This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Ger 1715.44

Harvard College Library

FROM THE

GEORGE B. SOHIER PRIZE FUND

"The surplus each year over and above what shall be required for the prize shall be expended for books for the library"

Gen 1715.44

Geisteshelden

herausgegeben von
Anton Bettelheim

27. Band.

Luther.

1525—1532.

Von

Arnold C. Berger

Berlin
Ernst Hofmann & Co.

Preis: M. 2,40; Prachtband M. 3,20; Halbfranzband M. 3,80.

Geisteshelden.

(Führende Geister.)

Eine Sammlung von Biographieen.

Herausgegeben

von

Dr. Anton Bettelheim.

Siebenundzwanzigster Band.

Der V. Sammlung dritter Band.

Berlin.

Ernst Hofmann & Co.

1898.

Martin Luther

in kulturgeschichtlicher Darstellung.

Von

Arnold E. Berger,

Privatdozent an der Universität Bonn.

Zweiter Teil.

Erste Hälfte:

1525—1532.

Berlin.

Ernst Hofmann & Co.

1898.

~~III. 8163~~
Ger 17:5,44

Schriften
(II. 1)

Zweites Tausend.

Nachdruck verboten.
Übersetzungsrecht vorbehalten.

Inhalt.

Zweites Buch.

Martin Luther als führender Geist.

Erstes Kapitel.

Die Krisis der Reformation und die Kirchenspaltung. (1525—1532.)

I. Das Erlahmen der reformatorischen Kräfte.

Die drei großen Errungenschaften der Reformation: Emanzipation von Rom, protestantische Weltanschauung, Ideal einer christlichen Gesellschaft 3—6. Hieraus Luthers centrale Stellung zu erklären 6. Die sozialen Probleme der deutschen Reformation 6—9. Ihre Voraussetzungen im mittelalterlichen Christentum 9—11. Der christliche Sozialismus des Mittelalters von Luther umgebildet in soziales Christentum 11—13. Infolgedessen Ausscheidung aller revolutionären Motive aus der sozialen Reformbewegung: Erweckung und Schärfung des sozialen Gewissens, Sinnesänderung, Altruismus, Erziehung zur Humanität 13—17. Diese reformatorische Grundstimmung nicht erst ein Ergebnis der gescheiterten sozialen Revolution, sondern Luther von Anbeginn eigentümlich; das historische Problem der Reformation ist aufzuklären durch analytische Fragestellung: wie weit reicht der Anteil des persönlichen Faktors (Luthers), wie weit der Anteil des zu-

ständlichen Faktors oder der gesellschaftlichen Kräfte 17—20. Luther als Ahnherr des deutschen Idealismus und das Tragische seiner geschichtlichen Stellung: das konservativste Gemüt gezwungen zum gewaltsamen Bruch mit der Vergangenheit 21. Die Vermittelung dieses Widerspruchs liegt in der erkannten Verpflichtung zur Wiederherstellung des Urchristentums 21 f. Die Unmöglichkeit dieser Wiederherstellung und ihre Gefahren 22 f. Die Gründe für das Erlahmen der reformatorischen Kräfte 24.

II. Luther und Zwingli.

Zwinglis Jugendentwickelung: schweizerische Abstammung, antihierarchische Laienreligion, humanistische Erfassung des Christentums, patriotische Tendenz 25—29. Erkenntnis der Notwendigkeit einer Kirchenreform, Übersiedelung nach Zürich 29 f. Anfänge des Züricher Staatskirchentums und Zwinglis Aufgabe 30 f. Die geistige Begegnung mit Luther wird für Zwinglis reformatorischen Beruf epochemachend 31—33. Vergleichende Gegenüberstellung von Luther und Zwingli 33—35. Die Anfänge der schweizerischen Reformation 35—38. Sieg der Reformation in Zürich, ihre Ausbreitung in der Schweiz 38—41. Gegenwehr der katholischen Landschaften, politische Maßnahmen 41 f. Durchführung der Reformation in Zürich 43—45. Zwinglis Kampf gegen das Schwärmertum, Propaganda des Täufertums 45—50. Zwingli und die Bauernbewegung 50—52. Zwinglis Wirkungen auf Oberdeutschland 52 f. Das Auseinandergehen der Reformation in einen norddeutschen und einen süddeutschen Typus, diese Scheidung geschichtlich wohl begründet 53—55. Die Eigentümlichkeit der Zwinglischen Theologie und Weltanschauung gegenüber dem Luthertum 55—62.

III. Der Abendmahlsstreit.

Luthers Schätzung der schweizerischen Reformation 62. Entwickelung und Festsetzung seiner Abendmahlslehre 63—67. Zwinglis Auffassung des Abendmahls und seine Propaganda dafür 66—68. Die ersten Streitschriften über das Abendmahl 68—73. Der Schauplatz des Kampfes ist im Wesentlichen das oberdeutsche Zwischenterrain zwischen Wittenberg und Zürich 73—76. Herausforderung Luthers durch die Schweizer, der Kampf mit Zwingli fortan seine wichtigste Aufgabe 76—79. Gegen diese treten die Kämpfe gegen die Papisten

völlig in den Hintergrund (König Heinrich von England, Herzog Georg von Sachsen, Erasmus), ebenso die Kämpfe gegen die Schwarmgeister (Wiedertäufer, Karlstadt) 79—83. Luthers Unterschätzung seines Schweizer Gegners 83. Schriftenwechsel mit Zwingli und Oekolampad über das Abendmahl 83 f. Bedeutung des Streites, gleichzeitige Verkennung der beiden Reformatoren 84—86. Abwägung der psychologischen Motive auf beiden Seiten 86—90. Notwendigkeit der Auseinandersetzung zwischen den beiden Reformationstypen 90. Gegensätze der dogmatischen Begründung 90—92. Verhältnis der beiderseitigen Abendmahlsanschauungen zu den urchristlichen, der Abendmahlsstreit als Klarstellung der inneren Gegensätze zwischen Zwinglianismus und Luthertum 92 f. Wirkung des Streites auf Zwinglis Theologie 94 f. Luthers irrige Beurteilung des Gegners 95 f. Zwiespalt in Luthers Geistesanlage: religiöses Erleben und theologisches Reflektieren darüber halten nicht gleichen Schritt; dort liegt seine Genialität, hier seine Schranke 96 f. Katholisierende Neigung Luthers in der Wertung des Sakraments, Umbiegung des protestantischen Glaubensbegriffes, Verpflichtung des Glaubens auf dogmatische Festlegungen der Lehrstücke 97—102. Unversöhnlichkeit der beiden Reformationsrichtungen 102 f.

IV. Die Kirchenspaltung.

Seit dem Bauernkrieg die soziale Reformbewegung diskreditiert, die sozialen Motive im mittelalterlichen Sinne aus der Reformation ausgeschieden 103—105. Die Reformation, auf die Unterstützung der obrigkeitlichen Gewalten hingewiesen, tritt nun in die Reihe der politischen Größen ein 105. Fortschritte in ihrer rein religiösen Wertung 106 f. An die Spitze der politischen Bestrebungen zum Schutze der Reformation tritt der Landgraf von Hessen, während Sachsen die Führung verliert 107 f. Politische Ziele des Landgrafen Philipp 107—110. Entgegengesetzte Politik des Kaisers 110. Karls Triumph über seine französischen Gegner 1525; sein Wunsch, den Kampf gegen die deutschen Ketzer endlich zu eröffnen 111—113.

1. Die Reformation als Faktor der europäischen Politik.

Im Sommer 1525 die Reformation infolge des Bauernkrieges und des kaiserlichen Machtdruckes lebensgefährlich bedroht 113 f. Wodurch sie gerettet wurde, und weshalb der Kaiser nicht nach Deutsch-

land gelangen konnte 114—117. Karls Erbitterung auf den Papst und seine medicäische Politik 117 f. Bruch zwischen Kaiser und Papst, Erregung Deutschlands, Werbung eines deutschen Heeres wider den Papst 119 f. Die Plünderung Roms, Wirkung dieses Ereignisses auf die Zeitgenossen und auf Luther 120 f. Der Papst als der Gefangene des Kaisers 121 f. Erstes Hervortreten der spanischen Reformations-Tendenzen und ihr Ziel: Hispanisierung der römischen Kirche 122—125. Warum Karl diesen Tendenzen nicht nachgeben konnte 125—127. Neue Sammlung seiner europäischen Gegner, Erneuerung des Krieges in Italien, unerwartet glücklicher Ausgang für den Kaiser 127 f. Friedensschluß (1529) und Kaiserkrönung (1530), Karls Aufbruch nach Deutschland 128—130.

Die Stellungnahme der deutschen Fürsten zur Reformation nicht nur beeinflußt vom Gange der kaiserlichen Weltpolitik, sondern auch von den politischen Tendenzen des kaiserlichen Statthalters Ferdinand 130 f. Warum Ferdinand den Kampf gegen den Protestantismus ebensowenig wie sein Bruder aufnehmen konnte 131 f. Der Speierer Reichstag 1526, Einwirkung der europäischen Situation auf ihn 132—135. Ferdinands Gewaltstreich, Bedeutung des Speierer Abschieds für die Zukunft der Reformation 135—137. Kriegerische Entscheidung bei Mohacs, Ferdinand König in Ungarn und Böhmen, Entstehung der habsburgischen Monarchie 137 f. Ferdinands neue Politik, Wirkung seiner neuen Machtstellung auf Deutschland, Gärung der Parteien 138—140. Die Packschen Händel und ihre symptomatische Bedeutung 140—142. Der hessische Landgraf erkennt die Reformation als eine politische Aufgabe ersten Ranges im Zusammenhange mit der Bekämpfung der habsburgischen Universalpolitik 142 f. Widerstand gegen seine kriegerischen Pläne bei den sächsischen Verbündeten, Luthers Einfluß auf diesen Widerstand 143—145. Pack als Fälscher entlarvt, Folgen des Handels für Luther und die protestantische Sache 145 f. Der Speierer Reichstag von 1529, Aufhebung des Abschieds von 1526 und Protest der evangelischen Stände 146—152. Einfluß der religiösen Stimmung auf Politik und Diplomatie 152 f. Vorahnungen eines herannahenden Glaubenskrieges, „geheimes Verständnis“ zwischen Sachsen, Hessen, Nürnberg, Straßburg und Ulm (22. April) zum Schutze des Evangeliums 153 f. Des Landgrafen politische Ziele Luthers Warnungen und Sachsens Bedenklichkeiten gegen eine Verbindung mit den Städten Zwinglischer Richtung und der aggressiven

Politik des Landgrafen 154 f. Um so entschiedener dringt Landgraf Philipp auf die brüderliche Einigung zwischen Zwinglianern und Lutheranern und die Herstellung einer politischen Phalanx aller Evangelischen gegen Rom und Habsburg 155 f.

B. Die Scheidung der reformatorischen Interessen.

Zwinglis politische Ideale im Gegensatz zu Luthers religiöser Position, Wirkungen seiner politischen Ideen auf Süddeutschland 156 f. Der erste Kappeler Friede (1529) und seine Bedeutung für die Schweizer Reformation 158 f. Zwinglis reformatorischer Idealismus und sein tragisches Moment, typischer Gegensatz zum Luthertum 159—161. Zwinglis Ringen mit Luther um die Führerrolle in der Reformationsbewegung, Motive und Aussichten dieses grundsätzlichen Konfliktes 161—164. Einleitung eines Religionsgespräches zur Beilegung der protestantischen Spaltung 164 f. Luthers Anfechtungen und Gewissenskämpfe gegenüber diesem Entscheidungsakt; sein Entschluß, nichts nachzugeben, und Gründe dieses Entschlusses 165—168. Meinungen der Mitgenossen über den Wert eines Religionsgesprächs 168 f. Luthers Reise nach Marburg, unlustig und zögernd geht er der Entscheidung entgegen 169 f. Zwinglis Reise nach Marburg, seine sanguinische Erregung, politische Abmachungen mit dem Landgrafen 170 f. Verlauf des Gesprächs 170—174. Die Marburger Artikel und das Ergebnis 174—176. Zwinglis politischer Gewinn, Bündnis mit Hessen, große Aussichten, weitgreifende politische Entwürfe 176—179. Steigende Abneigung Luthers und Sachsens gegen Gemeinschaft mit Zwinglianern, dem Landgrafen, Scheitern der geplanten protestantischen Allianz, Zwingli vermag über das Luthertum nicht Herr zu werden 179—181. Luthers und seiner Freunde Erwägungen, ob man dem Kaiser Widerstand leisten dürfe 181—183. Die protestantische Idee der Gewissensfreiheit sucht sich einen Rechtsboden zu erringen 183 f. Herannahen der Türken, vergebliche Belagerung Wiens; Luthers Schriften über den Türkenkrieg 184 f. Der Kaiser und seine politische Stellung 185 f. Deren Einwirkung auf die Haltung seines Ausschreibens zum Augsburger Reichstag 187 f. Vorbereitungen Luthers und der Seinigen auf den Reichstag, Torgauer Artikel; Aufbruch nach Augsburg, Luther in Koburg zurückgelassen 188 f. Des Kaisers Reise nach Deutschland, Aufklärung über die dortige Lage, Ankunft in Augsburg 189 f. Verbot der protestantischen Predigt, entschiedener Widerstand der Protestanten,

feindselige Stimmungen 190 f. Die reformatorischen Interessen scheiden sich: im Kampf mit Zwingli streift das Luthertum alle weltlich-politischen Tendenzen endgiltig ab und verengt sich zu einer spezifisch religiösen und kirchlich-konfessionellen Bewegung; Luthers Anteil an dieser Wendung 192—194.

C. Der Eintritt der Reformation in ihre kirchliche Epoche.

Luther auf der Koburg; Betrachtungen, Anfechtungen, Selbstbesinnung und Einkehr 194—198. Die „Vermahnung an die Geistlichen zu Augsburg", und in welchem Zusammenhange diese Schrift zu würdigen ist 198—204. Ihre Wirkung, eine zweite Schrift Luthers gegen die Papisten 205 f. Melanchthon erweitert die Apologie der protestantischen Neuerungen notgedrungen zu einer protestantischen Konfession 206. Melanchthons Individualität im Vergleich zu Luther, seine Rolle in der Reformationsbewegung und seine Religionspolitik 207—213. Seine schroffe Haltung gegenüber den Zwinglianern, seine demütige gegenüber den Papisten; Bedenken über seine Politik 213—215. Unterzeichnung der Augsburgischen Konfession 216. Eröffnung des Reichstages 20. Juni 1530, geschickte Taktik der katholischen Stände 216 f. Öffentliche Verlesung der Konfession 217 f. Ihre Haltung und ihre geschichtliche Bedeutung 217—222. Fehler der Melanchthonschen Politik 222 f. Das Ulmer Bekenntnis und die Tetrapolitana 223 f. Wirkung der Augsburgischen Konfession auf die Hörer; Erneuerung der Gravamina gegen Rom 224 f. Beratungen der katholischen Stände, Aufsetzung von Widerlegungsschriften 225 f. Verhandlungen des Kaisers mit den Fürsten und den Städten, Melanchthons Schwäche 226—228. Ablehnung der ersten katholischen Widerlegungsschrift durch den Kaiser, Melanchthons falsche Politik 228 f. Eingreifen Luthers von der Koburg in die Verhandlungen 229—237. Luther als der Retter des Protestantismus: seine Reformation eine objektive Macht geworden, die seinem Einfluß nicht mehr ausschließlich folgt 238 f. Verlesung der Confutatio, der Kaiser verlangt von den Protestanten die Unterwerfung 239. Wirkung dieser Wendung auf die Protestanten, völliger Mißerfolg der Melanchthonschen Politik 239 f. Zuspitzung des Konfliktes, heimlicher Aufbruch des Landgrafen, Erregung 240—242. Fortsetzung der Unterhandlungen: den katholischen Ständen kommt es viel weniger auf die Lehre an, als auf die Erhaltung des hierarchischen Systems 242 f. Luthers entscheidendes Eingreifen; die Protestanten fordern

„friedlichen Anstand" bis zum Konzil 243 f. Der Kaiser vor die Entscheidung gestellt, ob er gegen die Ketzer Waffengewalt brauchen darf oder nicht; seine Lage verbietet ihm den Krieg, doch er behält ihn in Aussicht 243—246. Sein „Abschied" für die evangelischen Stände und deren Protest, Melanchthons Apologie, Aufbruch des sächsischen Kurfürsten 246—248. Verhandlungen des Kaisers mit den Städten, Reichstagsabschied, Verwerfung des Protestantismus, Einleitung von Ketzerprozessen gegen die protestantischen Neuerer 248 f. Die Folge auf protestantischer Seite ist das Aufgeben der Melanchthonschen Politik und das Anstreben einer Union zwischen Lutheranern und Zwinglianern 249 f. Butzers Bedeutung für diese Aufgabe, der sich auch Luther nicht mehr abgeneigt zeigt, während nunmehr der Widerstand bei Zwingli erwacht, der die Oberdeutschen dem Luthertum zu entreißen entschlossen ist 250—253. Erörterungen über das Recht, gegen den Kaiser Notwehr zu üben; Annäherung Sachsens an die Zwinglianer 253—257. Der Protest gegen Ferdinands Wahl zum römischen König; Vorbereitungen zur Gründung des schmalkaldischen Bundes 257—259. Zwinglis ablehnende Haltung und ihre Motive, seine weitgreifenden reformatorischen Pläne 259—265. Seine Gegner in eigenen Lande, aggressive Politik, Ausbruch des Krieges zwischen Zürich und den katholischen Eidgenossen, Zwinglis Heldentod bei Kappel 265—270. Zürichs Niederlage, Reaktion des Katholizismus in der Schweiz, Abbruch der politischen Beziehungen zu Oberdeutschland 270 f. Deutung von Zwinglis Tod auf Luther; Widersprüche seines Urteils über ihn und ihre psychologische Erklärung 271—274. Der schmalkaldische Bund ist unionistisch gedacht: er beruht weder auf dem Lutherismus noch dem Zwinglianismus, sondern auf dem „Bucerismus"; Butzers Verhältnis zu ihm 274 f. Die Folge von Zwinglis Fall ist der Anschluß der oberdeutschen Protestanten an die mitteldeutschen; Mängelhafte Organisation und geschichtliche Bedeutung des schmalkaldischen Bundes 276—278. Seine Anknüpfungen mit Baiern, England, Frankreich und seine auswärtige Politik 278 f. Der Kaiser und die Schwierigkeiten seiner politischen Lage; die neue Türkengefahr drängt ihn zu einer versöhnlicheren Haltung gegenüber den Protestanten 280 f. Die Schweinfurter Ausgleichsverhandlungen mit den Protestanten und der Nürnberger „Anstand" 281—291. Bedeutung dieser Abmachung 291 f. Die Abwehr der Türken und Karls Abschied von Deutschland; Ursprung seiner neunjährigen Abwesenheit erwächst der Protestantismus

feindselige Stimmungen 190 f. Die reformatorischen Interessen scheiden sich: im Kampf mit Zwingli streift das Luthertum alle weltlich-politischen Tendenzen endgiltig ab und verengt sich zu einer spezifisch religiösen und kirchlich-konfessionellen Bewegung; Luthers Anteil an dieser Wendung 192—194.

C. Der Eintritt der Reformation in ihre kirchliche Epoche.

Luther auf der Koburg; Betrachtungen, Anfechtungen, Selbstbesinnung und Einkehr 194—198. Die „Vermahnung an die Geistlichen zu Augsburg", und in welchem Zusammenhange diese Schrift zu würdigen ist 198—204. Ihre Wirkung, eine zweite Schrift Luthers gegen die Papisten 205 f. Melanchthon erweitert die Apologie der protestantischen Neuerungen notgedrungen zu einer protestantischen Konfession 206. Melanchthons Individualität im Vergleich zu Luther, seine Rolle in der Reformationsbewegung und seine Religionspolitik 207—213. Seine schroffe Haltung gegenüber den Zwinglianern, seine demütige gegenüber den Papisten; Bedenken über seine Politik 213—215. Unterzeichnung der Augsburgischen Konfession 216. Eröffnung des Reichstages 20. Juni 1530, geschickte Taktik der katholischen Stände 216 f. Öffentliche Verlesung der Konfession 217 f. Ihre Haltung und ihre geschichtliche Bedeutung 217—222. Fehler der Melanchthonschen Politik 222 f. Das Ulmer Bekenntnis und die Tetrapolitana 223 f. Wirkung der Augsburgischen Konfession auf die Hörer; Erneuerung der Gravamina gegen Rom 224 f. Beratungen der katholischen Stände, Aufsetzung von Widerlegungsschriften 225 f. Verhandlungen des Kaisers mit den Fürsten und den Städten, Melanchthons Schwäche 226—228. Ablehnung der ersten katholischen Widerlegungsschrift durch den Kaiser, Melanchthons falsche Politik 228 f. Eingreifen Luthers von der Koburg in die Verhandlungen 229—237. Luther als der Retter des Protestantismus: seine Reformation eine objektive Macht geworden, die seinem Einfluß nicht mehr ausschließlich folgt 238 f. Verlesung der Confutatio, der Kaiser verlangt von den Protestanten die Unterwerfung 239. Wirkung dieser Wendung auf die Protestanten, völliger Mißerfolg der Melanchthonschen Politik 239 f. Zuspitzung des Konfliktes, heimlicher Aufbruch des Landgrafen, Erregung 240—242. Fortsetzung der Unterhandlungen: den katholischen Ständen kommt es viel weniger auf die Lehre an, als auf die Erhaltung des hierarchischen Systems 242 f. Luthers entscheidendes Eingreifen; die Protestanten fordern

...n „friedlichen Anstand" bis zum Konzil 243 f. Der Kaiser vor die ...idigung gestellt, ob er gegen die Ketzer Waffengewalt brauchen ... oder nicht; seine Lage verbietet ihm den Krieg, doch er behält ihn ... Auge 243—246. Sein „Abschied" für die evangelischen Stände ... deren Protest, Melanchthons Apologie, Aufbruch des sächsischen ...fürsten 246—248. Verhandlungen des Kaisers mit den Städten, ...tagsabschied, Verwerfung des Protestantismus, Einleitung von ...prozessen gegen die protestantischen Neuerer 248 f. Die Folge ... protestantischer Seite ist das Aufgeben der Melanchthonschen ...k und das Anstreben einer Union zwischen Lutheranern und ...nglianern 249 f. Butzers Bedeutung für diese Aufgabe, der sich ...h Luther nicht mehr abgeneigt zeigt, während nunmehr der Wider... ...nd bei Zwingli erwacht, der die Oberdeutschen dem Luthertum zu ...ißen entschlossen ist 250—253. Erörterungen über das Recht, ...em den Kaiser Notwehr zu üben; Annäherung Sachsens an die ...nglianer 253—257. Der Protest gegen Ferdinands Wahl zum ...schen König; Vorbereitungen zur Gründung des schmalkaldischen ...ndes 257—259. Zwinglis ablehnende Haltung und ihre Motive, ...r weitgreifenden reformatorischen Pläne 259—265. Seine Gegner ... eigenen Lande, aggressive Politik, Ausbruch des Krieges zwischen ...ch und den katholischen Eidgenossen, Zwinglis Heldentod bei Kappel ...—270. Zürichs Niederlage, Reaktion des Katholizismus in der ...rei, Abbruch der politischen Beziehungen zu Oberdeutschland 270 f. ...hung von Zwinglis Tod auf Luther; Widersprüche seines Urteils ...ihn und ihre psychologische Erklärung 271—274. Der schmal... ...che Bund ist unionistisch gedacht: er beruht weder auf dem Luther... ...r noch dem Zwinglianismus, sondern auf dem „Bucerismus"; ...ers Verhältnis zu ihm 274 f. Die Folge von Zwinglis Fall ist ...Anschluß der oberdeutschen Protestanten an die mitteldeutschen; ...rige Organisation und geschichtliche Bedeutung des schmalkaldischen ...des 276—278. Seine Anknüpfungen mit Baiern, England, ...reich und seine auswärtige Politik 278 f. Der Kaiser und die ...ierigkeiten seiner politischen Lage; die neue Türkengefahr drängt ... einer versöhnlicheren Haltung gegenüber den Protestanten 280 f. ...e Schweinfurter Ausgleichsverhandlungen mit den Protestanten und ...r Nürnberger „Anstand" 281—291. Bedeutung dieser Abmachung ...f. Die Abwehr der Türken und Karls Abschied von Deutschland; ...rend seiner neunjährigen Abwesenheit erwächst der Protestantismus

zu einer politischen Großmacht 292 f. Bedeutung des schmalkaldischen Bundes für die politische Erziehung der Nation und als Träger einer neuen Weltanschauung gegenüber den mittelalterlich-theokratischen Idealen, die in der Politik Karls V. ihre letzte großartige Zusammenfassung finden 293 f. Karls V. tragische Schuld, er kämpft gegen alle fortschrittlichen Kräfte seines Zeitalters 294 f. Diese fortschrittlichen Kräfte sind enthalten im Protestantismus: dem politischen, dem sozialen, dem religiösen; Einbußen und Aussichten der protestantischen Kulturideale und die Teilung des Lutherschen Erbes 295—297. Tod Kurfürst Johanns des Beständigen (1532), Luthers Nekrolog auf ihn als ein Symbol für die Zukunft des Protestantismus 297—299.

Zweites Buch.

Martin Luther als führender Geist.

Luthers Name ist für Deutschland nicht mehr bloß der eines ausgezeichneten Mannes, er ist der Kern einer Periode des nationalen Lebens, das Centrum eines neuen Ideenkreises, der kürzeste Ausdruck jener religiösen und ethischen Anschauungsweise, in welcher der deutsche Geist sich bewegte, deren mächtigem Einflusse auch die, welche sie bekämpften, sich nicht ganz zu entziehen vermochten.

Döllinger.

Das eigentliche einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit ihrem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich Niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag.

Goethe.

Erstes Kapitel.

Die Krisis der Reformation und die Kirchenspaltung.

(1525—1532.)

Und hätte Luther wirklich weiter nichts gethan, als die Fürsten und Völker von der knechtischen Sklaverei befreit, in welcher sie die Herrschaft der römischen Päpste hielt, er hätte verdient, daß man ihm Altäre errichtete, wie einem Befreier des Vaterlandes.

Friedrich der Große.

Er war eigentlich der, auf den es ankam, und auf dessen Seele es gelegt war, was aus dem Zeitalter werden sollte. Er war der alles entscheidende Mann des Zeitalters und der Nation.

Friedrich von Schlegel.

I. Das Erlahmen der reformatorischen Kräfte.

Luther stand als eine letzte schöne Blüte an der Spitze eines vergehenden Zeitalters. Er glaubte, es sei der Anfang einer neuen Zeit, und es war nur der Anfang eines langen, lahmen und traurigen Überganges zu einer neuen, herrlicheren Zeit des Christentums, die künftig werden soll. Drei schwere, mühevolle, blutige und freudenlose Jahrhunderte liegen hinter seinem Streben; noch ist die Zeit nicht da, aber aus dem blutigen Staube der Gegenwart dämmert die Morgenröte, die er schon zu sehen glaubte, und die nur in seinem himmelhellen und freudigen Gemüte leuchtete. Was Luther lehrte und wollte, ist bis diesen Tag von wenigen verstanden. Seine Zeitgenossen verstanden ihn nicht, er selbst verstand sich nicht, denn er stand mitten im reißenden Strome einer Zeit und war der Begeisterte. E. M. Arndt.

Es ist wiederholt behauptet worden, die Reformation wäre in Deutschland unter allen Umständen eingetreten, wenn es auch nie einen Luther gegeben hätte. Aus unserer Darstellung haben sich

die notwendigen Einschränkungen ergeben, innerhalb deren jene Satz seine Geltung behalten darf. Will man den Schwerpunk der Reformation in der Emanzipation vom Papsttum un von dem römischen Kirchenwesen, also auf ihrer verfassungs geschichtlichen Seite, finden — und nicht Wenige sind geneig eben hierin ihre eigentlichen Segnungen zu verehren —, so dar man sagen, daß es dazu Luthers allerdings nicht bedurft hätt da er diese längst vorbereitete Entscheidung nur beschleunigt un in durchschlagender Weise legitimiert, aber weder als eine unei läßliche Forderung von vornherein hingestellt, noch mit eine planmäßigen Klarheit herbeigeführt hat. Jedoch das Wesen de Reformation ist mit jener kirchenpolitischen Emanzipations bewegung sehr unzulänglich umschrieben. Zu diesem ihrer Wesen gehört vor Allem der Protestantismus, d. h. jen souveräne Bewußtseinsstellung des Menschen, die wir als Ge wissensfreiheit, als Selbstverantwortlichkeit, Entscheidungsfreihe oder Autonomie der Persönlichkeit zu bezeichnen pflegen, und di in der religiösen Sphäre, in welcher sie zuerst entdeckt worde ist, als die unbedingte Suprematie des, Gott und seine Gnade i Christo ergreifenden, Glaubens über alle priesterliche und sakra mentliche Vermittlung, über alle Kirchentradition und Lehr autorität hinweg festgestellt wurde. Dazu bedurfte es eine höchst persönlichen Leistung, eines Kampfes nämlich, der nu auszutragen war im Bereich einer großen Menschenseele. Indes nun Luther, wie gezeigt worden ist, mit einem beispiellosen Au wand innerer Arbeit diesen Kampf durchstritt, die Welt zu Zeugen dieses exemplarischen Kampfes mit einer unwiderstehliche Wucht aufrief und ihr die Gewißheit einpflanzte, daß er jen Freiheit des Gewissens ihr mit seinem Herzblut erkauft, für al Zukunft als ein Unverlierbares errungen und zum eigenen Nach erleben ihr vorbildlich hingestellt hat, damit ist der geschichtliche Betrachtung das wohlgegründete Recht zugefallen, von einer Mittleramte Luthers zu reden, denn eine neue Stellung de Menschen zu Gott und zur Welt, zur Kirche und zur Gesellschaf zu den Problemen der Seligkeit und der Sittlichkeit, ein

scheidende **Umstimmung** des Seelenlebens und aller seiner Richtungen ist thatsächlich in diesen Kämpfen offenbar geworden. Die **persönliche** Leistung hat sich hier erhöht zu einer **paradigmatischen**; und wie es immer eine Eigentümlichkeit des Genies gewesen ist, daß seine Intuition von dem Abgeleiteten, Komplizierten bis zum Ursprünglichen, Einfachen zurückdrang und den schöpferischen Punkt wieder entdeckte, aus dem das Gewordene einst hervorgekeimt ist, aus dem die Natur dieses Gewordenen mit nachschaffender Erkenntnis erst sicher gedeutet werden kann, so hat auch die merkwürdige Energie des religiösen Verlangens, diese aus verborgenen Gründen auftauchende Erscheinung religiöser Urphänomene, wie wir sie in Luther beobachten können, den Nachgeborenen einen neuen Lebensquell von primitiver und darum unveraltbarer Kraft aufgethan, aus dessen Fülle Stärkungen des eigenen Lebens, schöpferische Antriebe, Errungenschaften und Entschließungen entnommen haben und entnommen werden, die in ihrer noch heute unerschöpften Reihe Zeugnis geben von einer Mächtigkeit persönlicher Lebensüberlegungen, wie sie an nur wenigen Punkten des geschichtlichen Lebens in vergleichbarer Weise nachzuweisen sein dürfte. Wir finden indessen noch eine dritte große Errungenschaft der Reformation, insofern diese neben dem starken individualistischen ein sozialistisches Element in sich trägt. Wenn nämlich der Glaube, wie ihn Luther verstand, der einzige echte Gottesdienst ist, kraft des Glaubens jeder Einzelne ohne Unterschied Priester ist, wenn demzufolge das Reich des Glaubens keine besondere eingeschränkte Sphäre der Bethätigung ist, sondern genau so groß, wie die Welt des Handelns überhaupt, so ergiebt sich daraus, daß die Werke des Glaubens vollzogen werden sollen innerhalb der gesellschaftlichen Ordnungen: die Ehe, die weltliche Obrigkeit und die Gesamtheit der Berufsarten sind gottgeordnete Stände, die Gesellschaft ist ein einziger lebendiger Organismus, ein Leib mit vielen Gliedern, von denen jedes dem andern zu dienen, jedes seine besondere Aufgabe zu erfüllen hat, dessen unsichtbares Haupt Christus ist. Der Glaube will

wirken das „Werk Gottes“ in der Welt; er kann zu dies
Wirkungen nur gelangen in einer christlichen Gesellschaft, d.
in einer solchen, deren Träger vom echten Geiste des Evangeliu
durchaus erfüllt und nichts anderes als die ausübenden Orga
der im Evangelium enthaltenen idealen Lebensordnungen sin
der Glaube ist demnach ein sozial thätiges Prinzi
er kann nicht umhin, die Gesellschaft an der Norm des im Evc
gelium offenbarten göttlichen Willens zu prüfen, und muß, wo
sie dieser Prüfung nicht standhält, ihre totale Umbildung zu ei
erst im eigentlichen Sinne christlichen Gesellschaft als sein heili
Recht fordern.

Daß Luthers Ablaßbekämpfung unausweichlich auf
Bruch mit der Papstkirche hindrängte — ein Vorgang,
der Instinkt der Nation, wie wir sahen, weit sicherer und ras
erriet, als er dem Reformator selbst klar wurde — das hat i
zuerst die Herzen gewonnen, und dieser unerhörte Erfolg
seine unvergleichlich populäre Stellung auf das Festeste begrün
Daß er den Prometheusfunken des Protestantismus in
trug, jene welterhabene Unabhängigkeit der Geisteshaltung,
sie kein mittelalterlicher Mensch besessen hatte, und die aus
Gewißheit, mit dem unsichtbaren Gotte im Bunde zu ste
ihre unerschütterliche Kraft schöpfte, — dieser grandiose individ
listische Grundzug seines Wesens, die leidenschaftliche Ehrlich
die zornige Liebe und die trotzige Furchtlosigkeit, welche
daraus zuflossen, haben den überwältigenden moralischen Eind
und die mächtige Steigerung aller Lebensgefühle hervorgeru
wie sie das deutsche Volk bis dahin noch nicht erlebt hatte
in ungefähr vergleichbarer Stärke erst im Bismarckschen
alter wiedererleben durfte. Was aber diesen Mann in
Mittelpunkt aller nationalen Wünsche und Hoffnungen erst
reich hinaufhob, das war doch die hinreißende Gewalt j
sozialen Gedankens, daß der Glaube zugleich die Mission h
eine christliche Gesellschaft zu schaffen. Als Luther
die Grundlinien dieser neuen Gesellschaftsordnung mit kühner
entwarf, da lebte die Nation des Glaubens, in ihm nicht

ihren kirchlichen, sondern auch ihren sozialen Erlöser gefunden zu haben. Damals ist, wie wir gezeigt haben, das Eheband zwischen Deutschland und dem Protestantismus als ein unauflösliches, wiewohl seitdem hundertfach angefochtenes, geschlossen worden. Was sich späterhin Protestantismus genannt hat, das hat mit dem religiös-sittlichen Lebensideal und dem schöpferischen Glauben als dem höchsten sozialethischen Prinzip, wie beide Luther vor der Seele standen, nichts als den leeren Klang des Namens gemein. Jener echte Protestantismus ist auch heute noch sehr weit davon entfernt, den deutschen Geist wirklich zu besitzen, dennoch ist er vorhanden als ideale Potenz von zielsetzendem Werte. Die Formeln, mit denen Luther einst sein Wesen auszudrücken suchte, sind als temporäre Ausdrucksweisen allerdings heute nicht mehr brauchbar, aber die ideale Aufgabe, welche in jenen vergänglichen Formeln enthalten ist: die Lebensverhältnisse des Individuums und der Gesellschaft mit dem innerhalb des Protestantismus errungenen Verständnis des Christentums in Einklang zu bringen und fortschreitend im Einklang zu erhalten, also die Religion mit den Wandlungen des Weltlebens zu vergleichen und ihre praktischen sittlichen Werte innerhalb dieser Wandlungen von immer neuen Seiten her zur Darstellung zu bringen, diese ideale Aufgabe ist seitdem bestehen geblieben, und der deutsche Geist wird sich niemals, er müßte denn seine ganze Vergangenheit verleugnen wollen, ein Ideal sozialer Umgestaltungen aufdrängen lassen, welches nicht am Christentum, und zwar am protestantischen Christentum, orientiert ist. Das soziale Lebensideal, wie es Luther zuerst im Lichte seines neuentdeckten Glaubens geschaut, und wie unsere Darstellung es ihm wiederholt nachzuzeichnen versuchte, ist nicht nur der zusammenfassende Idealertrag einer tausendjährigen Rezeptionsgeschichte, sondern es gehört ihm auch noch immer die Zukunft, und wir haben vorläufig gar keine Möglichkeit zu behaupten, daß es jemals anders werden könnte. Denn die ebenso ehrlich gemeinten neuen doktrinären Versuche, welche bisher gemacht sind, selbst innerhalb der Geschichte der christlichen Völker die völlige Unabhängig-

keit der sittlichen Entwickelung von der Religion nachzuweisen, sind durchweg mißlungen, vielmehr muß entschieden festgehalten werden, daß, wo auch immer neue sittliche Kräfte, neue sozialethische Willensstellungen in die Welt getreten sind, dies niemals in völliger Ablösung von religiösen Vorstellungszusammenhängen geschehen ist, und daß weiterhin gerade diejenigen Männer, von denen das Gemeinschaftsleben die größten sittlichen Impulse empfangen hat, ein ganz unmittelbares Verhältnis zum Unsichtbaren, ein hochentwickeltes Verantwortlichkeitsgefühl vor dem richtenden Gott und eine dem religiösen Erlebnis voll aufgeschlossene Gemütsanlage besessen haben, wie sie dem Dutzendmenschen mit seinen kleinen Aufregungen freilich nicht erreichbar sind und deshalb auch nicht verständlich, ja nicht einmal glaublich scheinen. Die oft wiederholte Behauptung, daß die christliche Epoche wie eine überwundene hinter uns liege, ist, wo sie nicht etwa für einen verschwindend kleinen Bruchteil der heutigen Gesellschaft, sondern für diese selbst gelten soll, entweder ein Zeichen urteilsloser Oberflächlichkeit oder ein Ausfluß tendenziöser Abneigungen, wo nämlich die Ungehaltenheit über die betrübenden kirchlichen und konfessionellen Zustände zugleich verleitet, gegen die realen geistigen Mächte des Christentums und ihre von kirchlichen Regelungen durchaus unabhängige Fruchtbarkeit noch in unseren Tagen die Augen zu verschließen. Wenn Goethe zweifellos recht gesehen hat, daß unsere Kultur über die Sittlichkeit des Christentums niemals hinauskommen und — dürfen wir deutlicher hinzufügen — niemals aus ihr herauskönnen wird, so ist es nicht minder gewiß, daß die wirklich schöpferische Anschauung von den Wechselbeziehungen zwischen Religion und Sittlichkeit ganz allein auf der Bahn Luthers, d. h. in der Fortsetzungslinie seines Werkes zu finden ist, weil eben sein neues Verständnis des Christentums erst den großen Gedanken in die Welt getragen hat, daß der Glaube nicht neben oder über dem sozialen Verbande in besonderen verdienstlichen Leistungen sich auszuwirken, sondern innerhalb des gesellschaftlichen Organismus selbst und mit dessen Mitteln den Willen Gottes ins Werk zu setzen, Gottes

Ehre zur lebendigen Anschauung zu bringen und Gottes Reich zu erbauen hat. Und an dieser Thatsache selbst wird nicht das Geringste geändert, wenn man es auch angemessener finden mag, die Begriffe Glaube, Gotteswille, Gottesehre und Gottesreich in die Sprache des modernen philosophischen Bewußtseins zu übersetzen, welches aus den von der Reformation geschaffenen Bedingungen und Dispositionen doch auch erst hervorgegangen ist.

In unserer Vorgeschichte der Reformation sind wir der Frage näher getreten, welche Bedeutung das Christentum für die Entwickelung der mittelalterlichen Gesellschaft gehabt hat, welche sozialen Triebkräfte von ihm ausgegangen sind. Diese Triebkräfte entsprangen sämtlich einer und derselben Quelle, denn eine einzige, den mittelalterlichen Völkern schlechthin neue Offenbarung lag ihnen zugrunde. Es war die tiefsinnige Lehre, daß vor Gott alle Menschen gleich, daß sie Kinder desselben Vaters, also Brüder sind, daß sie demzufolge ihr Leben nach dem Gesetz der Liebe zu gestalten, in der unermüdlichen Bereitschaft, welche dem Heile des Nächsten dient, das eigene Heil zu suchen haben und somit Gottes Ehre, seine Gnade, Allmacht und Güte fort und fort bekennen sollen, indem sie die irdische Gegenwart anschauen lernen sub specie aeterni, als die Übungs- und Pflanzstätte einer künftigen Seligkeit, der bleibenden Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater und seiner Herrlichkeit. Diese Lehre von der Gleichheit aller Menschen als der Kinder Gottes und den Pflichten, die daraus flossen, war, als sie in die mittelalterliche Welt eintrat, ein ungeheurer Widerspruch gegenüber den wirklichen Zuständen der Gesellschaft, sie war mit der natürlichen Vernunft, der natürlichen Erfahrung, wie sie in dieser Gesellschaft sich entwickelt hatten, schlechterdings unvereinbar und darum unbegreiflich. Dennoch überwältigte sie diese Gesellschaft dadurch, daß sie als Offenbarung auftrat: die übermenschlichen Willensakte der Asketen, die mit Wundern und Geheimnissen umgebene Macht und Hoheit der römischen Kirche, die mit einem Unsichtbaren, Ewigen in unmittelbarer Beziehung stand, die stillschaffende Macht ihrer unendlich überlegenen Bildung: alles das

wirkte zusammen, die widerstrebende Vernunft und Erfahrung der mittelalterlichen Menschheit in Demut zu beugen, sie zu der Anbetung jenes Unverstandenen zu nötigen, an dessen Wahrheit sie glaubte, um nur ihren Anteil an den hohen Verheißungen dieser Religion zu gewinnen. Eine neue Lebensmacht war damit in die mittelalterliche Geschichte eingetreten: Vernunft, Erfahrung, herkömmliche Satzung sollten fortan für das sittliche Verhalten des Menschen nicht mehr bindend sein, sondern eine Norm, die über alles Vernünftige weit hinauslag: der Wille Gottes selbst, offenbart in Jesu Christo. Es war das große Erzieheramt der Kirche, daß sie dies christliche Lebensideal zum Gemeinbesitz der mittelalterlichen Gesellschaft machte, und sie übte dieses Amt mit all den gottesdienstlichen, politischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Mitteln, die sie als die Erbin des Hellenismus und des römischen Imperiums in sich trug. Wir haben verfolgt, wie diese Erzieherarbeit nahezu eines Jahrtausends bedurfte, um von der Gesellschaft völlig Besitz zu nehmen, wie sie von den Spitzen der Gesellschaft ganz allmählich zu den tieferen Schichten erst hinabdrang: das Christentum erschien anfangs in rein klerikaler Ausprägung, empfing dann mit dem Emporbrängen der geldwirtschaftlichen Kultur und der zunehmenden Emanzipation des Laienelementes andersartige Prägungen, in denen zunächst eine ritterliche Religiosität deutlich erkennbar hervortrat, welche dann einer spezifisch bürgerlichen wich, zu der endlich auch das Landvolk eigentümliche Färbungen hinzubrachte. Erst damit war die Christianisierung der Gesellschaft vollendet oder vielmehr: die erste Phase dieser Christianisierung. Denn das christliche Lebensideal, welches diesen ganzen Verlauf beherrschte, trug noch immer dieselben Züge wie tausend Jahre zuvor: es war von asketisch-mönchischer Art, es wirkte sich aus in exemplarischen Werken des Gesetzes. Und doch waren die Zeiten längst andere geworden. Je mehr nämlich durch den extensiv und intensiv gesteigerten Anteil der Laienwelt das Christentum Elemente der weltlichen Zeitbildung in sich aufnahm und die Laienreflexion in der Fähigkeit fortschritt, das von der Kirche Überlieferte

selbständig zu prüfen, mit der Wirklichkeit und ihren Forderungen in Beziehung zu setzen und zu vergleichen, um so mehr schwanden die Stimmungen der Devotion und Naivetät, mit denen man sich einst vor der Kirche in den Staub geworfen hatte, und an der Art, wie die Kirche ihrem eigenen christlichen Ideal immer von neuem untreu wurde, erkannte man endlich, daß dieses Ideal in der bisherigen Fassung sich überlebt hatte, ja daß es nicht einmal dem in den ältesten christlichen Urkunden bezeugten ähnlich, sondern im Gegenteil eine unerträgliche Abirrung von dem biblischen Urbilde sei. Nun gab Luther der römischen Papst- und Mönchskirche den Todesstoß: sie war nicht die Kirche Christi, sondern des Antichrists; nicht der Mönch ist der Vollkommene, sondern der Gläubige, und das Werk des Glaubens ist alles, was um Gott und des Nächsten willen gethan wird, des Menschen Wirken in der Welt überhaupt mit dem steten Hinblick auf das künftige Heil.

Damit war das Christentum in eine neue Epoche getreten: die spezifisch kirchliche Gestalt des irdischen Gottesreiches war aufgehoben, die alte Hülle zersprengt. Gottesdienst ist nunmehr alles und jedes Handeln des Christenmenschen geworden, die wahre Kirche ist die ganze Welt, soweit sie im Glauben an Christum den Erlöser und damit in seinem Dienst und Amt steht, jeder ein Priester und ein König zugleich, mit Gott verbunden durch den Glauben, mit dem Nächsten durch die Liebe, und die kann sich bewähren in jeglichem Kleide. Auf das hierin gestellte Problem, wie sich dieser neue Kirchenbegriff zu dem engeren einer sichtbaren kirchlichen Anstalt verhalte, kann hier noch nicht eingegangen werden; eine andere Seite jenes Gedankens ist uns vielmehr an dieser Stelle wertvoller. Wir stehen hier nämlich vor Luthers allergrößter That, für die, von einer höheren Warte gesehen, sein gewaltiger Befreiungskampf gegen das Papsttum doch nur ein Vorspiel gewesen, die Aufrichtung der lutherischen Kirche aber eine sehr unzulängliche Erfüllung geworden ist. Denn Luther hat mit seiner genialen Erfassung des Glaubens als des einzigen echten Gottesdienstes

nichts geringeres geleistet, als allen den schöpferischen sozialen Kräften die Bahn frei gemacht, welche im Christentum enthalten waren und deren Wirksamkeit im Mittelalter sich nur darum gar nicht hatte entfalten können, weil sie dort, an die Vorstellung ganz bestimmter heilsdienlicher Werke, an den starren und äußerlichen Gesetzesbegriff gebunden, zu den Realitäten des Lebens durchaus kein Verhältnis gewinnen konnte. Denn auch die höchste und reinste Auffassung sozialer Liebebethätigung, die auf dem Boden dieses mittelalterlichen Gesetzbegriffs möglich war, das franziskanisch-waldensische Lebensideal, vermochte die Welt nicht zu bezwingen, weil die Kräfte, auf denen die gesellschaftliche Wirklichkeit sich aufbaute, ihm fremd und unverständlich blieben, ja mit dem Geiste der Weltverleugnung, von der es selber getragen wurde, unmöglich hätten bestehen können. In diesem franziskanisch-waldensischen Lebensideal mit seinem unverkennbaren sozialen Grundzug stellt sich uns die letzte und wichtigste Vorstufe des bezeichneten reformatorischen Gedankens dar und zugleich der höchste ideale Ertrag der christlichen Erziehung des Mittelalters überhaupt: das Zurückweichen aller egoistischen Motive, der Geist des Mitleids, der Aufopferung und der helfenden Liebe, der in jedem Menschen den Bruder, auch in dem Ärmsten und Dürftigsten ein Gefäß des Göttlichen und in der Vereinigung aller Seelen in diesem Einen heiligen Geiste die höchste Bewährung der christlichen Tugend und des „Gottesdienstes“ sieht. Ein ungeheurer Fond sittlicher Kräfte, eine Vertiefung und Veredelung der seelischen Bedürfnisse, eine gesteigerte Reizbarkeit des Empfindens für das Schwache, Unzulängliche, Kranke und Elende der irdischen Lebenserscheinung, ein erhöhtes Verantwortlichkeitsgefühl, ein Drang des Helfens, des Heilens und Tröstens hatte von den Gemütern Besitz genommen, sie mit Humanitätsgedanken erfüllt und zu einem Idealismus des Handelns erzogen, dem nur der traditionelle Begriff der „verdienstlichen Werke“ noch den Weg sperrte und keine Bahn wies, in der er sich umfassend hätte auswirken können. Das that aber nun Luther. Er schuf jenem frommen

sozialen Hülfsdrange den großen Schauplatz, welchen er bis dahin hatte entbehren müssen: für den Glauben giebt es ja kein Werk, das vor Gott wertvoller wäre, als ein anderes; alles, was im Glauben geschieht, ist auch „Gottes Werk", mag es in Haus und Hof geschehen oder in der Werkstatt, auf dem Ackerfeld oder im Kaufhaus, im Reichstag oder in der Ratsstube, in der Schule oder in der Kirche. Es giebt kein Werk und kein Geschäft in unserer christlichen Gemeinschaft, für das nicht immer wieder das gleiche Gebot der Liebe gölte, daß man dem Nächsten brüderlich helfen und dienen soll. Alles hat seinen gottgeordneten Beruf, ein jeder Beruf ist gut und ist notwendig. So muß auch gesorgt sein, daß ein Jeder seines Berufes ordentlich walten könne, daß ihm nichts verkürzt und nichts zu Unrecht aufgelegt werde, daß er nicht unbillige Anfechtung leide, sondern ein fröhlich Herz behalten und mit seinem Gott nicht hadern möge. Der soziale Geist des Christentums war erst durch diese Entdeckung Luthers aus seiner mittelalterlichen Haft entbunden und zu einer alle Ordnungen des Lebens gleichmäßig übergreifenden Bildungsmacht erhöht worden. Eine erstaunliche Fülle von Aufgaben und Anregungen des wissenschaftlichen wie des praktischen Lebens hat sich an diese größte That der Reformation angeschlossen, deren Reihe auch heute noch lange nicht erschöpft, ja von unserem Jahrhundert überhaupt erst wieder ganz begriffen wird, und die sich alle um den gleichen Punkt drehen: wie nämlich die sittlichen Ideale des Christentums mit den ewig wechselnden Formen, Stimmungs- und Willensrichtungen des Kulturlebens immer neu zu vermitteln sind. Das Christentum hat seitdem die Fruchtbarkeit seiner Antriebe auf Gebieten bewährt, die von der Kirche weit abliegen, und mit denen die Kirche zum Teil die Fühlung völlig verloren hat. Ja unter dem stillen Einfluß jener Antriebe stehen selbst Diejenigen, welche es aus den verschiedensten Gründen ablehnen, sich noch Christen zu nennen, denn die persönliche Stellung zu Glaubensfragen kann nicht das geringste über eine Zugehörigkeit entscheiden, die durch den Gang eines über Generationen hinweg-

reichenden und niemals unterbrochenen Erziehungsprozesses bedingt ist, und deren Einwirkung man sich damit nicht zu entziehen vermag, daß man sie leugnet. Selbst das Lieblingswort solcher Leute, „Humanität", ist lediglich ein Zeugnis dafür, daß Dinge, die früher im Namen des Christentums gefordert wurden, heute in einem weiteren menschlichen Sinne zu fordern sind, aber das doch wieder nur darum, weil die Sittlichkeit des Christentums seit der Reformation ein so selbstverständlicher Teil unserer menschlichen Bildung geworden ist, daß wir sie von „Humanität" gar nicht mehr zu trennen vermögen. Wenn man erwägt, daß die kirchlich-gesetzliche Gestalt des Christentums in ihrer römischen Fassung ein volles Jahrtausend gebraucht hat, um sich unter den mittelalterlichen Völkern auszuwirken, so wäre es eine Thorheit, zu glauben, daß die protestantische Gestalt des Christentums schon mit ihrem vierten Jahrhundert sich erschöpft hätte. Die Wahrheit ist nur, daß die protestantische Kirche nicht im stande gewesen ist, den Reichtum der Motive in sich aufzunehmen, von denen Luther ursprünglich erfüllt war, daß vielmehr ein wichtiger Teil dieser Motive in die außerkirchliche Kultur überging und deshalb nach seiner protestantischen Herkunft häufig gar nicht mehr erkannt wird. Zu diesen gehört nun auch jene Gattung von Humanitätsgefühlen, die, je mehr gesellschaftliche Schichten sich emanzipierten und in den vollen Wettbewerb des Daseinskampfes eintraten, je mehr somit die Bedingungen dieses Kampfes sich schwerer gestalteten und die Zahl seiner Opfer erhöhten, auch um so reicher und freier sich entwickelten und sich gedrungen fanden, im Widerspruch mit den egoistischen Trieben der Selbsterhaltung oder des Klasseninteresses die Partei jener Unglücklichen zu nehmen, deren Lebensbedingungen sie für den Wettbewerb untauglich machen mußten. Die merkwürdige Erscheinung, daß die eigentlichen Wortführer eines aus der Tiefe aufstrebenden Standes zumeist oder immer aus den Reihen eines höheren, bisweilen schon im Niedergang begriffenen Standes hervorgegangen sind, und die weitere Thatsache, daß der Emanzipationskampf sozial benachteiligter Gruppen weniger durch sich selbst

leichreich zu **werden pflegt**, als dadurch, daß die Gegner, deren Interesse er **doch bedroht**, ihm zwar nicht laut, aber in der Stille des Empfindens **oder aus** Angst vor der Macht öffentlicher Meinung **Recht geben**, diese doppelte Beobachtung lehrt, wie wirksam unsere **christliche** Erziehung zu altruistischer Sittlichkeit auch in allen **sozialen** Bewegungen sich bewährt und sehr weit davon entfernt **ist**, schon heute am Ende ihrer Auswirkungen zu stehen. **Daß** sie **aber vorhanden** ist, ist eine der größten Folgen der **Reformation**, **welche** jenen altruistischen Gefühlen erst die Bahn in das **weltliche** Leben geöffnet und alle menschlichen Beziehungen **deren Einwirkungen** unterworfen hat. Bedenkt man, ohne wie lange Zeit andere Ergebnisse der Reformation bedurft haben, **um** sich durchzuringen, wie spät z. B. der Gedanke der Toleranz, daß jeder unbehelligt seines Glaubens leben **dürfe**, sich Anerkennung verschaffen konnte, obwohl er schon im 16. Jahrhundert vorhanden war, der wird sich nicht mehr darüber **wundern**, daß jene sozialen Früchte der Reformation erst **heute** zu reifen beginnen.

Denn: warum ist die geforderte Umgestaltung der Gesellschaft, deren **Programm** Luther unter dem Jubel der Nation verkündet hatte, **damals** nicht eingetreten? Auch auf diese Frage hat unsere **Darstellung** bereits die Antwort erteilt. Die entscheidenden Hemmnisse dieser Umgestaltung lagen zunächst in dem grundsätzlichen **Widerstand** des Kaisertums, das in dem neuen protestantischen **Geiste** mit innerer Notwendigkeit seinen Todfeind erkennen und **demgemäß** auf die planmäßige Ausrottung dieses Geistes bedacht sein mußte; weiterhin in dem unseligen Durcheinander unversöhnlicher Standes-, Klassen- und Territorialgegensätze, die jeder für sich ihre Deckung hinter dem Evangelium suchten, aber sehr **verschiedene Anliegen** und Begierden unter dem Schilde der lutherschen Schlagworte, an die sie allerdings zu glauben glaubten, arbeiten ließen. Es ist damals nicht anders gewesen, als **zu anderen Zeiten auch**: zu einem hinlänglichen Verständnis der *religiösen* **Bewegung** gelangten die wenigsten, weil die Mehrheit *entweder* **nicht die** Gabe oder nicht die Zeit dazu hatte; sie

schätzte vor allem den polemischen oder den revolutionären Wer der reformatorischen Ideen, und so spielte sie denn unter diesen alles adelnden Vorwande selbstsüchtige oder standesmäßi beschränkte Interessen sehr mannigfaltiger Art aus, wie es schon im Mittelalter im Namen des Gesetzes Christi und des Armuts ideals geschehen war, wie es sich dann im 17. Jahrhunder wiederholte im Namen des reinen Glaubens, im 18. im Namen der Vernunft, der Humanität und der Tugend, im 19. im Namen des Vaterlandes und der bürgerlichen Freiheit. Und die konser vativen Elemente sahen damals wie heute, wenn auch damals mit tieferem religiösen Ernst, die Kirche im Wesentlichen als ein heilsame Zuchtanstalt für die große Masse an und wehrten sich mit aller Kraft dagegen, daß ihr dieser Charakter abgestreif werde. Auch das größte organisatorische Genie, wie nochmals betont werden muß, wäre nicht imstande gewesen, solcher auf Höchste gespannten inneren Gegensätze Herr zu werden und eine einheitliche Regelung der großen sozialen Zeitfragen durch zusetzen. Um so weniger kann es Wunder nehmen, daß der Wittenberger Mönch, dem keine organisatorischen Talente zu gefallen waren, und dessen Herkulesschultern dennoch die riesig Doppelaufgabe einer religiösen und einer sozialen Reformatio eine Zeit lang tragen zu können schienen, der zweiten Aufgab gegenüber versagt, ja in dem tiefen Abscheu, den ihm die sozial Revolution erweckte, sie sogar als hoffnungslos aufgegeben hat denn auch hier sah er nicht in gewaltsamer Auflehnung un Besserungssucht, sondern in der μετάνοια, der Sinnesänderung der inneren Umkehr, also in der Erweckung und Schärfung de sozialen Gewissens die einzige Bürgschaft dafür, daß eine christ liche Gesellschaft sich entwickeln werde. Dies Verhalten hat de Reformator seiner Popularität beraubt und auch bei der Nachwe ihm herbe Verurteilungen eingetragen. Wie wenig aber da Zeitalter zur Lösung jener sozialen Frage überhaupt reif gewesen hätte man schon daraus entnehmen sollen, daß drei Jahrhunderte verstreichen mußten, ehe man sie wieder in Angriff zu nehme fähig war, und diese Entwickelung lediglich der Reformation un

der notgedrungenen Begünstigung des Absolutismus schuldzu-
ben, dürfte doch ein mehr als unbilliges Unterfangen sein.
Es ist aber des Weiteren aus dem Verlauf unserer Darstellung
hoffentlich hinreichend deutlich geworden, daß man Luther in
seinem ganz singulären Entwickelungsgange, der aus der stillen
Zelle des gelehrten Mönchs mit innerem Widerstreben sich auf
die große Bühne des öffentlichen Lebens hinausgerissen sah, sehr
wenig beurteilen würde, wenn man ihn nicht bei allem gesunden
Realismus seines Naturells als Idealisten vom reinsten Schlage
zu würdigen vermöchte, dem alle Mängel und Abhängigkeiten
seiner äußeren Lebenshaltung wenig verschlugen gegenüber der Fülle
seiner inneren Seligkeit und königlichen Freiheit, die er in seinem
Glaubenskampfe sich erobert hatte, und dem die Rolle eines
Reformators zugefallen, ja aufgedrungen worden ist, ohne daß
er sie zu irgend einer Zeit gesucht hätte. Er war ein Geistes-
kämpfer von der einsamen, weltvergessenen Art; auf dem Gebiet
dieser inneren Kämpfe vollzog sich seine ungeheuere Willensarbeit
zuerst; die Nötigung, diese seine Herrschernatur nach außen zu
setzen und in den bestehenden Zuständen wirksam werden zu
lassen, kam ihm erst von außen und nahm ihn nie so völlig ein,
daß er seinem gegen unmittelbar praktische Ziele beinahe gleich-
gültigen Idealismus darüber untreu geworden wäre. Indessen
das weiter führt uns hier eine andere Betrachtung.

Es ist lange üblich gewesen und noch heute vielfach ver-
sucht, in der Wirksamkeit Luthers zwei innerlich gegensätzliche
Perioden anzunehmen, auf die ersten Jahre der Reformations-
bewegung bis 1525 alles Licht zu versammeln, hingegen die
folgenden unter dem Einfluß sehr tendenziöser und subjektiver
Werturteile wie „Abfall, Verrat, Einschrumpfung, Verkümmerung"
pp. anzusehen, sie an dem Bilde irgend eines beliebig zurecht-
gemachten Luther zu messen und dann einfach zu verurteilen.
Diese Darstellung wünscht, es möchte ihr gelingen, zur Wider-
legung solcher Werturteile, die nur von einem außergeschichtlichen
Standpunkt möglich sind, einiges beizutragen, und die einschlägigen
Andeutungen, die sich ihr entnehmen lassen, sind in Kürze diese.

Am Eingange der Reformationsbewegung steht Luthers religiöses Erlebnis, also eine eminent persönliche Leistung. Sie entsprang aus dem Konflikt des persönlichen Zeitbewußtseins oder Zeitinstinktes mit der überlieferten religiösen Weltanschauung und ergab schließlich jene totale Umstimmung aller Heils- und Lebenswerte, die in Luthers Entdeckung des Glaubens als des schlechthin ausschließlichen und erschöpfenden religiösen Affekts enthalten war, aber über die innere Sphäre der Persönlichkeit, des einzelnen Seelenlebens vorerst noch nicht hinausgriff. Eine persönliche Leistung dieser Art, ein inneres Erlebnis, eine geistige Offenbarung kann aber erst dadurch zu einer geschichtbildenden Macht werden, wenn sie, aus dieser individuellen Sphäre entlassen, einen Bund eingeht mit den Lebensgefühlen und Hoffnungen, den Forderungen und Strebungen, die innerhalb der gleichzeitigen Gesellschaft noch gebunden vorhanden sind, mit den Tendenzen und Vorstellungszusammenhängen, die an den bestehenden Zuständen und Institutionen haften oder gleichsam gegen sie anspülen. Denn auf diese Masse von Zuständen und Vorstellungen wirkt die persönliche Leistung natürlich zunächst als teils befruchtender und schöpferischer, teils beunruhigender oder verletzender Reiz, der jedenfalls eine seiner Beschaffenheit entsprechende Fülle von Spannungen und Reaktionen notwendig auslösen muß. Diese zuständlichen Reaktionen können unter Umständen allerdings so mächtig werden, daß sie die persönliche That, welche ihnen den Anstoß gab, überwältigen, wieder unwirksam machen und auffangen. Wo aber andererseits der persönliche Faktor wirklich stark genug ist, sich zwischen und über den reagierenden Mächten in seiner Selbständigkeit zu behaupten, wird er sich dennoch ihrer Gegenwirkungen niemals völlig erwehren können, er wird sich vielmehr mit ihnen abfinden, Zugeständnisse machen, Verbindungen schließen müssen, und aus der Summe dieser sich kreuzenden Wechselbeziehungen wird dann ein Neues entstehen, welches die ursprüngliche persönliche Leistung allerdings als Kraft noch in sich trägt, aber in seiner Gesamterscheinung jener persönlichen Intention nicht mehr durch-

...as ähnlich sieht, **oder welches** — mit anderen Worten — nicht ...mehr eine reine **Darstellung** jener persönlichen Thatgröße, sondern ...res **zeitgeschichtlichen Wertes**, ihres Entwickelungswertes ist. ...hat auch die **deutsche Reformation** mit einem höchst persön...ten religiösen **Erlebnis begonnen**; aber indem dieses Erlebnis, ...sich **mit allen seinen Konsequenzen** durchzusetzen, gezwungen ...rde, **mit allen fortschrittlichen Mächten** des Zeitalters, mit ...en bereitliegenden **Motiven** der Opposition sich zu verbinden, ...ihm die aktive seelische Kraft seines gewaltigen Trägers aller...ings **auch in diesen Verbindungen** nicht verloren gegangen, ...er es **hat zugleich einen viel reicheren Inhalt**, es hat Ten...nzen, Stimmungen, Ideen und Ziele in sich aufgenommen, ...**ihm nicht unmittelbar aus der anstoßgebenden Persönlichkeit zugekommen sind, sondern aus den Zu...ständen des Volkslebens, innerhalb deren diese Per...önlichkeit ihr Erlebnis geltend zu machen hatte.** Es ...darum **völlig falsch**, von einem geteilten Luther zu reden. ...er **Mann war vielmehr** so durchaus aus Einem Stück, in seinem ...ken, **Empfinden und Handeln** so einheitlich und folgerichtig, daß ...ihn eines **Abfalls** von sich selbst niemals hätte zeihen sollen. ...zieht in der **Entwickelung** seiner Anschauungen keinen Bruch ...keine **Umkehr**, ja nicht einmal — was viele ihm mindestens ...Vorwurf **zu machen** geneigt sind — eine plötzlich auftretende ...zunehmende **Verhärtung** zur Einseitigkeit. Denn wir haben ...deutlich genug **beobachten** können, daß eben in der hartnäckigen ...nigkeit, **die diesen** großen Willens- und Affektmenschen nicht erst ...späteren **Jahren**, sondern von Anfang an besaß, seine aller...tiefste **Stärke lag**, daß nur mit dieser unerschütterlichen Ein...seitigkeit **die alte romanistische Kultur** besiegt und der protestan...mus **die Bahn freigemacht** werden konnte, weil sie haarscharf ...einzigen **Punkt traf**, an dem damals durchgebrochen werden ...te, **und der deshalb** auch alle fortschrittlichen Richtungen ...Kräfte **mit unwiderstehlicher Anziehung** um sich versammelte. ...**überwältigende** Zuströmen unerwarteter Hilfsmächte, für ...**eine göttliche** Bewährung seiner heiligen Sache, trieb die

produktive Schwungkraft seines Wesens auf eine überraschende Höhe: Alles was an Bildungs- und Anschauungselementen, an Willensimpulsen und Lebensgefühlen in ihm vorhanden war, geriet in mitschwingende Bewegung, vereinigte und befruchtete sich wechselseitig in schöpferischem Ausgleich, und aus diesem Chaos wogender Stimmungen und arbeitender Assoziationen tauchten schließlich die großen Umrisse einer neuen Gesellschaftsordnung empor, prophetische Ahnungen, die ihrem Jahrhundert weit vorauseilten, vermengt mit einer drängenden Fülle praktischer Ratschläge, ideale Forderungen, von denen nur ein Teil, die Emanzipation von Rom, der Verwirklichung nahe schien, der größere und schwerere Teil aber, die soziale Reform auf Grund des von Luther entdeckten evangelischen Geistes, die Erschaffung der christlichen Gesellschaft, einer noch nicht absehbaren Zukunft vorbehalten bleiben mußte. Es lassen sich nicht nur geniale Individuen nennen, deren Erstlingsoffenbarungen den Ertrag ihres ganzen Lebens schon vorauszunehmen scheinen, auch im Verlaufe der Gesamtgeschichte begegnen solche Höhepunkte schöpferischen Lebensgefühls von einer Kraft des Zutrauens, als sollten auf einmal alle Aufgaben der Zukunft mit einem einzigen Riesenanlauf wirklich gemacht werden. Aber der Glaube, daß Ideen, mögen sie noch so adelig und verehrungswürdig sein, sich unmittelbar ins Leben übersetzen ließen, hat noch immer getrogen, nicht in verwegenen Sprüngen, sondern Schritt auf Schritt will die Welt der Menschen wie der Dinge geführt sein. Nichts bezeugt die Größe von Luthers religiöser Konzeption deutlicher als daß sie wider alles anfängliche Erwarten ganz von selbst in das Zentrum aller Zeitbewegungen gehoben wurde. Luther selbst geriet dabei in die ernstliche Gefahr, den eigenen Schwerpunkt zu verlieren, aber er erwehrte sich ihrer mit heroischer Anstrengung und blieb aufrecht stehen auf seinem eigensten Besitz dem Glaubensgrunde. Um sein religiöses Zentrum hatte sich Alles enthusiastisch zusammengeschlossen, was von geistigen Mächten lebendig war, eine schrankenlose Herrschaftswürde schien ihm zugewachsen. Dennoch berauschte sie ihn nicht, Alles ging

durch seine Seele hindurch, aber es nahm ihn nicht gefangen. Und so ist es denn gekommen, daß er in den großen Katastrophen, die hereinbrachen, sich nicht verlor, sich keiner Losung verkaufte, keinem irdischen Zweckgedanken hingab, sondern seiner grandiosen Einseitigkeit treu blieb: nicht dem Fleisch zu dienen, sondern dem Geist, nicht die Leiber zu regieren, sondern die Seelen, nicht ein sozialer Emanzipationskämpfer zu werden, sondern ein Erlöser des Gewissens, nicht ein Führer der Volksfreiheit, sondern der starke Erhalter des Evangeliums, des heiligen Geistes der Liebe, der Frömmigkeit und der Glaubensstärke: so ist Luther der Stammvater jenes im Glauben an das Unsichtbare festverankerten deutschen Idealismus geworden, der auch die furchtbarsten Prüfungen der kommenden Jahrhunderte unbesieglich überdauerte und in seinem von allen späteren Erschütterungen unbeirrten Ausbau der inneren Welt das Bewundernswürdigste geleistet hat.

Merkwürdig früh, wie wir sahen, hat Luther diese seine Mission erkannt und ihren Verstrickungen mit rein weltlichen Anwendungen auf das Entschiedenste widerstrebt. Er ist niemals von sich selber „abgefallen", seine Natur war vielmehr die Stetigkeit, eine durch und durch konservative Bauernnatur. Daß er mit solcher Naturanlage dennoch in die Notlage gebracht wurde, sich vom Papsttum loszusagen, und damit ganz Deutschland in Aufruhr zu setzen, das ist Luthers Tragik gewesen, und er hätte über diese grausame Erfahrung nicht hinwegkommen können, wenn er nicht der Überzeugung gelebt hätte, daß er früher Rom das alte und echte Christliche, die verkannte und verdunkelte göttliche Wahrheit zu vertreten hatte. Damit stehen wir aber vor der stärksten Schranke, die dem Bewußtsein dieses Mannes gezogen war.

Luther hatte keine Ahnung davon, wie durchaus eigentümlich sein neues Verständnis des Christentums in Wirklichkeit war. Wir haben früher dargelegt, inwiefern es als ein genialer Ausdruck der religiösen Bedürfnisse seines besonderen Zeitalters gedeutet werden muß. An dieses erst uns Heutigen erkennbare

Verhältnis reichte aber seine Reflexion noch nicht heran; sie wußte vielmehr nur von einer Wiederherstellung des Urchristentums. Und diese sehr erklärliche Selbsttäuschung, welche aber ihm und allen seinen Anhängern als solche verborgen blieb, führte nur auf die einschränkenden Normen hin, welche der freien, sich selbst auslebenden schöpferischen Entfaltung der neuen religiösen Bewußtseinsstellung verhängnisvoll werden mußten. Nichts hat die Sache der Reformation tiefer geschädigt, nichts ihren herrlichen Aufschwung gründlicher gelähmt, als dieser Grundirrtum ihres führenden Geistes, für den aber dieser selbst unmöglich verantwortlich gemacht werden kann, denn wie hätte er ihn wohl entdecken und demgemäß berichtigen sollen? Allerdings die äußere Werkgerechtigkeit, das apostolische Armutsideal und die alttestamentliche Gesetzschwärmerei, diese kulturfeindlichen Doktrinen die so unsägliches Unheil gestiftet hatten, hatte ja Luthers tiefe rein geistige Erfassung des Glaubens, welche den religiösen Prozeß ganz in die unsichtbare Seele verlegte und als innere Wiedergeburt beschrieb, grundsätzlich abgethan: hierin offenbart sich die siegreiche Sicherheit seines Zeitinstinktes glänzend. Aber es erhob sich nunmehr die Frage, wo denn der freie Christenmensch, der durch den Glauben in der Welt Gottes Werk wirken und eine christliche Gesellschaft schaffen will, die unerläßlichen Anweisungen und Normen für solches Wirken zu suchen habe. Die Antwort hätte lauten müssen: eben in dieser seiner christlichen Freiheit selbst, die, gerade weil sie von durchaus geistiger Art ist, das Recht und die Pflicht hat, auch die soziale Ordnungen so zu gestalten, daß jeder Einzelne darin seines Glaubens thatsächlich leben kann, ohne die Freiheit seines Gewissens opfern und an Handlungen teilnehmen zu müssen, die ihr gefährlich oder geradezu entgegen sind. Das war auch durchaus Luthers eigenste Meinung. Indessen die Lösung dieses Problems einer christlichen Gesellschaftsreform hätte eine durchgreifende politische Gestaltungskraft, eine Reife des politischen Urteils, eine hochentwickelte Fähigkeit der Organisation voraus gesetzt, wie sie jenem Zeitalter noch fremd waren, denn wo

...lich die Erziehung gerade des politischen Denkens zurück-...blieben, wie sie in der Hauptsache in Utopien stecken geblieben ...ar, das haben wir wiederholt zu bemerken und zu erklären ...abt. Die Unsittlichkeit der hierarchisch-feudalistischen Gesell-...aftsordnung und des romanistischen Staatsmechanismus war ...ident, die demokratischen Neigungen zur Selbstorganisation der ...emeinden führten andererseits zu heillosen Differenzen, Willkür, ...onderbündelei und Gärungszuständen, deren Ende gar nicht ...wischen war. Woher waren also die Prinzipien der christlichen ...ellschaft zu entnehmen, wenn man nicht die Fähigkeit hatte, ...e aus den Bedürfnissen und Erfahrungen der Zeit heraus selber ...u schaffen? Es war keine andere Antwort möglich als: aus ...m Worte Gottes. Die von hier drohende Gefahr, daß man ...rlich wiederum in die überwundene doktrinäre Gesetzlichkeit ...s Biblicismus zurückgeworfen werden mußte, hat Luther im ...mpfe mit den Schwarmgeistern bewundernswert richtig erkannt ...d mit aller Kraft aus seinem starken Zeitgefühl heraus ab-...ehrt, indem er zugleich das göttliche Recht der bestehenden ...nungen, der Obrigkeit und des Amtes behauptete; dennoch ...t er diese Gefahr nicht völlig bannen können, sondern er ...ß ihr, ohne es zu wollen, eine Thüre offen lassen, weil er ...m noch nicht zu der Einsicht durchdringen konnte, daß seine ...e Frömmigkeitsstellung und das Urchristentum ihrem innersten ...en und ihren historischen Voraussetzungen nach unvergleichbare ...ßen waren und deshalb auch der urchristlichen Überlieferung ...e für die Bedürfnisse der gegenwärtigen Gesellschaft brauch-...n Realprinzipien entnommen werden konnten. Überall ...ten uns im weiteren Verlaufe die verhängnisvollen Folgen ...s seines fundamentalen Irrtums begegnen: in seinen theo-...schen und philosophischen, seinen politischen und ökonomischen, ...n rechtlichen und pädagogischen Anschauungen werden wir sie ...derfinden. An die Stelle der christlichen Freiheit, die von ...m Evangelium nur ihre religiös-sittliche Lebensstärkung, ihre ...e Orientierung und ihre höchsten Zweckbestimmungen nicht ...e äußere, sichtbare Welt der Dinge, sondern für die innere,

unsichtbare Welt des Gemütes zu empfangen hatte, trat di äußerliche, dingliche Autorität des Schriftworts selbst mit den Anspruch, auch für die notwendigen Regelungen der Gegenwar die zureichenden Normen zu enthalten.

Die Gründe, die uns das unaufhaltsame Erlahmen de unter den höchsten Verheißungen begonnenen Reformations bewegung verständlich machen, sind also nicht allein in der eigen tümlichen Beschaffenheit der äußeren Reichs-, Territorial- und Gesellschaftszustände zu suchen, sondern zum anderen Teile i dem Reformator selbst, aber nicht etwa, wie man behauptet ha in einem Luther, der sich selbst und seinen größten Gedanke untreu geworden wäre, sondern in dem Luther, wie er von An fang an gewesen ist, in dem vermeintlichen Erneuerer des Ur christentums, der seinen hinreißenden Ideen von der christliche Freiheit und von der sozialen Mission des Glaubens durch ein freilich notgedrungene Überschätzung der Schriftnorm die schöpferische Kräfte unwissentlich unterbunden hat.

Zu verwandten Betrachtungen führt auch ein vergleichende Blick auf die zweite große Reformbewegung der Zeit, die nebe der Lutherschen wie ihre Ergänzung einherging, und dere treibende Kraft der Schweizer Ulrich Zwingli war. Nur an deutungsweise ist bisher von ihr die Rede gewesen; in der Zusammenhange aber, in den unsere Darstellung nunmehr ein tritt, ist eine eingehendere Darlegung ihrer Ziele nicht zu entbehren und wir gewinnen damit zugleich den unerläßlichen Hintergrund ohne den die denkwürdigen persönlichen Beziehungen der beide Männer und der eigentümliche Gang, den die Reformation i den nächsten Jahren genommen hat, psychologisch nicht befriedigen erklärt werden könnten.

II. Luther und Zwingli.

Ein Christ ist, wer Gott allein vertraut, sich nach seinem Beispiel formiert, täglich stirbt, täglich Verleugnung übt, nur darauf gerichtet ist, nichts zuzulassen, was seinen Gott beleidigen könnte. Ein Kampf ist das christliche Leben.
Zwingli.

Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit!
Luther.

Zwingli war nur wenige Wochen jünger als Luther; wie dieser, wie zahlreiche Humanisten, Schriftsteller und Prediger der Zeit war auch er ein Bauernkind. Am Neujahrstage 1484 war er in dem Toggenburgischen Alpendorfe Wildhaus zur Welt gekommen. Sein Vater war der Ammann der Gemeinde und gehörte einer alten, hochgeachteten Familie an, seine Mutter hatte geistliche Verwandte, drei Söhne des Hauses wählten den geistlichen Beruf, und des Vaters Bruder, Bartholomäus, war 1484—87 Pfarrer in Wildhaus, dann Dekan in Wesen am Walensee. Aus der ernst stimmenden, trotzig in den Himmel ragenden Hochlandschaft seiner Bergheimat stammt der herbe, heroische Grundton in der Seele Zwinglis, sein kräftiges Gefühl von der Allwirksamkeit des unendlichen Gottes und der rechtlose Freiheitssinn, der ihn erfüllte. Aus dem Elternhause empfing er die ehrliche, rechtschaffene, geradeaus gehende Tüchtigkeit, den früh entwickelten Sinn für Wohlstand und Ordnung, für einfache, klare Verhältnisse, den energischen Patriotismus und die patriarchalische Lebenshaltung, die Hochschätzung der strengen häuslichen Zucht und den Respekt vor dem Ernst und der Würde der Arbeit. Hier umgab ihn die Atmosphäre jener wesentlich moralistischen Laienreligion, wie wir sie ähnlich bei Luthers Eltern wahrgenommen haben, und wie sie etwa Pamphilus Gengenbach idealisierend wiedergiebt, wenn er von seinen Landsleuten rühmt: „waren from biderb Leut, Viel Berg und Thal und sie gereut, Deß thäten sie sich nähren. Kein Untreu, Hoffart war in ihn Und dienten Gott dem Herren. Brüderliche Treu war unter ihn, In ganzer Einfalt zogens hin Und hatten

Gott im Herzen.“ Auch hier hatte das sittliche Selbstbewußtsein von den Fesseln der Askese sich freigemacht, die Ehre der weltlichen Stände und des gemeinnützigen Handelns in Beruf und Amt wurde energisch betont. „Gott hat uns darum nicht geschaffen, Daß wir Mönche werden oder Pfaffen Und zumal, daß wir uns sollten entschlagen Der Welt! . . . Es ist Gottes Wille und Meinung nicht, Daß man der Welt so thue Verzicht Und auf sich ganz allein hab Acht“, schrieb der damals hochgepriesene Sebastian Brant. Mit dieser hohen Wertschätzung des praktischen Christentums vertrug sich wohl ein sehr reger kirchlicher Sinn, aber keineswegs eine unbedingte Anerkennung der Kirche als hierarchischer Anstalt; vielmehr wurzelte die Überzeugung von der strengen Scheidung geistlicher und weltlicher Befugnisse in der Schweiz besonders fest, und die sehr ungeistlichen Herrschaftsgelüste des St. Galler Abtes Ulrich Rösch, die selbst zu bewaffneten Gewaltthätigkeiten greifen konnten, waren geeignet, die entschiedene Abneigung gegen das hierarchische System in Zwinglis Heimat gründlich zu verstärken. Auch die Mönchere betrachtete der alte Ammann Zwingli mit Widerwillen und, von seinem geistlichen Bruder unterstützt, wehrte er sich, wie Luthers Vater, sehr nachdrücklich, als man seinen Sohn Ulrich in ein Kloster zu ziehen suchte. An seinem wackeren Oheim Bartholomäus, der seine Erziehung in die Hand nahm, gewann Zwingli eine vortreffliche Leitung seines Studienganges und seiner Charakterbildung. Ihm hatte er es vornehmlich zu danken, daß er zunächst in der Schule zu Wesen, dann in Basel und Bern einen gründlichen Unterricht durchmachen durfte, der ihn in ausgezeichneter Weise in die Kenntnis des Altertums einführte, ihn mit der neuen humanistischen Stimmung erfüllte, wie sie Luthern zeitlebens fremd geblieben ist, seine Stilbildung und Disputierkunst erfolgreich förderte und auch seine hervorragende musikalische Begabung über das durchschnittliche Leistungsmaß beträchtlich hinaushob. Im Sommer 1500 bezog er die Universität Wien, daran schlossen sich 1502 vier weitere Lehrjahre in Basel, wo er 1504 Baccalaureus, 1506 Magister wurde.

In dem Wiener Humanistenkreise, der sich um Celtis und Cuspinian sammelte, lernte Zwingli den Wert der klassischen Studien für das Leben schätzen, den außerordentlichen Zuwachs nicht nur an formal-ästhetischen Elementen, sondern vor Allem an sachlichem Wissen, an realen Erkenntnissen, Lebenserfahrungen und praktisch sittlichen Antrieben, der dem Bildungshorizont jener von der Scholastik längst übersättigten Zeit eine so verheißungsreiche Ausdehnung eröffnete. In den antiken Quellen fand er eine von kirchlichen Wertbestimmungen unbeeinflußte, lediglich in den natürlichen Beziehungen von Mensch zu Mensch gegründete Religiosität, Sittlichkeit, Staats- und Gesellschaftslehre, hier erkannte er die grundlegende Wichtigkeit einer ausgebreiteten Geschichtskunde, nicht zum Mindesten der vaterländischen, hier erwarb er sich das lebhafte und weitsichtige Interesse an den Naturwissenschaften und der Mathematik, an geographischen, astronomischen, nationalökonomischen, medizinischen Fragen, dem er immer treu geblieben ist, hier endlich sah er sich angeleitet, das „Christentum vor Christus" zu suchen, die Offenbarung der Einen göttlichen Wahrheit auch in den Erleuchtungen des heidnisch-klassischen Geistes, die er nicht, wie Luther, mit den Augen eines Augustin ansah, sondern mit dem toleranten Weitblick des Weltmanns, der für die ewigen Wahrheiten des Sittlich-Guten, des Großen und des Erhabenen keine zeitlichen Schranken anerkennt und sich mit allen Heroen des Gedankens und der That, gleichviel wo und wann sie gelebt haben mögen, in einer idealen Einheit fühlt.

Im Umgang mit dem tiefgelehrten, wiewohl als Schriftsteller kaum hervorgetretenen Basler Theologen Thomas Wyttenbach, einem Schüler der Tübinger Schrifttheologie, in dem die scholastische und die humanistische Bildung noch ohne Kampf neben einander lagen, unter dem Eindruck litterarischer Erscheinungen von der Richtung des vielbegehrten Surgantschen Handbuchs und im Austausch mit begabten Studiengenossen wie Leo Jud, vielleicht auch schon gelegentlich mit Capito und Pellican, geriet Zwingli in Basel mehr und mehr

unter den Einfluß jener starken Zeitströmung, die unter Bekämpfung der Scholastik und alles Menschenwerks und Menschengebotes in der Kirche die Frömmigkeit durch den Rückgang auf die Quellen des apostolischen Zeitalters zu erneuern und die Heilslehre mit Hilfe der Patristik und einer methodischen Bibelexegese auf eine gereinigte Theologie zu gründen strebte. Ende 1506 als Pfarrer nach Glarus in einen öffentlichen Wirkungskreis berufen, machte Zwingli sich zur Aufgabe, den gesamten Ertrag seiner eifrig fortgesetzten humanistischen Studien bei der Predigt und Auslegung des biblischen Wortes in Fluß zu bringen; er wurde ein begeisterter Jünger des Erasmus, mit dem ihn seit dem Frühjahr 1515 auch persönliche Beziehungen verbanden, er studierte mit großem Gewinn die religionsphilosophischen Schriften des älteren und jüngeren Pico und die Bibelkommentare des Faber Stapulensis, er arbeitete die Kirchenväter, obenan Augustin, durch, er vertiefte sich in das kanonische Recht, in die Kirchen- und Ketzergeschichte und eignete sich vor Allem die heilige Schrift mit so eindringendem Fleiße an, daß er sie zum großen Teile, ähnlich wie Luther, wörtlich im Gedächtnis trug. Bei allem Ernst der Gelehrsamkeit war er aber ein Mann der Geselligkeit und des Volkes, der an allen öffentlichen Lebensfragen den regsten Anteil nahm, im ungezwungenen Verkehr mit allen Menschenklassen sich ein stattliches Kapital gesunder Weltanschauung zu erwerben wußte und in der sittlichen Beratung seiner Gemeinde seinen wichtigsten Beruf erkannte; daher bekämpfte er die entwürdigenden Söldnerdienste und Pensionsbezüge seiner Landsleute, die sich fremden Fahnen verkauften und dadurch unter Umständen genötigt wurden, gegen ihre eigenen Brüder zu kämpfen, er bekämpfte sie im Namen der Freiheit und der sittlichen Würde. Wenn er Kriegsdienste für den Papst, von dem er übrigens eine Zeit lang selbst ein Jahrgeld empfing, als christliche Pflicht gelten ließ und 1513 und 1515 als Feldprediger nach Oberitalien mitzog, wobei er freilich die päpstliche Politik auch in einem anderen Lichte ansehen lernte, so hat er doch gegen die entsittlichenden Wirkungen der franzö-

sischen Bestechungen und die übel berüchtigte Käuflichkeit der Schweizer Truppen den mannhaftesten und wirksamsten Protest erhoben. Dies brachte ihn aber mit der französischen Partei in Glarus in schwere Konflikte, so daß er sich gezwungen sah, im Herbst 1516 sein Pfarramt einem Vikar zu übergeben und auf zwei Jahre als Leutpriester nach Einsiedeln zu entweichen.

Nirgends wohl hätte ihm die Korruption der Kirche erschreckender unter die Augen treten können, als in diesem weithin berühmten, von fremden Pilgerscharen wimmelnden Gnadenorte. Die heidnische Abgötterei des Heiligendienstes, die naturalistische Wundersucht, der massivste Aberglaube, die heuchlerischste Werkgerechtigkeit, der Ablaßschacher, die religiöse Magie und als die Krönung von alledem der frivolste Weltsinn, Herzenskälte, sittliche Gleichgiltigkeit, Freigeisterei und Nihilismus gaben ihm eine drastische exemplarische Anschauung davon, wie unendlich weit das römische Kirchentum von seiner apostolischen Grundlage abgekommen war. Laut erhob er seine Stimme, er wollte dieser Entartung sich entgegenwerfen, er wollte die evangelische Wahrheit, wie sie in der Schrift enthalten ist, in die Herzen predigen, auf daß sie wieder Christum erkennen lernen, der uns gesandt ward, den Willen des Vaters zu offenbaren, auf daß sie lernen, die Welt mit ihrer Ehre und ihren äußeren Gütern zu verachten, das Himmelreich zu suchen und in Liebe und brüderlicher Einmacht nach Christi göttlichem Vorbilde zu leben: nur in der steten Nachfolge Christi kann die Vergebung der Sünden gesucht und der Wille des Herrn erfüllt werden. Zwingli bewegte sich damit durchaus in dem Gedankenkreis des Erasmus: das Christentum ist sittliche Nachfolge Christi, in Christo erscheint uns der wahre Wille Gottes, der in der Kirche durch Aberglaube und Menschensatzung verfälscht ist, in ihm allein ist das Heil zu suchen, es ruht nicht in der Befolgung des äußeren Gesetzes, sondern in Weltverleugnung, Nächstenliebe und brüderlicher Arbeit. Und wie Erasmus, so glaubte auch Zwingli noch an die Möglichkeit einer langsamen Umbildung und Reinigung der Kirche von oben her durch ihre berufenen Organe, die sich der Macht

der religiösen Aufklärung nicht für die Dauer würden verschließen können. Immer schärfer wurde sein Gegensatz zur scholastischen Theologie und zum Werkapparat der Kirche, aber auch die Kirchenväter las er jetzt mit erhöhter Kritik, entdeckte Widersprüche und Irrtümer in ihnen, fand, daß die griechischen der Lehre Christi näher stünden als die lateinischen, und erkannte, daß das Papsttum eines Tages werde fallen müssen, weil es in der Schrift einen schlechten Grund habe. Rasch verbreitete sich der Ruf seiner außerordentlichen Beredsamkeit, die in ihrer unerschrockenen Wahrhaftigkeit, ihrer einleuchtenden Klarheit, ihrer würdevollen prophetischen Haltung, unterstützt von einer nicht starken, aber merkwürdig eindringlichen Stimme, einer wohlgebauten Gestalt und einem lebhaften Temperament, jene siegreiche Überzeugungskraft ausstrahlte, welche unmittelbar von Person zu Person geht. Zu ihrer vollen Entfaltung kamen diese Gaben auf dem Boden Zürichs, wohin Zwingli im Dezember 1518 als Leutpriester am Großmünster berufen wurde.

Zürich war die wohlhabendste und die angesehenste Stadt der Schweiz, der wichtigste Vorort für die eidgenössischen Tagsatzungen und hierdurch, wie infolge seines lebhaften Handels und seiner geographischen Lage ein Mittelpunkt des Fremdenverkehrs. Vermöge der Gunst dieser Lage von auswärtigen Mächten stets umworben, durch den fortgesetzten Zufluß aller Arten von Ausländerei und die lockenden Gelegenheiten zur Ausbeutung fremder Geldquellen zu einer gewinnsüchtigen Nützlichkeitspolitik und sittlicher Lahrheit förmlich angeleitet, wies das Schweizervolk schon damals Charakterzüge auf, die von den Zeitgenossen übel vermerkt, und unter denen der Hochmut, die Habsucht und der Eigennutz obenan genannt wurden. Zürich war beinahe die einzige Stadt der Schweiz, wo bereits vor Zwingli eine rührige Partei das Verbot der ausländischen Pensionsbezüge durchgesetzt hatte und die Unabhängigkeit der Stadt von allen fremden Eingriffen sowie eine Reform des sittlichen Lebens anzubahnen bemüht war. Nach allen Seiten suchte die thatkräftige städtische Obrigkeit sich Raum zu machen: den beiden ältesten kirchlichen Stiftungen

der Stadt, dem Chorherren- und dem Frauenstift, hatte sie allmählich alle wichtigen weltlichen Gerechtsame entwunden, dem Bischof von Konstanz gegenüber sich eine so unabhängige Stellung erobert, daß sie auch die kirchlichen Angelegenheiten im Grunde schon selbständig ordnete, den landsässigen Adel hatte sie überwältigt oder ausgekauft, wodurch sie auch die umliegende Landschaft in ihre Gewalt bekam, und nicht nur gegen Frankreich, selbst gegen das Papsttum, mit dessen Doppelzüngigkeiten und Treulosigkeiten man üble Erfahrungen gemacht hatte, war in Zürich schon eine beträchtliche politische Opposition vorhanden, der eigentlich nur noch die entscheidende Legitimation, die ideellen Rechtstitel fehlten, um bis zur vollen Emanzipation des Züricher Staatskirchentums durchzudringen. Diese religiösen Rechtstitel zur Geltung zu bringen, sollte eben Zwinglis Aufgabe werden. Die furchtbare Epidemie des Jahres 1519, die auch ihn hart an den Rand des Grabes führte, gab ihm den Anlaß zu jener ernsthaften Selbstprüfung, deren Ausdruck seine Pestgedichte geworden sind: Christus hat den Tod und die Sünde überwunden, an ihm weiß auch er sich geborgen wider alle Anfechtung, auch an ihm, dem Genesenen, wolle Gott den Funken der Sünde auslöschen machen, daß er ein Gefäß seiner Gnade werde, seinen Willen erfülle und seine Ehre verkünde.

Zu dieser Verinnerlichung seiner religiösen Erfahrungen trat aber nun ein Entscheidendes hinzu: der hinreißende Eindruck von Luthers Heldenkampf gegen Rom, dem Zwingli mit einer ausgesprochenen Bewunderung folgte. Luthers Schriften waren seit dem Herbst 1518 in der Schweiz in zahlreichen Nachdrucken verbreitet und hatten alsbald eine mächtige Bewegung erweckt. Zwingli und seine humanistischen Freunde verschlangen diese Schriften, der Ton in seinen Briefen wurde kühner, aggressiver, selbstgewisser, gehobener und erstarkt durch die Fülle von Lebensmomenten, die von Luthers gewaltiger Erscheinung ausströmten. Mit Enthusiasmus machte er die Sache Luthers zu der seinigen, die päpstliche Bannbulle gegen Luther wurde auf sein Betreiben in Zürich nicht veröffentlicht, er selbst leistete auf sein päpstliches

Jahrgeld Verzicht. Wenn er früher noch mit Erasmus an eine Reformation auf dem Wege friedlicher Vereinbarungen geglaubt hatte, so ging es ihm jetzt in unwidersprechlicher Klarheit auf, daß die Zeit den Kampf brauchte, daß dieser Kampf eine Pflicht sei, und daß auch er dem Bannfluch unentrinnbar verfallen werde. Durch die tiefsinnige Wucht des Lutherschen Paulinismus fand er sich aus der optimistischen Sphäre der ethischen Christologie des Erasmus hinausgedrängt, auch ihn erfaßte jetzt die überwältigende Größe des Gedankens, daß der Mensch keine eigene Gerechtigkeit erwerben könne, daß er ohnmächtig sei, seinen Frieden mit Gott zu machen, daß Gott allein in ihm sein Werk wirke, daß der menschliche Wille unfrei sei, daß erst in dieser grandiosen Antithese von der radikalen Ursünde der Kreatur und der inneren Wiedergeburt durch die göttliche Gnade das Verständnis des Christentums als der Erlösungsreligion wirklich gefunden sei. Zwingli war bis dahin durchaus Humanist gewesen, freilich von herberer Wahrheitsliebe, von strengeren sittlichen Anschauungen, von tieferen religiösen Bedürfnissen und praktischeren Willenstendenzen als die Mehrzahl seiner humanistischen Genossen; aber weil er viel mehr in der äußeren, als in der inneren Welt lebte, viel mehr von der dinglichen Anschauung, als von den Erfahrungen des Gemütes ausging, viel mehr an die Menschen als an den Menschen dachte, so lebte auch in ihm nicht jene spontane Fülle seelischer Elementarmächte, die den selbstherrlichen Schöpfer neuer unsichtbarer Werte von dem verstandesklaren Umgestalter sichtbarer Ordnungen durchgreifend unterscheidet. Zwingli ist erst dadurch zum religiösen Reformator geworden, daß er Luther in sich aufnahm, eine produktive Kraft also, die zu erzeugen er selbst unfähig gewesen wäre, die er aber, da sie einmal da war, mit ganzer Seele ergriff und in der Folgenreihe ihrer Wirkungen weit sicherer berechnete, als Luther selbst. Dennoch oder gerade deshalb hat Zwingli seine Unabhängigkeit von Luther immer sehr scharf betont: der Typus ihrer Individualität, ihrer Gesamtbildung und demgemäß auch ihrer Theologie und ihrer kirchlichen Anschauungen war von dem des anderen so grund-

verschieden, ja so auf wechselseitige Ergänzung angelegt, daß er beinahe dazu nötigte, die beiden Reformationsbewegungen auch aus völlig getrennten Wurzeln herzuleiten und die schweizerische auch ihrem Ursprunge nach in einer Weise als selbständig darzustellen, die dem wirklichen Sachverhalt nicht ganz entsprach.

Luthers Religiosität war von durchaus individualistischem, Zwinglis von sozialistischem Typus. In beiden war es die Entschiedenheit des Zeitbewußtseins, welche auf eine Umbildung der überlieferten religiösen Ordnungen, auf die Entdeckung neuer religiöser Werte, die den Bedürfnissen des souveränen Persönlichkeitsstandes der Epoche Genüge thun könnten, gebieterisch hindrängte, und welche ferner diese neuen Werte durch Wiederanknüpfung an das apostolische Zeitalter zu gewinnen suchte. Aber wenn Luthers Ausgangspunkt die Not der ringenden Seele war, die zu ihrem Gott zu gelangen verzweifelt, so war Zwinglis Ausgangspunkt der Konflikt der aufgeklärten Vernunft und des sittlichen Selbstgefühls mit der Verfälschung des göttlichen Willens in der Kirche und mit dem dinglich-magischen Aberglauben ihres heidnisch-jüdischen Gesetz- und Werkdienstes. Luther war durchaus naiv und konservativ, der Kirche leidenschaftlich ergeben, ohne zu bemerken, in einem wie tiefen Widerspruch mit ihr er sich wirklich befand; Zwingli war durchaus kritisch und fortschrittlich gestimmt, und als Humanist maß er die Erscheinung der Kirche von Anfang an mit vollem wissenschaftlichen Bewußtsein an ihrer ursprünglichen biblischen Norm. Luthers Befreiungsthat brach spontan aus der Tiefe eines empörten Gewissens hervor, das sich in seinem heiligsten Rechte, der Versöhnung mit Gott, durch die Kirche verkürzt fand; Schritt für Schritt rang er sich los, und, in seinen jeweiligen Erlebnissen völlig befangen, durchdrang sein Blick immer nur das Nächstliegende, mit dem er zunächst zu kämpfen hatte. Zwinglis reformatorische Arbeit wurzelte dagegen in der umfassenden Gesamtanschauung von einer dem Urbild entfremdeten, durch Menschensatzungen und Mißbräuche entstellten Kirche, die ihm als solche ein Ärgernis für den Intellekt und eine Verletzung der sittlichen Menschenwürde

war. Und so sah er den notwendigen Bruch mit Rom weit sicherer voraus, blickte in den Einzelheiten viel weiter, als Luther, bemerkte z. B. mit Unwillen, daß Luther an den Lehren vom Fegefeuer, von der Fürbitte der Heiligen, von der Notwendigkeit der priesterlichen Absolution u. a. noch zu einer Zeit festhalten konnte, wo ihm die Unhaltbarkeit dieser Lehren doch eigentlich längst hätte klar sein müssen, hegte auch über die Schlüsselgewalt der Kirche und die Bedeutung der Sakramente schon frühzeitig weit freiere Anschauungen und empfand viel weniger Respekt als Luther vor der kirchlichen Überlieferung: Luther wollte alles dulden, wenn es nur dem Worte Gottes nicht widerstritt, Zwingli aber alles abthun, was aus der Schrift sich nicht unzweideutig begründen ließ. An allen Offenbarungen Luthers haftete jene starke Farbe des Affekts, die jedem augenblicklich verriet, wo ihre Quellen zu suchen waren, durch seine Schriften ging noch der Sturm des Gemütes hindurch, aus dem sie geboren waren. Bei Zwingli herrschte dagegen eine beinahe objektive Klarheit und Umsicht des Urteilens und des Planens vor; übersinnliche Erfahrungen, Bekehrungen und Seelenkämpfe blieben seiner merkwürdig sicheren, heiteren, harmonischen und nüchternen Natur fremd, er hatte weder die Gesetzesangst noch das tiefe Sündengefühl des norddeutschen Mönchs durchgekostet, dafür war er zu sehr Weltkind und Humanist, aber eben deshalb hatte er vor Luther auch ein sehr scharfsichtiges Verständnis für die Bedürfnisse der Gesellschaft und den Zusammenhang der kirchlichen mit den praktischen Lebensfragen voraus. Bei Luther trat, wie wir gesehen haben, die nationale Idee erst nachträglich als eine verstärkende Hilfskraft zu seiner religiösen Position hinzu, bei Zwingli war von Anfang an der religiöse und der patriotische Reformtrieb in einer organischen Einheit vorhanden. In der wahrhaft weisen und schöpferischen Art, wie er das Evangelium und das Sittengesetz, den in Christo offenbarten Willen Gottes und das bei den alten Klassikern entdeckte natürliche moralische Bewußtsein, die Aufgaben der Kirche und der menschlichen Lebensgemeinschaft zu vermitteln strebte, das Evangelium als

eine umgestaltende soziale Lebenskraft verstand und damit die politische Gemeinde thatsächlich zur Kirche, d. h. zu einem von Gott regierten Gesellschaftsorganismus machte, darin war er Luther unbedingt überlegen. Bei Luther überwog das religiöse Pathos, bei Zwingli das ethische und politische; Luther war und blieb der Mönch, Zwingli war ein geborener Staatsmann. Luther schuf den Protestantismus, Zwingli wurde dessen größter praktischer Anwalt. Luthers Entwickelung drängte zumeist auf eine Reinigung der Lehre hin, an die die Erneuerung des sittlichen Lebens von selbst sich anschließen sollte, Zwingli nahm diese Verbesserung des Lebens unmittelbar in Angriff, während der Eifer für die Lehre ihm erst in zweiter Linie stand. Luther war reichstreu und trug sich lange mit der Illusion, daß die Reformation zur Reichssache werden möchte, Zwingli dagegen, der republikanische Schweizer, hatte mit dem Kaisertum keine Fühlung mehr, weshalb es ihm auch nicht zur Hemmung zu werden brauchte. Damit hing es zusammen, daß die deutsche Reformation mit höchst weitgreifenden Verheißungen begann, um dann in wenigen Jahren zu einer Territorialangelegenheit einzuschrumpfen, während die schweizerische gerade mit einem territorialen Vorgang begann, um allmählich ein immer größeres Terrain zu gewinnen. Luthers Kampf setzte eine ganze Welt in Bewegung und führte zu einem erschütternden Aufeinanderstoßen der höchsten geistigen Kräfte der Zeit, an dem alle Gesellschaftsschichten ihren Anteil hatten; Zwingli ging schrittweise vor in seinem bescheidenen heimatlichen Kreise, riß die Stadt Zürich von dem Bistum Konstanz los und verfolgte von Anbeginn neben und mit den religiösen auch sittliche, politische und wirtschaftliche Zwecke.

Der eigenartige Freimut seiner Predigt hatte Zwingli mancherlei Feinde erweckt. Seit seinem Eintritt in Zürich hatte er das hergebrachte Perikopensystem zu Gunsten einer zusammenhängenden Schrifterklärung aufgegeben und statt der vorgeschriebenen Texte die Bücher des Neuen Testaments der Reihe nach auszulegen begonnen, eine unerhörte Neuerung, die Be-

wunderung und Nachfolge, aber auch spöttische Verurteilung fand. Nicht nur die schlichte und ergreifende Art, wie er die Herzen zum Evangelium von Gottes Gnade in Christo hinzuleiten wußte, lieh seinen Kanzelreden die ungewöhnliche Wirkungskraft, sondern noch mehr die unerbittliche Schärfe, mit der er den modischen Lastern entgegentrat, dem Müßiggang, der Schwelgerei, dem Kleiderluxus, der Verschwendung, der Habsucht, dem Empfangen fremder Jahrgelder, dem Kriegsdienste als Gewerbe u. s. w. Von Anfang an erkannte er in diesen sozialpädagogischen Rügen und Mahnungen eine unerläßliche Aufgabe für den christlichen Prediger, haben doch auch die alttestamentlichen Propheten und der Herr Christus die öffentlichen Laster aufgedeckt und gestraft. Den breitesten Raum in dieser Polemik nahmen aber doch die kirchlichen Mißstände ein: der entartete Klerus, das faule Mönchtum, der Aberglaube, der Heiligenkult, der Ablaß, die scholastische Theologie, die Liturgie, die Legenden, die Lehre vom Fegefeuer und von den überschüssigen Verdiensten, die Autoritätsansprüche des Papsttums. In der bürgerlichen Armenordnung vom September 1520 ist der erste Niederschlag der sozialen Anregungen der Zwinglischen Predigt zu erkennen; auch der erste offene Konflikt, in den Zwingli in Zürich verwickelt wurde, war verwandten Charakters: er bestritt, daß die Entrichtung des kirchlichen Zehnten im göttlichen Recht begründet sei. Sein fortgesetztes Eifern gegen die französischen und päpstlichen Felddienstwerbungen hielt ihn im Mittelpunkte der politischen Streitfragen, und das Mandat des Rates vom Januar 1522, welches alles Reislaufen ohne Unterschied verbot, konnte als ein Sieg der unermüdlichen Agitation des Münsterpredigers gelten. Die Spannung zwischen der Bürgerschaft und dem Konstanzer Bischof war durch diese Vorgänge erheblich verschärft worden, in den Fasten 1522 kam sie zu offenem Ausbruch durch demonstrative Übertretungen der kirchlichen Speiseverbote. Zwingli nahm die volle Verantwortung dafür auf sich, protestirte im Namen der christlichen Freiheit gegen die Menschensatzungen der Kirche und gab in seiner ersten Schrift, die er drucken ließ, „Von Erkiesen

und Freiheit der Speisen", zugleich die erste summarische Darlegung seiner reformatorischen Gedanken, die ihn mit Luther in voller Übereinstimmung zeigen. Dieser Schrift schloß sich im Sommer die Bittschrift an den Bischof um Aufhebung des Cölibates an, dem Zwingli gleichzeitig entsagt hatte, indem er sich mit Anna Reinhard vermählte, und die glänzend geschriebene Verteidigungsschrift „Archeteles", die die unbedingte und ausschließliche Autorität der Schrift siegreich verkündete: „Das Evangelium bedarf keines Papstes, keines Konzils, keiner kirchlichen Einheit, um als göttliche Wahrheit den Herzen gewiß zu werden. Wie könnte, was aus Gottes Mund hervorgegangen ist, eines menschlichen Wortes zur Stütze bedürfen? Lernt es endlich einmal, daß das Evangelium da ist, wo Gott durch seine Gnade einen Menschen ohne Verdienst würdigt, ihn zu erleuchten, zu sich zu ziehen, in seiner Gemeinschaft zu trösten und ihm Frieden und Freiheit von aller Befleckung der Sünde zu verleihen; wenn er in seinem Elend das fühlt, so kann er ja nicht anders, als sich freuen und ob der unerhörten Botschaft frohlocken und es inne werden, daß das Evangelium eine Kraft Gottes ist zur Seligkeit für alle, die daran glauben." „Ich werde alles an dem Prüfstein des Evangeliums und an dem Feuer des Apostels Paulus erforschen. Was damit übereinstimmt, werde ich festhalten, dagegen das ihm Widersprechende beseitigen trotz allem Geknirsche derer, die sich dadurch in ihrem Erwerb geschädigt sehen."

Im September 1522 gab Zwingli zwei Traktate heraus, in denen der rein geistige Charakter der protestantischen Religiosität, die Ausschließlichkeit des Heils in Christo und das Schriftprinzip meisterhaft dargelegt wurden: „Von der Klarheit und Gewißheit des Wortes Gottes" und „Von der reinen Magd Maria". Die Emanzipation vom Bischof, vom Papsttum, von der Lehrtradition der Kirche war fest und klar darin ausgesprochen. Erasmus freilich suchte ängstlich besorgt dem Konflikt, der nun auch in der Schweiz drohend heranrückte, durch Bitten und Mahnungen vorzubeugen, aber schon hatte Zwingli einen mächtigen

Anhang gefunden, schon war sein Ruf weit über Zürich hinausgedrungen: aus allen Teilen der Schweiz gingen ihm Ermunterungen, Glückwünsche und begeisterte Bezeugungen thätiger Teilnahme zu. Wie überall die Anregungen der Lutherschen Schriften mit denen der Zwinglischen Predigt sich kreuzten, so bezeichnete man auch die Anhänger Zwinglis schlechthin als Lutheraner, und Zwingli selbst gab dieser Auffassung Recht, indem er im Herbst anläßlich des Nürnberger Reichstages eine Flugschrift ausgehen ließ, „Ratschlag über die Botschaft des Papstes Hadrian an die Fürsten von Deutschland", in der er die päpstliche Lügenpolitik scharf beleuchtete und mannhaft davor warnte, Luther preiszugeben, denn an diesem Verfechter der evangelischen Wahrheit hänge Deutschlands Zukunft.

In Rom war man allen diesen Vorgängen aufmerksam gefolgt, beobachtete aber Zwingli gegenüber eine vorsichtige Zurückhaltung, trotz seines Verzichts auf die päpstliche Pension sogar eine entschieden wohlwollende Haltung, auch nachdem der mutwillige Bruch der Fastengebote schon zum offenen Konflikt mit dem Konstanzer Bischof geführt hatte. Man hatte aus den Erfahrungen, die man mit Luther gemacht hatte, Mancherlei gelernt, und da man theologische Fragen in Rom überhaupt nur politisch anzusehen gewöhnt war, mußte man den größten Wert darauf legen, den einflußreichen Züricher Leutpriester, der die französischen Werbungen so nachdrücklich bekämpfte, an den römischen Interessen nach Möglichkeit festzuhalten. Noch am 23. Januar 1523 suchte ihn der Papst in einem höchst schmeichelhaften Schreiben durch den Hinweis auf große künftige Vorteile und Auszeichnungen zu ködern, aber Zwingli lehnte jede Gemeinschaft mit dem „römischen Antichrist" schroff von sich ab, denn schon waren die Vorbereitungen zu dem großen Religionsgespräch getroffen, von dem er wußte, daß es den Sieg der Reformation entscheiden werde. Zur Schlichtung der seit dem Auftreten Zwinglis lebhafter denn je entbrannten Parteikämpfe hatte der Rat für den 29. Januar 1523 eine Disputation anberaumt, zu der die gesamte Geistlichkeit in Stadt und Land-

stadt Zürich auf das Rathaus eingeladen wurde. Eben jetzt war die Erbitterung gegen Rom aufs Höchste gestiegen: der für die geleisteten Kriegsdienste versprochene päpstliche Sold blieb aus, die Stadt sah sich durch schöne Worte und Versprechungen fruchtlos hingehalten, grollend schmähte man den wortbrüchigen Papst, der keine Treue halten könne und durch seine falschen Lockungen den Bürger zur Auflehnung wider die angestammte Obrigkeit anstifte. Indem der Rat sich die schließliche Entscheidung der Disputation auf Grund der Schrift selber vorbehielt, trat er nicht nur von Anbeginn Zwingli zur Seite, sondern dokumentierte sich zugleich als das maßgebende Organ zur Vollziehung der kirchlichen Reformation. Zur Grundlage des Gesprächs dienten 67 Thesen oder „Schlußreden", welche Zwingli entworfen hatte. Sie enthalten das Programm seiner Reformation, das mit Luthers Gedanken sich durchaus deckt, aber seine Forderungen schärfer und umfassender formuliert, als es durch Luther irgend geschehen war. Indem es ausgeht von der Suprematie der Schrift, in der der einzige Weg zur Seligkeit, der Glaube an den Erlöser, angezeigt wird, und indem es von da zu dem grundlegenden Begriff der unsichtbaren Kirche gelangt, die kein anderes Haupt kennt, als Christum, betritt es klar und siegreich den Kampfboden zu einer radikalen Bestreitung des römischen Kirchentums: wenn Christus der einzige Mittler ist, so fällt die Fürbitte der Heiligen dahin; wenn Christus der ewige Priester ist und jedes Glied seines Leibes durch die Gemeinschaft mit ihm priesterliche Würde hat, so ist damit nicht nur die Autorität von Papst und Hierarchie, sondern auch die besondere Heiligkeit aller Orden und Sekten gestürzt; wenn sich der geschichtliche Christus für uns geopfert hat, so kann auch die Messe kein Opfer sein, sondern nur noch ein Gedächtnis dieses Opfers; wenn Christus allein unsere Gerechtigkeit ist, so sind unsere Werke nur insofern gute Werke, als sie nicht unsere, sondern Christi Werke sind. Ist aber ein Christ von allen Werken und Satzungen frei, die nicht von Gott geboten sind, so sind auch alle Fastengebote, Wallfahrten, Feiertage, Gelübde

und äußerlich gleißenden Ceremonieen, wie sie in der Kirche gelten, ein unerträglicher Raub an seiner christlichen Freiheit. Wenn Alles recht ist, was von Gott zugelassen oder nicht verboten ist, so ist die Ehe allen Menschen, also auch den Geistlichen, gestattet; und wo die Gabe der Keuschheit mangelt, da muß die Ehelosigkeit sogar zur Sünde werden. Wenn Gott allein in Christo die Sünde vergiebt, so ist es eine Verletzung der Ehre Gottes, das Recht der Sündenvergebung auf Menschen zu übertragen und vollends sie durch Geld oder Bußleistungen erkaufen zu wollen. Wenn das Priestertum der Christen eine reine geistige Macht, also nicht von dieser Welt ist, so folgt, daß alle weltlichen Besitztümer und Befugnisse auch allein der weltlichen Obrigkeit zustehen, und daß dieser weltlichen Obrigkeit jeder Christ ohne Unterschied nach dem Willen Gottes Gehorsam schuldet, sofern sie nichts gebietet, was wider Gott und das Gewissen ist. Wo aber die Obrigkeit dem Willen Gottes untreu wird, wo sie ihre Pflicht, die Schwachen zu schützen und die Feinde des Evangeliums zu verfolgen, vergißt, da kann sie ihres Amtes auch entsetzt werden. Das Recht des Bannes endlich kann keinem Einzelnen zukommen, sondern nur der Gemeinde gegenüber Solchen, die öffentliches Ärgernis gegeben haben. Neben diesen Hauptpunkten der Reformation berührten die Thesen noch eine Reihe von Nebenpunkten: Gebet, Beichte, Fegefeuer, Priesterweihe, Taufe, Zinse und Zehnten. In allen diesen Fragen habe nicht Gewohnheit oder Überlegung, sondern einzig und allein die göttliche Wahrheit zu entscheiden, und diese zu finden, sei kein Privileg der Bischöfe und Prälaten, sondern Recht und Pflicht jeder Versammlung gläubiger Christen, die mit rechtem Glauben sie verlangt und sucht. Die Disputation brachte Zwingli einen glänzenden Triumph, der Ratsbeschluß erklärte sich unumwunden für die Reformation. Vergeblich suchte die römische Partei ihre Niederlage durch Verteidigungsschriften zu verhüllen. Zwingli schrieb im stolzen Gefühl seines Sieges seine ausführliche „Auslegung und Begründung der Schlußreden" und widmete sie der Gemeinde von Glarus. Damit griff er über seinen bis-

herigen Wirkungskreis hinaus, aus dem Züricher Reformprediger wurde der evangelische Wortführer der Schweiz. Nach dem Thurgau und nach Schaffhausen, nach Basel, Mülhausen, Appenzell, Biel, Bern, Toggenburg und weiter verbreitete sich der Geist seiner Predigt, und neben den Lutherschen Protestantismus trat von jetzt ab der Zwinglische als eine selbständige Größe.

Schon standen aber auch von allen Seiten die Gegner auf. Die Eidgenossenschaft, welche von der Ausdehnung der Reformation und der wachsenden Machtstellung Zürichs eine Bedrohung ihres Rechts- und Besitzstandes, eine Erschütterung ihrer ökonomischen Ordnungen und umstürzlerische Volksstimmungen befürchtete, verlegte seit dem Frühjahr 1522 ihre Tagsatzungen, deren Vorort bis dahin Zürich gewesen war, begann die Unterdrückung des Zwinglischen „Irrglaubens“ im Einverständnis mit den Bischöfen von Konstanz, Chur und Lausanne systematisch in Angriff zu nehmen, verhängte über Zwingli selbst die Acht und arbeitete unter der Führung von Luzern auf eine Isolierung Zürichs und seine Ausschließung aus der Eidgenossenschaft hin. Dieses Ziel wurde allerdings nicht erreicht, aber auf Betreiben des Konstanzer Generalvikars Johannes Faber, dem Zwingli bei der ersten Disputation gegenüber gestanden hatte, suchte die Eidgenossenschaft Fühlung mit der katholischen Partei in Deutschland, die sich auf dem Regensburger Konvent im Juli 1524 zur Bekämpfung der Reformation zusammenschloß, verband sich mit der österreichischen Regierung zu einem Auslieferungsvertrag behufs gegenseitiger Hilfeleistung in Bestrafung der Ketzer und gewann Luthers streitfertigen Gegner Johannes Eck zu einer Disputation, von der man eine öffentliche Widerlegung der Zwinglischen Irrlehren erwarten zu dürfen glaubte. Furchtlos und treu blieb Zürich auf dem Boden stehen, den es mit solcher Entschlossenheit betreten hatte, und echt protestantisch lauteten seine von Zwingli inspirierten Erklärungen an die eidgenössische Tagsatzung, daß es sich durch keine Majorisierung, durch keinen Rachtbeschluß und durch keine kriegerischen Drohungen von der einmal beschrittenen Bahn werde abdrängen lassen. Um der

Gefahr der Lage gewachsen zu sein, wurde im November 1524 ein heimlicher Kriegsrat eingesetzt, in dem Zwingli alsbald weitgreifende politische Pläne entwarf, die für den Fall einer kriegerischen Entscheidung alle taktischen Vorbereitungen trafen, mit einer Erhebung des ganzen nordöstlichen Berglandes gegen Österreich unter Zürichs Führung rechneten und Schutzbündnisse mit den nachbarlichen Reichsstädten Konstanz, Lindau und Straßburg, sogar mit Frankreich und Savoyen ins Auge faßten. Gleichzeitig trat er mit dem vertriebenen Herzog Ulrich von Württemberg in brieflichen und persönlichen Verkehr, eine Verbindung, die für die Sache der Reformation bald von der größten Wichtigkeit werden sollte. Durch Flugschriften und Sendschreiben suchte er seine Feinde zu überzeugen, das heilige Recht der Reformation zu begründen, die Vorwürfe der Gegner zu widerlegen und der künftigen Glaubensfreiheit die Bahn zu bereiten.

Der beabsichtigte Krieg der Eidgenossen gegen Zürich wurde allerdings nicht unternommen, und das eidgenössische Religionsgespräch, von dem man eine Verstärkung der revolutionären Stimmung fürchten mußte, kam auch erst im Mai 1526, freilich ohne Zwinglis Teilnahme und darum nicht ohne Erfolg für seine Gegner, zustande. Auch der Versuch der Tagsatzung, ein für die ganze Schweiz verbindliches Glaubensmandat durchzusetzen, in dem nach Art der deutschen Gravamina die schreiendsten kirchlichen Mißbräuche anerkannt und beseitigt, dagegen Verfassung, Lehre und Kultus der Kirche im ganzen wider alle grundsätzliche Neuerungen sicher gestellt werden sollten, scheiterte an der Unmöglichkeit, zwischen den Forderungen der einzelnen Kantone die volle Vereinbarung zu erzielen. Indessen brachte die Berner Disputation vom Januar 1528 der Reformation einen außerordentlichen Zuwachs, indem Bern, Basel, Schaffhausen und St. Gallen ihr voll beitraten und anderenorts ihr Anhang sich mächtig mehrte: in Glarus, Solothurn, Graubünden und in der französischen Schweiz. So gelang es denn der katholischen Partei nicht, die unaufhaltsamen Fortschritte der Züricher Bewegung wesentlich einzuschränken.

Zwingli machte inzwischen dieselben Erfahrungen, wie Luther: das verführerische Schlagwort von der evangelischen Freiheit führte auch in seiner Nähe zu eigenmächtigen Ausschreitungen und öffentlichen Ärgernissen, Bilderſturm, Kirchenschändung, Verhöhnung von Klerikern, tumultuarischen Übertretungen der kirchlichen Ordnungen, Verweigerungen von Zins und Zehnten und sozialen Umsturzversuchen. Zwingli trat in Rede und Schrift diesem aufrührerischen Geiste mit größter Entschiedenheit entgegen, und gerade der Strenge, mit der er an dem Einvernehmen mit der weltlichen Obrigkeit bei allen reformatorischen Maßnahmen festhielt, war es zu verdanken, daß die schweizerische Reformation es viel früher zu einer festen und einheitlichen Organisation brachte, als die deutsche Schwesterbewegung. Die Heiligentage, das Fronleichnamsfest, die Prozessionen und Bittgänge wurden abgeschafft, desgleichen die letzte Ölung, das Läuten der Totenglocken und das Orgelspiel. Die Taufliturgie wurde verdeutscht, alle geschnitzten und gemalten Bilder wurden aus Kirchen und Kapellen entfernt, nur die schlichte, weißgetünchte Wand sollte künftig bleiben, und die Kosten, die man bisher an Bilder und Altarschmuck gewendet, sollten fortan den Armen zufließen, die ja die wahren Bilder Gottes seien, und zu deren Gunsten spätestens am 15. Januar 1525 eine neue Armenordnung erlassen wurde. Zu Ende des Jahres 1524 hob der Züricher Rat die Klöster auf, die Mönche traten ins bürgerliche Leben zurück, erlernten ein Handwerk oder ein Gewerbe und gingen teilweise Ehen ein, ebenso die Nonnen. Die leeren Klostergebäude wurden der Armen- und Krankenpflege überwiesen, der Grundbesitz und das bewegliche Vermögen der Klöster in städtische Verwaltung genommen. Auch die Stifter mit ihrem gesamten Besitzstand, ihren Zehnten, ihren Gerichts- und Münzprivilegien gingen an den Rat über, ein Teil ihrer Einkünfte wurde für Schulzwecke verwendet und das Chorherrenstift in ein Priesterseminar verwandelt. Im April 1525 wurde das wichtigste Stück des alten Gottesdienstes, die Meßfeier, abgeschafft und durch das evangelische Abendmahl ersetzt. Das Meßopfer wurde zu einem Mahle

der Erinnerung an die durch Christum vollzogene Versöhnung zwischen Gott und der Menschheit, es wurde gehalten an einem weißgedeckten Tisch zwischen dem Schiff der Kirche und dem Chor, wobei Wein und ungesäuertes Brot in hölzernen Gefäßen dargereicht wurden unter Predigt, Gebet und Verlesung der entsprechenden Bibelabschnitte sowie gewisser Teile des Meßkanons in deutscher Sprache. Auch die Altäre, die prunkvollen Meßgewänder, die Kirchenmusik und der Gemeindegesang wurden abgethan. Es sollte nichts im Kultus bestehen bleiben, was nicht in der Schrift begründet war, nichts, was die Sinne reizen und die Andacht zum Unsichtbaren hätte beeinträchtigen können. Um den Gottesdienst zu verinnerlichen, sollte seine äußere Erscheinung so schmucklos und nüchtern wie möglich gestaltet werden, in der Kirche aber nichts anderes herrschen, als das Gebet und die Predigt des Evangeliums. Der Bruch mit der römischen Kirche wurde vollendet durch die von Zwingli im Namen des Rates entworfene neue Ehegesetzgebung, welche unter Emanzipation vom kanonischen Recht die Grundlage für das ostschweizerische Eherecht geworden ist, weiterhin durch eine Reihe von obrigkeitlichen Verordnungen im Interesse der christlichen Sittenzucht und der öffentlichen Wohlfahrt und die schließliche Einsetzung einer aus den Pfarrern, den Gemeindeabgeordneten und den Regierungsbeisitzern gebildeten Synode. Damit war die Züricher Staatskirche geschaffen: der Rat hatte nicht nur alle weltlichen Rechte der Kirche an sich genommen, sondern auch die Oberleitung ihrer geistlichen Befugnisse; die Geistlichkeit war unter Aberkennung ihrer früheren politischen Stellung ganz auf das Gebiet der Seelsorge zurückverwiesen worden; die Kirche wurde nicht mehr von einer fernen Zentrale her geleitet, sondern von einem heimischen Regiment, das die Bedürfnisse und Eigentümlichkeiten seines Landes mitfühlte und verstand, und der Rat als eine „christliche Obrigkeit“ überwachte neben der politischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Wohlfahrt seiner Unterthanen jetzt auch ihr sittliches und religiöses Leben. Diese Entwickelung entsprach allerdings nicht so ganz den ursprünglichen Intentionen Zwinglis. Z

seiner Schrift „von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit“ (Juli 1523) hatte er noch scharf betont, daß die Obrigkeit keine theokratische sein dürfe, sie habe vielmehr nur das zeitliche Gemeinschaftsleben zu ordnen, aber nicht die Seelen zu regieren, denn der Glaube gedeihe allein in der Freiheit, und so sei die einzige religiöse Pflicht der Obrigkeit, die evangelische Predigt zu schützen, denn nicht bei ihr liege die geistliche Gewalt, sondern bei der Gemeinde. Zwingli erkannte also die Gefahr sehr wohl, die darin lag, daß eine Obrigkeit sich christlich nennen und ihre Gegner als Feinde des Evangeliums behandeln konnte, ohne selber im Sinne des Christentums sich wirklich zu verhalten. Dennoch ist er dazu fortgeschritten, die Obrigkeit als die legitime Vertreterin der Gemeinde anzusehen und ihr demgemäß auch die volle kirchliche Gewalt zu übertragen, aber dieser Schritt war, genau wie bei Luthers Reformation, nichts weiter als ein Gebot der Notlage: da die Bischöfe sich der Ausbreitung des Evangeliums hartnäckig widersetzten und sein Sieg durch Rebellion und Gewaltthat von unten herauf dem göttlichen Willen widersprechen hätte, so blieb gar kein anderer Weg zur Durchführung der Reformation übrig als der Appell an den christlichen Charakter der weltlichen Obrigkeit. Nur so konnte den thatsächlichen Zuständen Rechnung getragen und die Lebensfähigkeit der protestantischen Kirche gerettet werden.

Aber eben dieser durch die Lage der Dinge gebotene Verlauf der Reformation war es, der im eigenen Lager den heftigsten Widerspruch erweckte. Zwingli hatte sich nämlich, genau wie vorher, mit einer radikalen Partei auseinanderzusetzen, welche die Auslieferung der Reformation an die Obrigkeiten als einen Abfall und Verrat oder doch als ein unerträgliches Stehenbleiben empfand und das Tempo der Bewegung ungestüm zu beschleunigen trieb. Und Zwingli wie Luther fühlten von diesem inneren Feinde, der ihr Werk mit den von ihnen selbst entlehnten Waffen wieder zu zerstören drohte, sich mit so schmerzlicher Härte bedrängt, daß sie der Kampf mit Rom fast wie ein Spiel dünkte gegenüber den bitteren Erfahrungen, die sie im Ringen mit diesem

fanatischen Radikalismus zu machen hatten. Hier wie dort triumphierten die katholischen Gegner, daß der Protestantismus von seinen eigenen Kindern erwürgt werde, aber sie waren damit in einem großen Irrtum, denn hier wie dort handelte es sich um jene weitverbreiteten christlich-sozialen Bestrebungen, deren Wurzeln weit in das katholische Mittelalter zurückreichten, die jetzt allerdings durch das siegreiche Auftreten des Protestantismus neue aggressive Impulse empfangen hatten, aber enttäuscht sich wieder abwandten, sobald sie die christlich-soziale Seite der Reformation, für die sie allein Verständnis hatten, hinter der religiös-kirchlichen zurücktreten sahen. In den bereits erwähnten religiösen Unruhen, den Fastenübertretungen, Bilderstürmen, Zinsverweigerungen waren die Wirkungen dieser alten Konventikelpropaganda innerhalb der Sphäre der Zwinglischen Reformationsbewegung zuerst hervorgebrochen. Händler, Handwerker, Bauern und Laienprediger waren ihre Organe, die Brüder Hottinger, der Bäcker Aberle, der lahme Buchführer Andreas Castelberger, demagogische Kleriker wie Ludwig Hetzer, Simon Stumpf, Wilhelm Röubli, Johannes Brötli, der entlaufene Mönch Georg Blaurock, der Patriziersohn Felix Manz u. A. Ihr einflußreichster Wortführer wurde seit dem Frühling 1522 der begabte, aber unstäte und ehrgeizige Konrad Grebel, ein religiöser Streber und Abenteurer vom Schlage Carlstadts, der auch mit Thomas Münzer in brieflichen Verkehr trat. In dem zweiten Züricher Religionsgespräch vom Oktober 1523, welches sich um die Bilderfrage und die Reform der Messe drehte, trat der Bruch mit der Zwinglischen Reformation schon offen zu Tage: Zwingli galt den Radikalen fortan als der Antichrist, der den Teufel, die römische Pfaffenkirche, durch Beelzebub, die weltliche Obrigkeit bekämpfen wolle; sie verlangten dagegen die Emanzipation der echten, apostolischen Kirche vom Staate, eine von der Welt abgesonderte Gemeinde der vollkommenen Wiedergeborenen, die unbeladen mit Zinsen, Zehnten und Wucher im Evangelium ihr ausschließliches Lebensgesetz besäßen. Zwingli erkannte nicht minder klar, als Luther, den reaktionär-gesetzlichen, der neu er

rungenen christlichen Freiheit durchaus widerstreitenden, welt-
flüchtigen und kulturfeindlichen Charakter dieser Schwarmgeisterei.
Er räumte allerdings ohne weiteres ein, daß das Leben vieler
Christen den christlichen Geist vermissen lasse; aber da eine Voll-
kommenheit, die den Erwerb der Seligkeit verbürge, überhaupt
keinem sterblichen Menschen erreichbar und die Vorstellung einer
solchen Erreichbarkeit lediglich Täuschung und Selbstüberhebung
sei, so forderte er, daß man auch die Schwachen und Unmün-
digen dennoch als Christen auf Grund ihres Bekenntnisses an-
erkennen solle, und er lebte der Überzeugung, daß die unermüd-
liche Verkündigung des göttlichen Wortes auch sie in ihrem
Denken, Fühlen und Handeln immer wirksamer erleuchten und
durchdringen und das Evangelium ihnen als heiligende Lebens-
macht einpflanzen werde. Und diese Überwachung und Regelung
der Wortverkündigung sah er eben nur durch eine obrigkeitliche
Ordnung gewährleistet. Gott, so lautete seine Lehre, hat uns
nicht für den Himmel, sondern für die Erde geschaffen, so daß
wir innerhalb der gesellschaftlichen Ordnungen den künftigen
Himmel erwerben und die Welt demnach nicht fliehen, sondern
erobern, besitzen und unserer Nutznießung unterwerfen sollen.
Wenn jene Schwärmer aber sagen, daß der Staat der Christen
nicht in der Welt, sondern im Himmel sei, so verdrehen sie da-
mit den Sinn des Schriftwortes und setzen den Buchstaben wider
den Geist. Indem Zwingli die mittelalterliche Weltscheu, die
mittelalterlich-pelagianische Werkgerechtigkeit, die mittelalterliche
Geduldsamkeit und Exklusivität des Schwärmertums und seine
willkürliche Schriftauslegung mit der höchsten Energie bekämpfte,
war er, genau wie Luther, das sittlich-religiöse Lebensideal des
Humanismus für die Zukunft gerettet und zugleich mit der Reli-
gion des Geistes, wie er im Einklang mit Luther das Christentum
auch wieder verstehen lehrte, auch die Freiheit der Kultur ver-
bürgt. Aber zu jenen Höhen der Anschauung, die von den
führenden Geistern erklommen werden, läßt sich die große Menge
niemals unmittelbar emporreißen; die Massen steckten noch immer
tief in den altererbten Vorstellungen, und so kam es, daß das

Schwärmertum in seiner seltsam widerspruchsvollen Mischung von modern ungebundener Subjektivität und mittelalterlicher Gebundenheit, von Geist und Gesetz, Weltverbesserungssucht und Weltflucht, antirömischem Protestantismus und römisch-katholischer Devotion zunächst einen breiten Anhang gewann und zu einer vielgestaltigen Ausbreitung gelangte. Wie sich einst die hussitisch-waldensische Opposition unter dem symbolischen Feldzeichen des Utraquismus zusammengeschart hatte, so wurde jetzt zum Kennzeichen des schweizerischen Schwärmertums die Verwerfung der Kindertaufe und die Forderung der Wiedertaufe als eines selbständigen Entschlusses des mündig gewordenen Christen zum Eintritt in das Gottesreich; eine Forderung, die also keineswegs das eigentliche Wesen der Bewegung ausdrückte, sondern lediglich eine dogmatische Zuspitzung, eine Kampfformel darstellte, an welcher der Fanatismus lebendig werden konnte, und welche überhaupt erst seit der Propaganda Thomas Münzers und Carlstadts in der Schweiz, also seit dem Herbst 1524, das anerkannte Signal der radikalen Partei wurde, während Münzers aufreizende Brandreden ihr gleichzeitig einen gefährlichen Zuschuß revolutionärer und kommunistischer Stimmungen zuführten.

Wie Luther und Melanchthon, so mußten auch Zwingli und Oekolampad bekennen, daß die Bedenken gegen die Kindertaufe ihnen schwer zu schaffen machten. Doch für Luthers herben Augustinismus, seine Anschauung von der Erbsünde und vom Sakrament stellte die Frage sich ungleich schwieriger dar, als für Zwingli, der dem Sakrament irgendwelchen kausalen Wert für das christliche Heilsleben nicht zugestehen und die Taufe nur als ein Zeichen christlicher Gemeinschaft, einen symbolischen Weiheakt zur Belehrung des äußeren, nicht des inneren Menschen ansehen konnte. Aber eben deshalb, weil ihm die Tauffrage als eine durchaus nebensächliche erschien, verurteilte er um so entschiedener die maßlos übertreibende leidenschaftliche Erregtheit, welche daher den Anlaß nehmen wollte, einen Keim zur Zwietracht in das junge Kirchenwesen zu werfen; und so begann er entschlossen den Kampf mit dieser Partei, ihren anmaßenden

Separationsgelüsten, ihrer dünkelhaften Werkgerechtigkeit und „unlutigen Zwingherrschaft", die statt Frieden und Frömmigkeit Haß, Scheelsucht und Überhebung nährte und die Heilsgewißheit wiederum an ein äußerliches Handeln, äußerliche Zeichen und Buchstaben knüpfte oder dem enthusiastischen „Geist" auslieferte. Dem knechtischen Gesetzesgehorsam, dem magischen Sakramentsbegriff und der paganistischen Überschätzung der dinglichen Heilsvermittelung stellte er den erlösenden Glauben an den geschichtlichen Christus, die Erfahrung des Unsichtbaren im Gemüt und den Empfang der vergebenden Gnade durch das Wort entgegen, und der Gebundenheit des religiösen Prozesses an unpersönliche Gnadenmittel die schöpferische Freiheit und Seligkeit der Person, in die Gott eingegangen ist durch den Glauben, welcher das Zeichen der Erwählung ist. Indessen weder Zwinglis Streitschriften und Rügepredigten gegen die Wiedertäufer noch seine Unterhandlungen mit ihnen, noch die von Rats wegen angeordneten öffentlichen Disputationen vom 17. Januar und 20. März 1525 vermochten die mächtig anwachsende Bewegung einzudämmen, und die Härte, mit der der Rat gegen sie vorging, indem er die Versammlungen der Partei verbot und ihre Führer gefangen setzte oder in die Verbannung schickte, verstärkte nur den Trotz der Auflehnung. In den Nachbarkantonen und auf dem Lande bildeten sich rasch enthusiastische Konventikel, die die Entrichtung von Zins und Zehnt, das Führen von Waffen, das Fluchen und Schwören, die Bekleidung obrigkeitlicher Ämter und das besondere Predigtamt als unchristlich verwarfen, neben der Taufe auch die Abendmahlsfeier nach ihrer ursprünglichen Einsetzung hielten und durch allerhand äußere, mönchartige Regelungen die Ordnungen der apostolischen Gemeindekirche wieder aufrichten wollten. Ihren thatkräftigsten Agitator gewannen die Täufergemeinden seit 1525 an dem redegewaltigen Waldshuter Pfarrer Balthasar Hubmeyer, der, anfänglich Luther und Zwingli begeistert ergeben, dann durch Münzer und Röubli für die Täufer gewonnen, Zwingli in Flugschriften befehdete und zu einer öffentlichen Disputation forderte; diese aber nahm, nachdem er zu dem

großen Taufgespräch im November 1525 nicht erschienen war, im Dezember, wo er als Flüchtling nach Zürich kam, einen anderen Ausgang, als er früher erwartet hatte, er wurde gefangen gesetzt, gefoltert, zum Widerruf genötigt und fand wenige Jahre nachher in Wien sein Ende auf dem Scheiterhaufen. In der Schweiz gewaltsam verfolgt und unterdrückt drang das Täufertum mit reißender Schnelle über Konstanz, Straßburg, Augsburg und Nürnberg nordwärts empor, um bald das ganze deutsche Gebiet zu überziehen. In Hessen und Thüringen traf es mit den Münzerschen Revolutionsideen zusammen; den verschiedenen territorialen Voraussetzungen und Bedürfnissen entsprechend bildeten sich zahlreiche Spielarten des Täufertums; der seit Jahrhunderten geschäftige aufrührerische Sektengeist kam ihm überall willig entgegen, und so ist die zunächst erstaunliche Raschheit seiner Verbreitung unschwer zu verstehen, übrigens aus ähnlichen Motiven herzuleiten, wie wir sie früher bei der Ausbreitung der mittelalterlichen waldensisch-franziskanischen und hussitischen Sektenreligiosität beobachtet haben, nur daß die ungeheure Gärung, die der siegreiche Durchbruch des Protestantismus und die noch lockere und bildsame Unfertigkeit seiner Kirchenbildungen verursachte, Voraussetzungen geschaffen hatte, welche dem Durchbringen der Täuferbewegung noch besonders günstig sein mußten, zumal ihr hinreißender Grundgedanke, die sichtbare Darstellung der Gemeinde der Heiligen, durch tausendfache Martyrien bekräftigt und weiterhin durch die Erfahrungen einer beispiellosen Leidensgeschichte so unausrottbar befestigt wurde, daß er zeitweilig die Kraft gewann, mit der evangelischen Kirche in Konkurrenz zu treten, und sogar in einigen Gegenden noch bis auf den heutigen Tag sich in mancherlei Nachwirkungen zu erhalten vermochte.

Daß die Obrigkeiten mit einer an die mittelalterliche Inquisitionspraxis erinnernden Strenge auch gegen die stillen Schwärmergemeinden in unterschiedslosem Mißtrauen vorgingen, deren weltflüchtigem, quietistisch-schwärmerischem Separatismus jede Neigung zum Aufruhr oder bewaffneter Selbsthilfe völlig

fern lag, läßt sich nur aus der verhängnisvollen Rolle begreifen, welche die religiösen Schlagworte in der sozialen Revolutionsbewegung des Jahres 1525 gespielt haben. Wie Luther und Melanchthon, so war auch Zwingli von den schwäbischen Bauern als Schiedsrichter angerufen worden, aber seine Stellung zu den Aufrührern entbehrte der stählernen Härte, mit der Luther, auch zu Zwinglis großem Kummer, gegen sie Partei nahm. Sehr erklärlich, denn Luther fand sich in Mitteldeutschland den wildesten kommunistischen Auswüchsen des revolutionären Fanatismus gegenüber, während in die Schweiz nur vereinzelte Wellenschläge der schwäbischen, mehr sozialreformatorischen, als grundsätzlich umstürzlerischen Bauernbewegungen gedrungen waren, und das sozialreformatorische Element, welches in Zwinglis Reformationsarbeit so deutlich hervortrat, wirkte offenbar mäßigend darauf ein. So kam es, daß in Deutschland der Bauernaufstand bereits niedergeschlagen war, bevor in der Schweiz noch ernsthafte Unruhen zum Ausbruch gekommen waren, und der Züricher Rat konnte sich damit genügen lassen, die umstrittene Frage wiederum durch öffentliche Disputationen und Denkschriften zum Austrag zu bringen, bei denen Zwingli selbstverständlich der Hauptanteil zufiel. Unter diesen Fragen nahmen die vom Zehnten und von der Leibeigenschaft die erste Stelle ein. Zwingli berührte sich mit den verwandten Ausführungen Luthers, wenn er erklärte, daß der Zehnt im Alten Testament für das levitische Priestertum gegeben, im Neuen Testament also mit diesem abgethan sei, demnach nicht auf göttlichem Rechte ruhe und nicht verbindlicher sei, als menschliche Verträge. Damit machte er die religiöse Frage wiederum zu einer juristischen: der Zehnt muß anerkannt werden, weil er von der Obrigkeit auferlegt und ein erworbenes Recht, wenngleich oft mißbräuchlich gehandhabt, doch ursprünglich zu echt kirchlichen Zwecken, zur Unterstützung der Prediger und der Dürftigen gestiftet ist, sodaß es sich also nur darum handeln kann, ihn mit der Zeit dieser ursprünglichen Bestimmung wieder zuzuführen, aber jedenfalls nicht darum, ihn abzuschaffen, denn die Einnahmequelle konnte schlechterdings nicht entbehrt werden.

Dagegen stand Zwingli von Anfang an im Namen der christlichen Bruderliebe auf der Seite der Bauern in dem Verlangen nach Aufhebung der Leibeigenschaft; und daß der Rat diese unbedenklich bewilligte, war doch ein wichtiger Schritt vorwärts, wenn er auch in der Schweiz sich leichter thun ließ, als in Deutschland, wo ihn auch Luther nicht befürwortet hat. Übrigens hat Zwingli auch später den kommunistischen Anwandlungen des religiösen Radikalismus immer kräftigen Widerpart gehalten, aber den Wucher und die ohne Rücksicht auf die jeweiligen Ernten konstant bleibenden Bemessungen der Zinslasten gleichzeitig energisch bekämpft; eine Frucht seiner fortgesetzten Bemühungen in diesem Punkte wurde die neue Zinsordnung vom Oktober 1529.

Seit dem Herbste 1524 begannen Zwinglis Reformationsgedanken auch in den oberrheinischen und schwäbischen Städten Einfluß zu gewinnen. Die alte Bildungs- und Stammesverwandtschaft dieser Landschaften mit der Schweiz machte sich dabei geltend, und das Bedürfnis, der gemeinsamen Emanzipation von Rom auch stärkere politische Stützpunkte zu sichern, führte, wie schon bemerkt, zu Verhandlungen über die Aufrichtung eines Schutzbündnisses. Auch konnte bereits früher darauf hingewiesen werden, daß in der wichtigsten oberdeutschen Metropole des Protestantismus, in dem reichen, blühenden und bildungsstolzen Straßburg, wo die Einwirkungen der Pariser Theologie und des Erasmus mit den Wittenberger und schweizerischen Reformationsgedanken und mit dem christlich-sozialen Schwärmertum zusammentrafen, die erste Auseinandersetzung zwischen den Richtungen Luthers und Zwinglis erfolgt ist: es war im November 1524, als die Straßburger Theologen infolge der durch Karlstadts stürmisches Auftreten noch gesteigerten religiösen Gärung einen Diakon mit einem Sendschreiben nach Wittenberg entsandten, um Luthers Meinung über eine Reihe wichtiger theologischer Fragen, insbesondere über die Auffassung des Abendmahls einzuholen; gleichzeitig baten sie auch Zwingli um ein entsprechendes Gutachten. Dies war der entscheidende Anstoß

durch den der Zwiespalt zwischen dem Zwinglischen und dem Lutherischen Typus der Reformation zuerst offen gelegt wurde, und der Entwickelung dieses Zwiespalts haben wir nunmehr näher zu treten. —

Die große Kulturbewegung des 16. Jahrhunderts, deren Ursprung aus der mittelalterlichen Laienbildung unsere Darstellung aufzuzeigen bemüht war, und als deren erste und wichtigste Lebensfrage die Emanzipation vom Romanismus seit lange erkannt worden war, hatte Deutschland in vier religiöse Lager gespalten, von denen das eine die tausendjährige Kulturherrschaft der römischen Kirche mit allen Mitteln aufrecht zu erhalten entschlossen war, während die drei anderen in dieser römischen Kirche ihre mächtigste gemeinsame Feindin zu bekämpfen fanden. Von diesen drei durch die antirömische Interessengemeinschaft verbundenen Lagern hatte das höchst volkstümliche christlich-soziale Schwärmertum die längste Vergangenheit, und so stand es denn auch in seiner Bestreitung der römischen Kirche durchaus noch auf dem Boden des Mittelalters; denn das Lebensideal, an dem es die empirische Kirche und ihre verweltlichte Erscheinung in Hierarchie und Kultus maß, war die Nachfolge Christi, ein exemplarisches Ideal also, das durch gesetzliche Regelungen des äußeren Verhaltens auch die Heiligung des Innenmenschen herbeizuführen und auf diesem Wege eine Gemeinschaft der Heiligen, der von Gott Erwählten, zur Seligkeit Berufenen zu sammeln bestrebt war. Dieses Ideal mit seinem radikalen Biblicismus ist es gewesen, welches allen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Emanzipationskämpfen innerhalb der mittelalterlichen Kirche die nachhaltige Kraft und die unerschütterlichen Rechtstitel geliehen hatte, und welches, durch die außerordentlichen Erfolge des Protestantismus hingerissen, sich dann willig wohl unter dessen siegreiche Fahnen stellte, aber niemals, ohne seine Natur zu verleugnen, in diesem selbst hätte aufgehen können. Denn in der Gedanken- und Gefühlswelt der asketischen Selbstgerechtigkeit, der sinnlichen, dinglichen Heilsanschauung, der ethischen Vollkommenheits-Vorstellungen und der mystisch-ekста-

tischen Bekehrungszustände befangen, war es weder in der Lage, zu der neuen, durch den Protestantismus Luthers und Zwinglis gefundenen Persönlichkeitsstellung des freien Christenmenschen ein Verhältnis zu finden, noch mit dem natürlichen Kulturfortschritt und den neuen Bewußtseinsstellungen, die fort und fort aus ihm hervorgehen, eine dauernde Fühlung zu behalten; vielmehr blieb es gegenüber den Wandlungen des Kulturorganismus im Wesentlichen als eine unveränderliche Größe stehen, zuweilen noch in unklaren religiös-sozialen Gärungen nervös hervorbrechend, dann mit allmählich erlahmender Energie sich zurückziehend in die apathisch-weltflüchtige Winkelexistenz des Separatismus.

Da die humanistische Aufklärungspartei, wie gezeigt worden ist, gleichfalls unfähig war, die römische Kirche zu überwinden und in ihrer falschen Schätzung der tiefen religiösen Bedürfniss des Zeitalters sogar hinter der Einsicht der Schwarmgeiste zurückblieb, so hatte ganz allein der Protestantismus die kultur tragende Kraft. Aber auch der Protestantismus, so einheitlich e in seinem Ursprunge war, und so sehr ihn die Bekämpfung seine beiden mächtigen Gegner, Romanismus und Schwärmertum, zu Zusammenschluß eigentlich nötigte, trat alsbald in zwei getrennt Lager auseinander, und nicht nur in den beiden führenden Per sönlichkeiten, deren Eigentümlichkeiten wir oben gegeneinand abzuwägen suchten, war diese Spaltung angelegt, sonde auch in den verschiedenartigen Bedürfnissen der Landschafte die sich ihm anschlossen und ihn in der wechselreichen B tonung und Färbung seiner Grundgedanken zu mancher örtlich abweichenden Ausprägungen brachten. Es ist in d Einleitung zu dieser Arbeit dargelegt worden, warum die Refo mation als ein spezifisch norddeutsches Ereignis gewürdigt werd muß und Oberdeutschland sie schlechterdings nicht hätte hervo bringen können. Aber der oberdeutsche Geist mit seinen gewa tigen geschichtlichen Erfahrungen und seinen universellen B ziehungen zu den romanischen und überseeischen Ländern r doch ungleich reicher, empfänglicher und beweglicher und deshalb in der Aneignung und Verarbeitung des norddeutsc

reformatorischen Materials höchst Mannigfaltiges, Hervorragendes und Eigentümliches geleistet, was in unserer Darstellung freilich nur gestreift werden kann, aber für eine zusammenfassende und über die Interessen der auf diesem Felde fleißig arbeitenden Lokalforschung sich hinaushebende Schilderung ein sehr würdiger Gegenstand wäre. Persönlich gefaßt: Luther ist, selbst wo er mitten im Kampfe stand, immer der einsame Riese geblieben nach der norddeutschen Art, der sich geborgen fühlte „unter dem Himmel", wie er zu Augsburg gesagt hat; um Zwingli war stets eine gesellige, lebensthätige Atmosphäre, er ist nicht anders zu denken als inmitten seiner Gemeinde, des städtischen oder fürstlichen Rates, der Bauern und der Landsknechte. Es war durchaus in dem geschichtlichen Verlaufe begründet, daß die erheblich ältere und überlegene Kultur Oberdeutschlands sowohl dem humanistisch-philosophischen wie dem starken politischen und sozialethischen Grundzuge der Zwinglischen Reformation größere Sympathien entgegenbringen mußte, als dem herben Idealismus Luthers, der allerdings in seinem rechtfertigenden Glauben auch eine sozialreformatorische Lebensmacht ersten Ranges besaß, aber doch nicht ein so sicheres Verhältnis zur Wirklichkeit hatte, wie der staatsmännische Zwingli. Und während Luther ein „Christentum vor Christus" leugnete und den humanistischen Theismus, der die universale Offenbarung Gottes auch in der heidnischen Welt wirksam glaubte, energisch zur die Seite schob, hielt der süddeutsche Zwingli auch an dieser Stelle die Kontinuität mit den humanistischen Überzeugungen aufrecht.

Zwinglis Theologie ruht nicht, wie die Lutherſche, ausschließlich auf paulinisch-augustinischer Grundlage, sondern zugleich sehr wesentlich auf philosophischen Voraussetzungen bei Plato, bei den Stoikern, bei Seneca und Pico. Luthers Theologie entstand aus der Summe seiner religiösen Erfahrungen, ihr Zusammenhang ihm an der Hand der Bibel allmählich deutlich wurde; Zwinglis Theologie war von Anfang an christliche Philosophie. Die Lutherſche nahm ihren Ausgang von der

beängstigenden Entdeckung der ungeheuren Kluft zwischen den von Gott dem Menschen auferlegten Pflichten und dem Unvermögen des Menschen, diese Pflichten zu erfüllen, die Zwinglische von der ruhig erhebenden Vorstellung eines allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gottes, in dem alles Erschaffene sein Leben und seine Bewegung hat, und der Allen, welche sich vertrauend ihm hingeben, den Frieden und die Seligkeit zum Geschenk machen will. So wurde der Mittelpunkt von Zwinglis Theologie allerdings auch der rechtfertigende Glaube, aber nicht in Luthers strenger Erfassung als das Vertrauen auf die Vergebung der Sünden in Christo, sondern als das schrankenlose Vertrauen, das unbedingte Sichverlassen auf den unsichtbaren Gott und seine gnädige Führung, denn Gott ist der Inbegriff alles Guten, und in der Hingabe an ihn sind alle Tugenden eingeschlossen, der Glaube, die Liebe, die Hoffnung. Während die Erkenntnis der Allmacht, Güte und Vorsehung Gottes bei Luther durchaus geknüpft ist an den Heiland Jesus Christus, in dem wir sie objektiv besitzen, subjektiv uns aneignen, ist sie bei Zwingli nicht auf die christliche Offenbarungssphäre beschränkt, vielmehr galten ihm auch die großen Geister des heidnischen Altertums als Werkzeuge Gottes, denn das Gottesbewußtsein, der Trieb, heilig zu leben und dereinst selig zu werden, der Kampf zwischen Fleisch und Geist, ist nach seiner humanistischen Anschauung allen Menschen gemein und die Mitteilung Gottes an die Menschheit, die nur Eine sein kann, so alt wie die Menschheit selbst. Der unschlichtbare Kampf zwischen Geist und Fleisch hätte nun endlich zur Verzweiflung führen müssen, wenn nicht Gott seinen Sohn gesandt hätte, um in ihm sich als die unendliche Barmherzigkeit zu offenbaren. Mit Christus ist nicht etwa eine durchaus neue Offenbarung in die Welt getreten, vielmehr nur die Vollendung der schon im Heidentum und im alten Testament erschienenen Gnadenoffenbarungen Gottes. Aber Christus ist nicht nur gekommen, uns von der Verzweiflung von allen Sünden und Beschwerungen durch Menschengebote und falsche, knechtische Religionsübungen zu erlösen, nicht nur sei

Leiden und Tod ist der Grund unserer Heilserwerbung, sondern auch sein Leben und seine Lehre, in denen er uns ein ideales Vorbild unschuldigen Wandels hinterlassen hat, doch nicht etwa ein grobes dingliches Vorbild der Armut, Besitzlosigkeit, Ehelosigkeit u. s. w., sondern „der ist ein Christ, der auf den einen und wahren Gott vertraut, sich durch Christus, seinen Sohn, auf seine Barmherzigkeit verläßt und sich nach seinem Vorbild gestaltet, täglich stirbt, sich täglich verleugnet und darauf allein bedacht ist, nichts zu thun, was seinen Gott beleidigen könnte". Damit hängt es zusammen, daß die scharfe Luthersche Antithese von Gesetz und Evangelium durch Zwingli allerdings auch übernommen, aber ihrer Härte entkleidet wird. Für Luther ist das Evangelium die Verheißung der Sündenvergebung, für Zwingli „Alles, das uns Gott kund gethan hat durch seinen eigenen Sohn", also nicht bloß Verheißung, sondern auch Gebot und Verbot, die den Gläubigen lehren, den Ungläubigen reizen. Christi Wort, daß das Gesetz und die Propheten bis auf Johannes den Täufer gewährt habe, soll nicht besagen, daß Gesetz und Verbot abgethan und Niemand sie zu befolgen schuldig sei, sondern nur, daß die Übertretung des Gesetzes nicht mehr zur Verdammnis führe; nicht also das Gesetz ist abgethan, sondern die Strafe des Gesetzes. Doch ist im Gesetz wiederum zu scheiden zwischen den ewig giltigen, die die Ehre Gottes betreffen und allein den inwendigen Menschen angehen, und den nur zeitweilig giltigen Ceremonialgesetzen, die bloß den Juden auferlegt werden zur Strafe ihres Unglaubens, die also nur den auswendigen Menschen angehen. Weil auch das Gesetz geistlich und eine Offenbarung des göttlichen Willens ist, sollte es billiger Evangelium heißen als Gesetz. Auch ist es nicht die Natur des Gesetzes, daß es Verzweiflung, Haß und Traurigkeit weckt, sondern solches kommt von der Ohnmacht unseres Fleisches, die dem Gesetz nicht nachzukommen vermag. Diese Ohnmacht war in Christo nicht, darum konnte er allein dem göttlichen Willen Genugthun und das Verzagen am Gesetz von uns abnehmen: die Strafe hält nun der Gläubige aus Liebe, während sie der Un-

gläubige haßt; aber auch der Gläubige hält sie nicht aus eigener Kraft, sondern Gott wirkt in ihm „die Liebe, den Ratschlag und das Werk, das er thut.“ Ähnlich verfließt für Zwingli die Antithese von altem und neuem Testament. Wie es nämlich immer derselbe Gott gewesen ist, der sich offenbarte, so hat es immer nur Ein Volk Gottes gegeben, d. h. die Gemeinde derer, die den wahren Gott einzig und allein anbeteten, gleichviel von welchen Eltern, jüdischen oder heidnischen, sie abstammen mochten. Es ist nicht richtig, daß die Alten durch die Beobachtung des Gesetzes, die Neuen durch Christum zu Gott kommen, denn vermöge der Schwachheit unseres Fleisches ist es völlig unmöglich, durch das Gesetz selig zu werden. Vielmehr ist es immer der Glaube an die göttlichen Verheißungen gewesen, der die Seligkeit begründet hat; es ist also ein und dasselbe Testament, welches Gott mit dem Geschlecht der Sterblichen gehabt hat von der Erschaffung der Welt bis zu ihrer Auflösung. Vom Menschen, der durch seine eigene Schuld gefallen ist, wußte er, daß er fallen werde, und das Heilmittel Jesu, des Erlösers, hatte er bereit, ehe Jener noch jene Wunde sich schlug. Die Erbsünde erscheint bei Zwingli in viel milderer Beurteilung, als bei Luther: sie ist ihm nicht die eingeborene Urſünde, das radikale Böse, sondern „ein Brest von Adam her“, ein Mangel, den wir ohne unsere Schuld tragen, für den wir also auch nicht verantwortlich sind und nicht verdammt werden können; zu einer Sünde, einer Schuld wird diese Krankheit erst dadurch, daß wir sie bejahen und unseren Begierden, unserer Selbstsucht nachgeben in Mißachtung des göttlichen Gesetzes, das nicht bloß die äußere That, sondern schon die Begierde und den Anschlag straft. Adam ist gefallen, weil er der Selbstliebe unterlag: er wollte Gott ähnlich werden und erkennen, was Gut und Böse ist. Der Tod, der ihn zur Strafe überfiel, war die Sünde, d. h. die dauernde Selbstliebe als Naturanlage, und ihre Folge erst wurde auch der leibliche Tod. Daß Adam auf einmal seine Nacktheit erkennt, bedeutet das erwachende Bewußtsein seiner Schuld, daß er nicht Gott, sondern sich selbst geliebt hat.

Darum verbirgt er sich in hilfloser Angst, an der Rückkehr zur Gnade Gottes gänzlich verzweifelnd; aber Gott selbst ruft den Fliehenden zurück und nimmt ihn wieder in seine Gnade auf, soweit es seine Gerechtigkeit zuläßt. Und hier liegt nun der Ursprung aller Religion: wo Gott den flüchtigen Menschen zu sich zurückruft, der sonst ewig ein Flüchtling geblieben wäre. Darin besteht also die Frömmigkeit oder die Religion: Gott setzt den Menschen sich selber aus, damit er seinen Ungehorsam, seinen Verrat und sein Elend nicht minder anerkenne, als Adam, und völlig an sich verzweifele; Gott setzt aber zugleich auch den Reichtum seiner Güte aus, daß der Verzweifelte sehe, es sei ihm bei seinem Schöpfer und Vater eine Gnade bereitet, der er durch nichts entrissen werden kann. Dies unerschütterliche Anhangen an Gott, dies Vertrauen auf ihn als das einzige Gut in Religion und schließt das Bestreben ein, allein nach dem Willen Gottes zu leben, nicht um etwas damit zu verdienen, sondern um ihm die Ehre zu geben, die ihm gebührt. Religion ist nichts, was auch ein Gleißner thun könnte, der sich besser darstellen möchte, als er ist; sie ist kein Werk, kein äußerer Schein, kein Vertrauen auf Menschenwort. Religion ist das Leben im Worte Gottes, welches den Glauben wirkt, und der Glaube macht den Menschen, der sich selbst liebt, demütig. „Wo der treue Wächter, der Glaube, ist, der in sich Gottes Huld und Furcht begreift, da streitet man für und für mit dem Fleisch, da wacht man und kreuzigt das Fleisch mit seinen Anfechtungen. Siehe, also gehet es zu, daß den Gläubigen die Sünde nicht schadet, und mag auch der allein selig werden, der solche Zuversicht zu Gott hat. Hierbei erlernet man auch, daß niemand geneigter wird sich von Tag zu Tag zu bessern, denn der all seine Zuversicht zu Gott hat.“ In diesem Zusammenhang erst ist die Erscheinung Christi zu würdigen, denn die Erkenntnis Gottes geht ihrer Natur nach der Erkenntnis Christi voran. Wie die Gnade erst dann recht erkannt wird, wenn zuvor die Schuld durch das Gesetz erkannt ist, so wird auch Christus, das Pfand der Gnade, erst recht erkannt, wenn wir zuvor erfahren

haben, daß die Schuld uns den Weg zum Himmel verschließt. Gottes Güte wollte den schweren Fall des Menschen wieder aufheben, aber seiner Güte stand seine Gerechtigkeit gegenüber, und zwischen beiden fand seine Weisheit den Weg, der seiner Güte wie seiner Gerechtigkeit zugleich genugthat: den sühnenden Opfertod seines Sohnes, des Gottmenschen, der zugleich unser alles vermögender Gott und der Genosse unserer Schwachheit, unser Freund und Bruder ist. Wie uns die Selbstüberhebung Adams das Paradies verschloß, so hat es die Niedrigkeit Christi uns wieder aufgethan; was uns versagt ist, hat er geleistet und ist uns zum Pfand der göttlichen Gnade geworden unter dem Beding, daß wir eine neue Kreatur werden, Christum anziehen und so wandeln in Glaube, Buße und Demut. Der Beginn dieses neuen Lebens ist das Zeichen der Taufe, mit dem wir öffentlich unsere Pflicht zum Antritt des neuen Lebens bezeugen. Wer da behauptet, daß die sündentilgende Leistung Christi den Menschen ruhig und gewiß mache und leichtsinnig im Sündigen, der hat den Schmerz der Sünde und die Angst vor dem Rückfall in sie niemals erfahren; wer andrerseits behauptet, daß, weil alles auf ein reines, unschuldiges Leben ankomme, die Leistung Christi und der Glaube an sie unnütz sei, der vermag weder Gott noch Christus mit dem Herzen zu erfassen und muß dahin kommen, sich selbst, nicht aber Gott die Ehre zu geben. Doch solche Fragen sind nach Zwingli überhaupt ein unfruchtbares theoretisches Streiten, denn die Frömmigkeit ist eine Sache der Erfahrung, nicht aber ein wissenschaftliches Problem; und nicht das macht den Christen aus, daß er „über Dogmen Hohes zu reden weiß, sondern daß er allezeit Hohes und Schweres mit Gott vollbringt."

Daß der Glaube, in dem der Mensch seinen Zusammenhang mit Gott erfährt, für Zwingli in weit höherem Grade, als für Luther, welcher vor allem den religiösen, den erlösenden Wert des Glaubens betont, eine aktive ethische Lebensmacht ist, erklärt sich eben aus seinem philosophischen Gottesbegriff, für den Gott das höchste Gut, das absolute Sein, die einzige Ursache alles

Werdens und Geschehens ist. Auch im Glauben, d. h. dem „Gezogenwerden“ des Menschen von Gott, offenbart sich also das ewige Gute, das seine eigene Verwirklichung fordert, sich selbst mitteilen und damit sich selbst genießen will. Auch Zwingli ist absoluter Determinist, und diese, übrigens auch stoisch beeinflußte, Willensstellung trennt ihn von der Mehrzahl der Humanisten; zu ihrer scharfen Betonung nöthigte ihn der Kampf mit dem Pelagianismus der Schwärmer und ihrer Verwerfung der Kindertaufe. Wie wir Gott durch unsere Vernunft ohne Offenbarung nicht zu erkennen vermögen, so können wir infolge der menschlichen Verstellung auch die Menschen nicht erkennen: die wahrhaft Gläubigen kennt Gott ganz allein, und dem Glauben geht also die Erwählung voraus. Die Erwählung Gottes ist sein freier Willensentschluß, Selige zu machen. Dieser Entschluß ist, ebenso wie der der Verwerfung, an keine Bedingung gebunden, weder an die Beschneidung, noch an die Taufe, noch an den Glauben und die Predigt des Evangeliums. So ist es also im letzten Grunde nicht der Glaube, der das Heil erwirbt, sondern die göttliche Erwählung, deren Frucht und Zeichen der Glaube ist. Der Mensch entbehrt demnach der Wahlfreiheit, aber das hinreißende Bewußtsein des Gläubigen, ein Werkzeug in Gottes Hand und somit über alle Dinge dieser Welt Meister zu sein, erfüllt ihn zugleich mit dem allerhöchsten Wert und befähigt ihn zu heroischem Handeln. Diese Zwinglische religiös-philosophische Erfassung des Persönlichkeitsproblems ist in der Geschichte des 16. und 17. Jahrhunderts eine imponierende Macht geworden und hat in einer großen Zahl von herbgeraltigen Heldencharakteren schöpferisches Leben gewonnen.

Eine Darstellung der Zwinglischen Theologie gehört nicht in den Rahmen dieses Buches. Aber was bisher ausgeführt wurde, dürfte hinreichen, um deutlich zu machen, ein wie richtiger Instinkt Luther geleitet hat, als er in Marburg den Zwinglianern zurief: „Ihr habt einen anderen Geist, als wir!“ Wenn die Gegensätze der beiden Reformationstypen gerade in der Abendmahlsfrage sich zuspitzten, und hier so scharf, daß die übrigen

Abweichungen dagegen völlig in den Hintergrund traten, so wird auch das nunmehr leicht begreiflich zu machen sein.

III. Der Abendmahlsstreit.

> Es ist auch zu bedenken, daß wir nicht allein uns selbst leben, sondern auch den nachkommenden Zeiten und Menschen, und so wir jetzt die Wahrheit nicht bis in den Tod hinein bekenneten, sondern davon abstünden aus Furcht oder Begierde, wäre das nicht eine Verwirrung auch der künftigen Welt? Zwingli.

> Summa: warum ich hart bin, soll seiner Zeit wohl klar werden. Wer nicht will glauben, daß es aus gutem Herzen und wohlgethan ist, der mags lassen, er wirds doch wohl bekennen müssen dermaleins. Luther.

Von dem, was in Zürich vorgegangen war, war nach Wittenberg nur vereinzelte Kunde gedrungen. Daß die Reformation dort rasch und glücklich fortschritt, blieb natürlich bei den Verbindungen, die man mit Basel und Straßburg hatte, nicht verborgen; aber die Eigenart der schweizerischen Bewegung vermochte man in Norddeutschland nicht zu würdigen, und da man zudem Zwinglis Schriften nicht kannte, so konnte man auch unmöglich wissen, von einem wie bedeutenden und selbständigen Geiste sie geleitet wurde. Während Zwingli Luthers Schriften durchaus scharf und klar, Bewunderung und Kritik mit sicherem Takte vereinigend, zu beurteilen wußte, war er selbst für Luther kein Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit, vielmehr stellte Luther die Erfolge des Evangeliums in Zürich gelegentlich mit denen von Breslau auf eine Stufe: daran müßten die Fürsten und Bischöfe sehen, daß nicht der ohnmächtige Mensch Luther, dessen Hand dort nicht hinreiche, solches schaffe, sondern Christus selbst und die Macht des Wortes. Aber in ihm war diese Macht des Wortes doch erst wieder lebendig geworden, und so sah er auch den Schweizer Reformator ohne Weiteres als seinen Schüler an. Nun mußte er auf einmal die Erfahrung machen, daß derselbe Zwingli in der Abendmahlsfrage gegen ihn Partei ergriff!

Wir wissen, wie siegreich Luther die Abendmahlsfeier aus der Sphäre des kirchlichen Aberglaubens herausgeführt hat. Er hat den römischen Wahn zerstört, daß Brot und Wein durch den Priester verwandelt würden in Leib und Blut Christi, daß damit die Opferung Christi täglich wiederholt und ein gutes Werk geleistet würde; er hat den Laien den Kelch wieder zuerkannt und nachdrücklich betont, daß das Sakrament nicht den Reinen und Heiligen, sondern gerade den Schwachen und Ringenden als Unterpfand der tröstlichen Verheißung Gottes dargeboten werde. Dabei stand ihm einfach fest, daß Christus im Sakrament leiblich gegenwärtig sei und genossen werde, ohne daß er der Frage, wie diese leibliche Gegenwart vorzustellen sei, eine Bedeutung beigemessen hätte: das war ihm eine Frage des Vorwitzes gegenüber dem klaren Wortlaut der Einsetzungsurkunde. Ihre Wichtigkeit war ihm aber dann in seinen Unterhandlungen mit den Böhmen nahe getreten.

Nach der Leipziger Disputation waren ihm ja Huldigungen aus Böhmen zugegangen. Seit 1522 nahm Luther lebhaften Anteil an den kirchlichen Bemühungen der Prager Utraquisten, als deren Abgesandter Gallus Czahera sich in sein Vertrauen zu schleichen verstand, unter dessen Beihilfe Luther im Sommer 1523 das bekannte offene Schreiben an die Prager Gemeindevertretung betreffend die Einsetzung von Kirchendienern verfaßte. Etwa gleichzeitig war ihm auch die Abendmahlslehre der böhmischen Brüder näher bekannt geworden. Schon zwei Jahre zuvor hatte er erklärt, daß er die „Pikarden", wie er sie nannte, nicht mehr für Ketzer halte; sie leugneten auch nicht etwa die leibliche Gegenwart Christi im Sakrament, sondern nur den Verwandlungswahn der Transsubstantiation. Im Mai 1522 sandte ihm der Prediger Paul Hoffer (Speratus), der, wegen seiner reformatorischen Predigt gemaßregelt, aus Wien nach dem mährischen Iglau hatte entweichen müssen und mit Luther in Briefwechsel trat, Nachrichten über die Theologie der Brüdergemeinde, welche Luther durch deren Abgesandte persönlich überreicht wurden. Luther ließ sich von ihnen bezeugen, daß sie

nicht, wie Speratus besorgte, Brot und Wein für ein Symbol des Leibes und Blutes Christi, sondern für seinen wahrhaftigen Leib hielten, wiewohl sein Leib und Blut ihrer Meinung nach dabei in einer anderen Gestalt vorhanden sei, als im Himmel. Luther erklärte, diese Meinung falle nicht weit von der Wahrheit, wenn er es auch lieber sähe, daß man über solche Dinge nicht grübelte, sondern einfach den Worten glaubte, daß Leib und Blut wirklich gegenwärtig seien, gleichviel, in welcher Gestalt. Mit Johannes Roh und Michael Weiß verhandelte Luther weiterhin freundlich über den Brüderkatechismus und andere ihrer Lehrschriften. Er fand, daß er sich mit ihnen wohl verständigen könnte, wenn auch ihre Ausdrucksweise dunkel und unbehilflich sei, weshalb er auch auf seine anfängliche Absicht, ihr Abendmahlsbüchlein auf Deutsch herauszugeben, wieder Verzicht leistete. Aus diesen Erörterungen erwuchs ihm die Schrift „Vom Anbeten des Sakraments", die er den böhmischen Brüdern Anfang 1523 widmete, ohne sie aber überzeugen zu können; vielmehr antwortete ihr Senior Lukas im Juni mit einer sehr herben Gegenschrift, die in konventikelhafter Selbstüberhebung das sittliche Leben der Deutschen einer strengen Kritik unterzog, die Rechtfertigung allein durch den Glauben bestritt und die Abendmahlslehre der Brüder von Neuem verteidigte. Im Oktober wurde Luther diese Antwort überbracht. Er fand wiederum, daß sie bei aller Eigentümlichkeit doch keineswegs ketzerisch dachten; im Abendmahl nähmen sie die Gegenwart Christi an, aber nicht als eine sinnliche, sondern als geistliche oder sakramentale, indem im sichtbaren Brot allerdings der natürliche Christus empfangen werde, wie er körperlich zur Rechten des Vaters sitze, aber unsichtbar, und darum sei auch das Sakrament nicht anzubeten. Luther hielt die Differenz der Meinungen nicht für wichtig genug, um den Streit fortzusetzen; er verwies nur auf ein Buch, welches er gegen Karlstadt vorbereitete, und aus dem seine Auffassung hinreichend zu ersehen sein werde. So blieb er denn auch weiterhin mit den Böhmen in freundlichem Einvernehmen. 1533 schrieb er eine Vorrede zu ihrer dem

Markgrafen Georg von Brandenburg gewidmeten „Apologie“, 1538 eine weitere zu ihrer Bekenntnisschrift für König Ferdinand, und Melanchthon leitete in demselben Jahre die zweite Ausgabe ihrer Apologie ein. Wiederholt kamen ihre Abgesandten nach Wittenberg, um mit den Lutheranern die Fühlung zu behalten, junge Böhmen suchten die dortige Universität auf, böhmische Theologen holten sich in Deutschland die Ordination, und so bestand ein fast ununterbrochener Verkehr mit den Leitern der deutschen Reformation. Luther vermißte bei den Böhmen freilich das freie, fröhliche Gewissen, da sie sich noch mit Gesetz und Werken zu viel zu schaffen machten und deshalb auch in manchen Lehrstücken noch nicht bis zur vollen evangelischen Erkenntnis durchdringen könnten; dennoch gab er ihnen das Zeugnis, daß seit den Zeiten der Apostel keine Gemeinde den urchristlichen Lehren und Bräuchen so nahe gekommen sei, wie die der böhmischen Brüder. Gegenüber solcher Anerkennung eines gemeinschaftlichen Geistes wollte die Abweichung in der Abendmahlsfrage von Anfang an wenig besagen. Was hingegen Karlstadt über das Abendmahl vorbrachte, hatte Luther ungleich stärker bewegt, zumal auch von anderer Seite verwandte Gedankenreihen aufgetaucht waren, die ihm das heilige Sakrament des Altars völlig zu entwerten drohten.

Im Sommer 1522 empfing Luther aus der Hand des Utrechter Theologen Hinne Rode, welcher als Anhänger der Reformation sein Schulamt verloren hatte und in Begleitung des Georgius Saganus nach Wittenberg gekommen war, die Schriften des Johann Wessel von Gröningen, die Luther in erstaunter Freude über die Verwandtschaft ihrer reformatorischen Gedanken mit den seinigen sogleich mit einer Vorrede in Druck gab. Ein gemeinsamer Freund der beiden Niederländer, der Advokat Honius im Haag, war nun durch eine Abhandlung Wessels über das Abendmahl zu einer Aufzeichnung veranlaßt worden, die er dem Urteile Luthers gleichzeitig unterbreiten ließ: er erklärte das „ist“ in den Einsetzungsworten Jesu „das ist mein Leib“ symbolisch im Sinne von „bedeutet“. Luther selbst

hatte, wie schon bemerkt werden mußte (Bd. I, S. 485), im Jahre 1519 mit der starken Versuchung zu kämpfen gehabt, jene Worte Christi auf einen bloß geistigen Genuß zu deuten, und er war sich sehr klar darüber, daß er damit „dem Papsttum hätte den größten Puff versetzen können". Aber er hatte diese Versuchung der Vernunft energisch zurückgeschlagen und sich dem schlichten Schrifttext, um dessen streng wörtliche Erfassung seiner Überzeugung nach keine Kunst der Exegese herumkommen konnte, unbedingt gefangen gegeben. Daß er selber an diesem Punkte geschwankt, gerungen und sich dann für die Verwerfung der symbolischen Deutung unerschütterlich entschieden hatte, das gab seiner Position die Stärke, mit der er in der Folge alle Erklärungen ähnlicher Richtung einfach von seiner Schwelle wies. So lehnte er denn jetzt auch die Darlegung des Honius rundweg ab und ging in der erwähnten Schrift „Vom Anbeten des Sakraments" auf ihre Widerlegung nachdrücklich ein, nannte aber dabei weder den Namen Hoens noch Karlstadts, welcher mit Beziehung auf 1. Kor. 10, 16 die Meinung hatte laut werden lassen, es handle sich beim Abendmahl nicht um eine Mitteilung des wirklichen Leibes Christi, sondern um eine Einverleibung der Gläubigen in seinen geistlichen Leib, wofür Brot und Wein lediglich äußere Zeichen seien. Nach Karlstadts wunderlichem Einfall, den er 1524 auch drucken ließ, hätte Christus gesagt „nehmet hin und esset", dann auf seinen Leib gedeutet und hinzugefügt „das ist mein Leib", und diese unglaublich abgeschmackte, von Luther auf der Kanzel derb parodierte Auslegung suchte er nicht nur grammatisch-exegetisch, sondern sogar durch Berufung auf eine göttliche Inspirationsstimme zu stützen. Bald wurden diese beiden neuen Erklärungen auch in Süddeutschland bekannt: die des Honius durch die beiden Niederländer, welche seinen Brief Oekolampad und Zwingli überbrachten, auch in Straßburg und anderwärts vorlegten; die des Karlstadt durch dessen eigene Propaganda, nachdem er aus Kursachsen ausgewiesen worden war. Und hieraus war nun jene Beunruhigung erwachsen, die in der mehrfach erwähnte

Anfrage der Straßburger Theologen bei Luther und Zwingli ihren Ausdruck fand.

Zwingli traf von Anfang an mit Luther überein, insofern er den Hauptton bei der Abendmahlsfeier auf das Verheißungswort und den Glauben legte. Daß er selbst das Abendmahl ein Wiedergedächtnis, Luther ein Testament nannte, erklärte er für eine unwesentliche Abweichung, denn ersteres bezeichne eben nur den Brauch, den wir üben, letzteres nur die Eigenschaft des von Christo Eingesetzten, und er habe seinerseits durch die Wahl seines Ausdrucks den Gegensatz zur Opferidee besser einschärfen wollen. Dabei ließ er die Frage, ob Leib und Blut Christi wirklich genossen werde, mit einer sehr bewußten Vorsicht noch unerörtert, aber die Vorliebe, mit der er eine von Luther schon 1520 entschieden zurückgewiesene einschlägige Bibelstelle (Ev. Joh. 6, 60 ff.) für die Deutung des Abendmahls in Anspruch nahm, ließ schon erkennen, daß er geneigt war, jene Frage zu verneinen. Brot und Wein beim Abendmahl standen für ihn auf der gleichen Linie mit dem Wasser bei der Taufe: wer die Hoffnung und den Glauben, die geistliche Speise, hat, der bedarf des äußeren Zeichens nicht mehr, das nur dem schwachen Sinnenmenschen unentbehrlich ist. Die Abendmahlsfeier bedeutete für Zwingli nicht die Aneignung eines Heilsgutes, sondern die öffentliche Bezeugung des Glaubens an den Erlösungstod Christi vor der Gemeinde durch einen symbolischen Akt. Diese Ansicht hatte sich Zwingli aus dem Studium der Schrift und Anregungen des Erasmus gewonnen, und er hat ausdrücklich festgestellt, daß die tropische Auffassung der Einsetzungsworte ihm lange vor der Kenntnisnahme des Hoënschen Briefes geläufig war, daß er diesem Briefe lediglich die exegetische Begründung des Tropus entnahm, welche er sich augenblicklich dankbar zu eigen machte. Was ihn aber veranlaßte, mit der vollen Darlegung seiner Abendmahls-Anschauungen noch zurückzuhalten, war nicht nur die Rücksicht auf die Schwachen und Unmündigen, die sie hätte verwirren müssen, sondern zugleich die Rücksicht auf Luther und die Erwägung, daß hier ein Zwiespalt zwischen der Wittenberger

und der Schweizer Bewegung entstehen könnte, dem angesichts ihrer gemeinsamen Ziele unbedingt vorgebeugt werden mußte. So erklärt es sich, warum Zwingli 1523 in seiner Auslegung der 18. Schlußrede sein Verhältnis zu Luther zum erstenmale ausführlich besprach, seine Selbständigkeit ihm gegenüber stark betonte, Luthers Nachgiebigkeit gegen die Römischen in der Lehre von der Beichte, vom Fegefeuer, von der Fürbitte der Heiligen und dem Gebrauch des Wortes Sakrament mißbilligte aber über alle Abweichungen das Bewußtsein des Gemeinsamen und Einigenden und der Pflichten, die sich daraus für beide Teile ergeben müßten, kräftig hinaushob, auch seine Abweichung in der Auffassung des Abendmahls noch geflissentlich verschleierte. Erst die Aufregung und Unruhe, die Karlstadts demagogisches Auftreten im nächsten Jahre, namentlich in den kleinen Bürgerkreisen Südwestdeutschlands und der Schweiz verbreitete, brachte Zwingli die Nötigung, zu dessen Behauptungen Stellung zu nehmen und seine Ansicht vom Abendmahl jetzt in Predigten, Briefen und Schriften, aber zunächst nur für seine Freunde eingehender darzulegen: auf diesem Wege wollte er, ohne Aufsehen oder Streit zu erregen, seiner Lehre allmählich einen überzeugten Anhang sichern, um an diesem bei einer späterhin unausbleiblichen Erregung größerer Volkskreise Rückhalt und Unterstützung zu haben.

Als ihm die Straßburger Anfrage zukam, konnte Zwingli bereits auf einen Brief an Matthäus Alber in Reutlingen hinweisen, in dem er seine erste Auseinandersetzung gegeben hatte. Mit diesem schwäbischen Lutheraner hatte er im März 1523 einen brieflichen Verkehr angeknüpft, doch das vom 16. November 152[illegible] datierte Schreiben an ihn war ein fingiertes, welches gar nicht für Alber bestimmt war, sondern insgeheim in mehr als fünfhundert Abschriften verbreitet wurde und seinen Zweck, die Zwinglischen Lehre Anhänger zu gewinnen, offenbar erfolgreich förderte. Ohne Lärm, auf dem Wege ruhiger und sachlicher Diskussion sollte also dieser Lehre freie Bahn gemacht und einen Konflikt mit Luther nach Möglichkeit ausgebogen werden. Ab

schon war Luther von anderer Seite, durch einen Brief des Wertheimer Predigers Franz Kolb, unterrichtet worden, daß Zwingli, Leo Jud und er, der Schreiber, einig seien, das „ist“ der Einsetzungsworte als „bedeutet“ zu erklären, und daß diese Erklärung dem römischen Aberglauben und Götzendienst ohne Zweifel das wirksamste Ende machen müsse. Als Luther diesen Brief empfing, war er ernstlich betroffen. Eben kam er her von den bitteren Erfahrungen mit Karlstadt, dessen Ehrsucht und unlauteres Strebertum er nicht hatte beugen können. Karlstadt hatte sich nach Süddeutschland gewandt, um auch dort gegen ihn und seine Lehre zu wühlen. Dieser Brief gemutete ihn wie eine neue Probe des Karlstadtschen Giftes: auch hier erhob sich die klügelnde Vernunft wider den Glauben, das klare Schriftwort nach ihrem Gutdünken zurechtstutzend; wie kalt, wie sicher und hochgemut traten diese Leute daher, was wußten sie von Anfechtung und Gewissensnot! Kaum einen Brief konnte Luther in diesen Tagen schreiben, ohne seinem Groll über Karlstadt darin Luft zu machen, und in den Andeutungen Kolbs glaubte er ganz denselben zersetzenden Geist zu spüren. In dieser Erregtheit schrieb er am 17. November: „Der Züricher Zwingli und Leo Jud in der Schweiz sind mit Karlstadt einer Meinung; so weit schleicht dieses Übel, aber Christus regiert!“ Auch Zwingli also ein Apostat, einer jener unlauteren Schüler, die ihrem Meister mit üblem Danke lohnen! Und nun erfuhr er vollends aus jenem Straßburger Schreiben, daß Karlstadts Abendmahlslehre in Zürich, Basel und Straßburg nicht auf unbedingte Ablehnung gestoßen sei, ja daß man sie sogar auf seine, Luthers, Anregungen geradezu zurückzuleiten geneigt sei. Wir kennen die Erwiderung, die Luther ungesäumt nachschickte: das Sendschreiben an die Straßburger und das Buch wider die himmlischen Propheten. (Bd. I, S. 479 ff.)

Zwingli fügte seinem Antwortschreiben an die Straßburger vom 16. Dezember 1524, in dem er Karlstadts Deutung verwarf, eine Abschrift seines Briefes an Alber bei, und Capito und Butzer, die auch die Auslegung des Honius kennen gelernt

hatten, erklärten sich mit ihm sogleich völlig einverstanden. Mehrere Wochen später bekam Zwingli Luthers Schrift wider die himmlischen Propheten zu Gesicht, und er mußte, wiewohl sein Name darin nirgends genannt war, es dennoch fast wie eine Herausforderung empfinden, daß Luther jedwede symbolische Auffassung der Einsetzungsworte schlechthin verdammte. Zwingli entschloß sich deshalb, die Grundlagen der Diskussion der öffentlichen Prüfung vorzulegen: er unternahm es, den Brief des Honius, sowie seine eigenen Briefe an Alber und an die Straßburger drucken zu lassen und die Frage in seinem „Kommentar über die wahre und die falsche Religion" aufs neue umfassend zu behandeln. Ein Brief an die Basler Theologen und eine eigene lateinische Schrift „über die Eucharistie" wurden noch im Frühjahr verfaßt. In Basel trat ihm der von Luther bis dahin höchst geschätzte Oekolampad mit einer erst lateinisch, dann auch deutsch herausgegebenen Schrift zur Seite, die besonders Beweise aus den Kirchenvätern zu erbringen suchte und den Tropus nicht in „ist" fand, sondern in „mein Leib", was er als „Bild des Leibes" mit Beziehung auf Tertullian deuten wollte. Inzwischen konnte sich Zwingli der Besorgnis nicht entschlagen, daß eine Uneinigkeit im evangelischen Lager daraus erwachsen könnte; es war dieselbe Besorgnis, die er auch gegenüber dem Streit zwischen Luther und Erasmus empfand: weil er beide Männer so hoch schätzte und hinter beiden eine große Partei sah, mochte er nicht zugeben, daß dieser Streit eine Notwendigkeit sei, vielmehr glaubte er an beiden Vorzüge wahrzunehmen, die, wenn sie dem anderen gegeben werden könnten, jeden unvergleichlich machen würden. So bemerkte er es auch jetzt mit Trauer, daß Luthers Partei und die seinige ein und dasselbe Wort in Händen hielten und doch nicht von demselben Geiste der Auslegung dieses Wortes geleitet wurden, und darum drängte er auf die Herstellung einer Einigung, die ja auch in der Anerkennung der Suprematie des Glaubens gegeben sei. Aber schon hatte man in Wittenberg den Kampf aufgenommen. Im September erhielt Zwingli die Streitschrift Bugenhagens

„Gegen den neuen Irrtum vom Sakrament", gerichtet an Dr. Johannes Heß in Breslau, in der er sich wiederum mit Karlstadt sehr unbillig zusammengestellt und höchst geringschätzig behandelt fand. Kolb, Hetzer und Oekolampad veranlaßten Zwingli beinahe stürmisch zu einer Entgegnung, die dieser alsbald in sehr scharfem und überlegenem, aber durchaus würdigem Tone niederschrieb. Von jetzt ab zog die Streitfrage immer weitere Kreise. Natürlich suchte man den berühmten Erasmus hereinzuziehen, der sich über Oekolampad mit halber Billigung ausgesprochen hatte, und aus dessen Schriften Leo Jud und Pellican den übereilten Nachweis erbringen wollten, daß er Zwinglis Ansicht teile. Aber der geschmeidige Humanist erklärte sich in einem offiziellen Schreiben ziemlich unumwunden für die römische Abendmahlslehre, und damit war denn auch zwischen den Schweizern und ihm das Tischtuch zerschnitten. Gegen Oekolampad, der seine Schrift mit sehr bestimmter Absicht an die schwäbischen Prediger gerichtet hatte, ähnlich wie früher Zwingli jenen Brief an den schwäbischen Lutheraner Alber, vereinigten sich vierzehn von diesen unter der Führung des Johannes Brenz in Schwäbisch-Hall zu dem im Oktober 1525 handschriftlich verbreiteten und gegen Ende des Jahres in Augsburg gedruckten „Syngramma Suevicum", das nicht lange nachher auch in zwei deutschen Ausgaben von Agricola und Bugenhagen mit Vorreden aus Luthers Feder erschien und von Oekolampad im „Antisyngramma" beantwortet wurde. Dieser energische Widerstand in Schwaben gab den Zwinglianern wiederum sehr zu denken. Die Straßburger, die sich offen für Zwingli erklärt hatten, machten einen ehrlich gemeinten Versuch, den entbrannten Streit gütlich beizulegen, indem sie durch Briefe Farels und Capitos die Wittenberger für ein Zusammengehen zu gewinnen suchten und ihren jungen Lektor des Hebräischen, Georg Caselius, zu Luther schickten, aber dort bekamen sie eine harte Auskunft: die Sache sei nicht mehr totzuschweigen, eine Erwiderung sei ohne Verdammung der Irrlehren nicht möglich, und eine von beiden Parteien müsse wohl oder übel vom Satan besessen sein.

Als die Reutlinger, durch den Zwinglischen Brief an Alber beunruhigt und durch die erbetene Auskunft Melanchthons nicht beschwichtigt, mit dem Jahresende gleichfalls ihre Gesandten nach Wittenberg gehen ließen, um Luthers Meinung zu erfahren und ihn zu einer öffentlichen Widerlegung Zwinglis zu bewegen, wurde ihnen dieselbe Auskunft: einer Widerlegung hielt Luther die Sache gar nicht wert, und in dem am 4. Januar 1526 geschriebenen und später ohne sein Zuthun gedruckten Warnungsbrief an die Reutlinger schalt er die schweizerische Abendmahlslehre kurzweg ein Werk des Teufels. Solche Verketzerung wurde für Zwingli der Anlaß, schon Ende Februar zur Belehrung der Laien seine „Klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi“ in deutscher Sprache herauszugeben. Im März folgte eine weitere Schrift, in der er sich mit zwei kurz zuvor erschienenen offenen Briefen des Theobald Billicanus in Nördlingen und des Urbanus Rhegius in Augsburg auseinandersetzte. Der letztere hatte zunächst Karlstadts Abendmahlslehre bekämpft, aber dann mit Billican sich auch gegen Zwingli und Oekolampad gewendet, welcher seinerseits diese Angriffe schon im „Antisyngramma“ erwidert hatte. Luther zollte diesen beiden Männern wie den schwäbischen Theologen rühmende Anerkennung, aber Billicanus zog sich auf Zwinglis Gegenschrift hin wie ein Besiegter zurück, und Urbanus Rhegius gab sich, nachdem er mit Zwingli noch über einen von Luther beanstandeten Punkt, die Lehre von der Erbsünde, aufklärende Briefe gewechselt hatte, gleichfalls für überwunden, wodurch er Luthers Vertrauen auf lange Zeit verscherzte. Ein neuer Gegner stellte sich der symbolischen Abendmahlslehre im Sommer 1526 entgegen: es war der leidenschaftliche und eitle Jakob Strauß, den wir bereits als Eisenacher Prediger und Karlstadts Gesinnungsverwandten kennen lernten; aus Thüringen entwichen, hatte er in Nürnberg und Schwäbisch-Hall Verbindungen angeknüpft, war von Oekolampad in kränkender Weise verabschiedet, dann als Prediger nach Baden-Baden berufen worden und begann von hier aus gegen die Schweizer kräftig zu agitieren. Sein Pasquill hielt Zwingli kaum der Wider-

legung wert, dennoch ließ er sich auf Drängen seiner Freunde zu einer solchen schließlich herbei, weil Strauß nicht sowohl Zwinglis Schriften vom Abendmahl bekämpft hatte, als vielmehr die einschlägigen Streitsätze, welche Zwingli im Mai 1526 für die Badener Disputation den Thesen Ecks entgegengestellt hatte. Darin erkannte Zwingli sogleich den taktischen Vorteil, daß er einen Anhänger Luthers, für den er Strauß freilich nicht ganz zutreffend ansah, auf diese Weise im Bunde mit den Romanisten zeigen konnte; und das war ja der Haupttrumpf seiner Beweisführungen, daß seine symbolische Abendmahlslehre allein die Wahrheit vertrete und die römische zu überwinden imstande sei, während die Lutherische der römischen noch viel zu nahe stehe, um sie besiegen zu können. Darum nahm er auch in seiner Entgegnung die Gelegenheit wahr, auf die andere lutherische Gruppe, die schwäbischen Syngrammatisten, näher einzugehen, die Widersprüche ihrer Argumentationen mit seiner überlegenen Dialektik aufzudecken und zu zeigen, wie sie eigentlich gegen ihre eigene Absicht das Recht seiner, der Zwinglischen, Auffassung durchaus bekräftigten. Die scharfe Tonart, welche Zwingli in dieser Schrift durchführte, kann ihm angesichts der Invektiven und Verdächtigungen, wie sie namentlich Strauß auf ihn ausschüttet hatte, indem er ihn als Apostaten des Evangeliums und Verführer des Volkes vor der öffentlichen Meinung bloßstellen suchte, unmöglich verdacht werden; freilich war durch ein herbes Verdammungsurteil über das von Luther geschätzte Syngramma der Schwaben der Gegensatz zwischen Wittenberg und Zürich auf einen Grad der Spannung erhöht worden, welcher Schlimmes befürchten ließ.

Durch die Abendmahlsstreitigkeiten war der Einfluß der Zwinglischen Reformationsgedanken in Süddeutschland und seinen zahlreichen humanistischen Pflanzstätten erheblich verstärkt worden: in Konstanz, Lindau, Basel und Straßburg, in Ulm, Eßlingen, Memmingen, Nördlingen und Augsburg saßen Anhänger Zwinglis, in welcher Ausdehnung, das wird sich erst übersehen lassen, wenn die gesamte einschlägige Streitschriftenlitteratur bekannt gegeben

sein wird. Von den zahlreichen Gegensätzen, wie sie in den volkreichen und geistig erregten Reichsstädten aufeinander trafen, giebt Nürnberg vielleicht das lehrreichste Bild. Wir wissen, daß hier, abgesehen von Wittenberg, Luther seine erste Gemeinde hatte: seit dem Ende des Jahres 1516 hatte sich hier ein dankbar ergebener Anhang ausgebreitet, und schon 1518 faßte man die Anhänger Luthers unter dem Namen der „evangelischen Kirche" zusammen. Auf die Leipziger Disputation antwortete man mit der köstlichen Satire vom „abgehobelten Eck" und der freimütigen Spenglerschen Schutzrede für Luther in deutscher, also allen Laien verständlicher Sprache. Mit der Veröffentlichung des gehaßten Wormser Edikts zögerte der Nürnberger Rat ein halbes Jahr, notgedrungen vollzog er sie dann, während seine Mitglieder die verbotenen Schriften nach wie vor mit Eifer studierten. Die beiden Propsteien zu St. Sebald und St. Lorenz kamen 1520/21 durch die Berufung des Hektor Pömer und des Georg Besler in die Hände erklärter Lutheraner, am Augustinerkloster wirkten in gleichem Sinne Volprecht und Räß, im Benediktinerkloster Pistorius, allerorten schafften sich die Wortführer der neuen Richtung Nachdruck, und seit 1522 trat der hochbegabte und energievolle Andreas Osiander mehr und mehr als die leitende reformatorische Persönlichkeit hervor. Aller Augen in Deutschland ruhten auf Nürnberg, das man wegen seines blühenden Handels gern mit Venedig, wegen seines Reichtums und seiner Kunstschätze mit Korinth, wegen seiner wissenschaftlichen Bedeutung mit Florenz verglich, wo das Reichsregiment seinen Sitz hatte und wo die Reichsstände tagten. Die lavierenden Beschlüsse dieser Körperschaften, ihr ängstliches Hinausschieben und Hinhalten der religiösen Entscheidungen standen, wie wir sahen, wesentlich unter dem Eindrucke der zugunsten der Reformation drohend erregten Volksmassen dieser führenden Großstadt, durch den auch der Rat sich genötigt fand, die Ereignisse mehr gewähren zu lassen, als in ihren Gang planvoll einzugreifen, denn seine Stellung zwischen den mannigfaltigen und zum Teil stürmisch bewegten Parteiungen war eine äußerst

schwierige. Die höheren Kreise hielten sich an Luther oder an Erasmus, die niederen neigten mehr zu Zwingli oder gar zu Karlstadt, Münzer und den Täufern hin, dazwischen trieben radikale Freigeister ihr Wesen, Mystiker, Deisten und Atheisten. Einen interessanten Einblick in diese freigeistigen Regungen gewährt der 1524/25 geführte Prozeß gegen die „gottlosen Maler", die Brüder Sebald und Barthel Behaim und Georg Penz, drei Schüler Dürers. Der bedeutendste spekulative Kopf Nürnbergs, der aus Motiven der Erasmischen Theologie, der Mystik und des Täufertums eine eigenartige Religionsphilosophie formte, war der Rektor der Sebalduskschule Johannes Denk, der im Januar 1525 von Rats wegen ausgewiesen wurde und nach zwei ruhelosen Jahren ein unglückliches Ende nahm. 1524 war Nürnberg bereits eine protestantische Stadt, und das Religionsgespräch auf dem Rathaus im März 1525 entschied vollends den Sieg der Reformation, ohne daß aber der Rat für die mannigfachen Eingriffe in die Verfassungs- und Kultuszustände, die während dieser Jahre vorgenommen wurden, die Verantwortung tragen mochte. Und wie sehr er auch dem Luthertum geneigt war, weil er darin die sicherste Festung im Kampf gegen alle radikalen und revolutionären Elemente erkannte, so behielt er sich doch immer vor, auch den Lutheranern scharf auf die Finger zu sehen und alles Demonstrative und Aufreizende, gleichviel von welcher Seite es kam, energisch zu dämpfen. Eine Folge dieser streng politischen Behandlung der Reformationsfragen war es, daß nicht nur die Schriften Karlstadts und Münzers, sondern auch Zwinglis, Oekolampads u. A. in Nürnberg verboten wurden, weil man alle diese nach der Weise Luthers als „Schwärmer" und darum politisch gefährliche Leute zusammenwarf. So geschah es weiter, daß man der Stadt Straßburg ein offizielles Mißtrauensvotum wegen ihrer Billigung der Zwinglischen Abendmahlsketzerei zustellen ließ und sie in verschiedlichen Unterhandlungen, in welche auch Zwingli eingriff, auf die lutherische Seite hinüberzuziehen suchte. Zwischen dem einflußreichen Wilibald Pirkheimer und seinem Freunde Oekolampad

kam es wegen der Abendmahlsfrage sogar zum Bruch, und jener beteiligte sich an dem Streit mit drei Schriften, in denen er zunächst Luthers Ansicht verteidigte, um dann wieder mehr zur römischen Auffassung zurückzulenken. Auch zwischen Zwingli und Osiander wurden Fehdebriefe ausgetauscht, zu deren Fortsetzung Luther den Letzteren ausdrücklich anspornen ließ, und die Akten der Berner Disputation vom Januar 1528, auf der der Nürnberger Pfarrer Althamer Zwinglis Abendmahlslehre heftig, aber unglücklich bekämpfte, durften in Nürnberg nicht öffentlich feilgeboten werden.

Durch die geschilderten Vorgänge war der eigentliche Schauplatz der ersten Abendmahlskämpfe das südliche Deutschland geworden, und die Gegensätze zwischen den beiden Reformationsbewegungen waren auf diesem ihrem Zwischenterrain immer schärfer aufeinandergestoßen. Es war ganz unausbleiblich, daß, nachdem die Ausdehnung und die Gespanntheit des Streites gewissermaßen durch zahlreiche Vorpostengefechte einen so hohen Grad erreicht hatte, auch die beiden Führer zum endgiltigen Austrag sich Auge in Auge gegenübertraten.

Daß Luther sich nicht die Muße nehmen mochte, Zwinglis Schriften wirklich im Zusammenhange kennen zu lernen, ist verhängnisvoll geworden und wurde ihm von gegnerischer Seite mit Recht zum Vorwurf gemacht. Seine instinktive Abneigung gegen Zwingli, deren Wurzeln wir nachzugehen suchten, erklärt es, warum der durchaus zufällige erste Gefühlseindruck, der ihm Zwingli in Karlstadts Gesellschaft gezeigt hatte, ihm für die Beurteilung des Schweizers schlechthin entscheidend werden konnte und kein unbefangenes Prüfen mehr aufkommen ließ. Zwingli war fortan für ihn rubriziert; und es kam hinzu, daß Luther in dem falschen Bilde, das er sich von jenem gemacht hatte, von süddeutscher Seite, namentlich durch den Juristen Nikolaus Gerbel in Straßburg, noch geflissentlich bestärkt wurde. Der Hydra der Sakramentierersekte sah er immer neue Köpfe nachwachsen: Karlstadt, Zwingli, Oekolampad, Pellican, Honius, Kolb, Leo Jud, Hetzer waren nur die vornehmsten. Nun war die teuflische

Saat auch in Schlesien aufgegangen. Seit 1519 schon gehörte dort Caspar Schwenkfeld zu Luthers Schülern und trieb eine eifrige reformatorische Propaganda. Im Dezember 1521 hatte er Wittenberg besucht, Karlstadt kennen gelernt und den Verhandlungen Melanchthons mit den Zwickauer Propheten beigewohnt. Seine Stellung zu Luther wurde seitdem eine freiere; er nahm Anstoß an der Rechtfertigungslehre, weil sie im sittlichen Leben keine Früchte trage, und vertrat eine neue, eigentümlich symbolische Auffassung des Abendmahls, die er selbst auf eine Inspiration zurückführte, und die ihm der Liegnitzer Kanonikus Valentin Krautwald exegetisch begründen half. Ein abermaliger Besuch in Wittenberg im Dezember 1525 und Abendmahlsgespräche mit Luther, Melanchthon, Bugenhagen und Jonas trugen ihm eine entschiedene Zurückweisung ein, welche ihn jedoch in seiner Anschauung nur bestärkte, zumal Luther auch hier wieder kein Hehl daraus machte, daß aus den Schlesiern der Teufel reden müsse. Nun traten aber vollends Vorgänge hinzu, die den Charakter und die Absichten der Schweizer in einem höchst zweideutigen Lichte erscheinen ließen und Luthers Vertrauen in ihre Ehrlichkeit bedenklich erschüttern mußten. Im April 1526 erschien in Zürich eine Schrift von Leo Jud, in der die Stellung des Erasmus und Luthers zur Abendmahlsfrage in einer höchst tendenziösen Weise besprochen wurde; es seien Meinungen darüber verbreitet worden, die unmöglich von Luther herrühren könnten, denn nach seinen früheren Schriften könne es gar nicht zweifelhaft sein, daß er eine leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl keineswegs annähme, also ebenso dächte wie die Schweizer. Da Leo Jud es nachweislich besser wußte, wie die Sache in Wirklichkeit stand, war seine Schrift eine absichtliche Reizung des Gegners, sich endlich zu erklären. Aber noch mehr. Butzer hatte sich von Bugenhagen zu einer deutschen Übersetzung von dessen Psalmenerklärung ermächtigen lassen und sich nicht gescheut, in diese Arbeit die schweizerische Abendmahlslehre ohne weiteres einzufügen, Bugenhagen also wie einen Proselyten der eigenen Lehre darzustellen, die er das Jahr zuvor in einer

eigenen Streitschrift bekämpft hatte. Noch verwegener war es, daß derselbe Butzer, welcher im Auftrage des Buchhändlers Herwagen in Hagenau Luthers Kirchenpostille ins Lateinische übersetzte, in der Vorrede dieser Arbeit die Streitschrift Oekolampads ausdrücklich rühmte, Luthern selbst die Anschauungen der Schweizer unterschob und den Lutherschen Erklärungen Anmerkungen beifügte, die ihren Sinn völlig zu verschieben geeignet waren. Wir werden noch darauf zurückzukommen haben, daß für diese zunächst überraschend unehrliche Taktik, die den unverkennbaren Zweck hatte, die öffentliche Meinung für die Schweizer gleichsam durch Hinterthüren zu gewinnen und dadurch Luther zum Nachgeben zu zwingen, im letzten Grunde politische Gründe maßgebend gewesen sind, welche einiges zu ihrer Entschuldigung beitragen dürften. Aber das war gewiß, daß man sich in dem Ziele gründlich verrechnet hatte, denn fortan stand es für Luther fest, daß seine entschiedene Abneigung gegen die Sakramentierer Recht hatte, daß er es nicht nur mit Schwärmern, sondern mit falschen, lügnerischen, heuchlerischen Menschen, mit Kindern des Teufels zu thun hatte. Nachdem Luther in einer Erklärung an die Buchdrucker vom 13. September 1526 sich öffentlich gegen dies unerhört eigenmächtige Vorgehen verwahrt und dadurch eine gewundene Gegenerkärung Butzers veranlaßt hatte, war die Zeit des Schweigens für ihn vorbei und die Schale seines Zornes zum Überlaufen voll. Er entschloß sich nunmehr, den bisher halb aus persönlichen, halb aus taktischen Gründen stolz vernachlässigten Kampf gegen die Hydra der Sakramentierer mit Einsetzung seiner vollen Kraft aufzunehmen. Ja dieser Kampf wurde sogar fortan seine allerwichtigste Aufgabe. In Süddeutschland wollte man wissen, der „Herkules“ habe sich endlich aufgemacht und habe geschworen, jetzt wolle er zum letzten Male siegen! Großes stand auf dem Spiele. Man wußte, daß von Luther keinerlei Nachsicht mehr zu erwarten sein werde. Dennoch baute man auf die Kraft der öffentlichen Meinung und das Einverständnis so vieler gelehrter und angesehener Köpfe, die für Zwingli schon gewonnen waren, aber man verhehlte sich auch

nicht, wie gewaltig die Macht war, die man herausgefordert hatte.

Es mußte schon früher darauf hingewiesen werden (Bd. I, S. 479), daß für Luther seit dem Jahre 1522 der Kampf gegen die Papisten mehr und mehr in den Hintergrund trat. Während der uns hier beschäftigenden Jahre lagen nur noch seine Auseinandersetzungen mit König Heinrich von England, Herzog Georg von Sachsen und Erasmus in dieser Richtung, bei denen wir einen Augenblick verweilen mögen. Besonders der vertriebene Dänenkönig Christian, der häufig in Kursachsen weilte, hatte die Umstimmung des Königs Heinrich zugunsten des Evangeliums im besten Lichte dargestellt und Luthers früheren Streit mit ihm für eine Art Privathandel erklärt. Luther war naiv genug, diesen Versicherungen Glauben zu schenken, und die persönlichen Kränkungen, die ihm der König zugefügt, wogen ihm sehr gering gegenüber der sanguinischen Hoffnung, an jenem einen Verfechter des Evangeliums zu gewinnen. So entwarf er im Einvernehmen mit Spalatin einen demutvollen Brief, in dem er die unter Heinrichs Namen ausgegangene Streitschrift für unecht erklärte, für seine eigene frühere Heftigkeit reumütig um Verzeihung bat und sein Vertrauen auf des Königs Fürsorge für die Beförderung der evangelischen Erkenntnis in zuversichtlichen Worten aussprach. Am 1. September 1526 schickte er diesen Brief ab, der seinen Bestimmungsort erst sehr spät erreichen sollte. Über ein Jahr später, im Dezember 1526, empfing er durch Herzog Georg die Antwort des Königs zurück, die in ihrem schmähenden, die Hand des „listigen Ketzers" schroff zurückstoßenden Hohne seiner allzu vertrauensseligen Naivetät einen sehr schmerzlichen Stoß gab. Als nun vollends Emser und Cochläus diesen Briefwechsel schleunigst in Druck gaben, um vor der Öffentlichkeit den Schein zu erwecken, als habe Luther seinen Angriff gegen den König bereut und sei zum Widerruf seiner ketzerischen Schriften erbötig, da verlangte Luthers tief verletztes Herz allerdings nach einer starken Entladung und hielt sich in einer massiven „Antwort auf des Königs zu Engelland Läster-

schrift“ an dem erlauchten Schreiber und seinem „Narrenbuch“ weidlich schadlos. Ähnlich war es ihm mit dem Herzog Georg ergangen. Auch an diesen seinen bittersten und thatkräftigsten Feind hatte er am 22. Dezember 1525, durch wohlmeinende Zureden verführt, einen fast bis zur Selbsterniedrigung versöhnlichen Brief gerichtet, auf den aber schon nach wenigen Tagen ein von wildem Haß erfüllter Brief zurückkam, in dem der Herzog Luthers Rückkehr in den Schoß der Kirche forderte oder ihm anderenfalls ein Ende mit Schrecken nach dem Beispiel Münzers prophezeite. Luther erschrak über diese Antwort, und ihr drohender Ton mochte ihm noch unheimlicher werden, als er vom kurfürstlichen Hofe eine Abschrift der jüngsten Mainzer Beschlüsse empfing. In Mainz waren nämlich im Dezember Deputierte aus sämtlichen Suffragankapiteln der Diözese zusammengekommen, um gemeinschaftliche Maßnahmen zur Ausschließung der lutherischen Prediger sowie eine Gesandtschaft an Kaiser und Papst zu verabreden, auch zu beraten, wie die durch die lutherische Revolution erlittene Einbuße des Klerus an Besitz und Rechten wieder gut zu machen sei. Luther sah in diesem allen eine neue satanische Verschwörung zur Ausrottung des Evangeliums, Herzog Georg und die Mainzer Pfaffenrotte waren ihre Werkzeuge, ihm wälzten sie die Verantwortung für den Bauernkrieg zu: dazu durfte er nicht stillschweigen. Die Schuld des Aufruhrs trugen doch offenbar jene selbst, die das Volk bedrückt und ausgesogen und ihn in Worms wider Recht und Gewissen verdammt hatten. Jetzt wollten sie auch zwischen den Fürsten Hader säen, um nur das Evangelium das ihrer unchristlichen Pracht ein Ende machte, zu Boden zu schlagen und ganz Deutschland in seinem Blute zu ersäufen. Mit solchen Betrachtungen begleitete Luther seinen Abdruck des „Mainzer Ratschlags“, der aber Ende März 1526, noch bevor er fertig geworden war, auf Anordnung des Kurfürsten, welche neue Konflikte mit Herzog Georg davon befürchten mußte, abgebrochen und zurückgehalten wurde. Dennoch hatte der Herzog bereits durch einen Kammerdiener davon Kenntnis erlangt und sich an seinen kurfürstlichen Nachbar deshalb mit bitteren Be

schwerden gewandt, die zu langen Erörterungen Anlaß gaben und die Spannung zwischen beiden Höfen nur verschärften. Aber noch einem dritten Papisten hatte Luther inzwischen die Hand zur Versöhnung geboten: dem Erasmus, mit dem er so einschneidende Streitschriften gewechselt hatte. Auch hier mochte Melanchthons Rat von Gewicht gewesen sein, aber ihm selber lag nicht minder daran, der Welt zu zeigen, daß er persönliche und sachliche Gegensätze durchaus nicht zu vermischen oder zu verwechseln geneigt sei. Indessen auch hier stieß Luther auf eine sehr scharfe Ablehnung. Schon vorher hatte Erasmus sich bei Luthers Landesherren über ihn beschwert und eine zweite bissige Streitschrift gegen ihn vollendet, die er „Hyperaspistes" nannte und 1527 noch mit einem zweiten Teile versah, ohne daß aber Luther es der Mühe wert gehalten hätte, den hingeworfenen Handschuh von neuem aufzuheben. Ihm waren die Streitschriften gegen die Römlinge längst verleidet, er ließ die Emser, Cochläus und Faber fortan ruhig gewähren oder ließ diese Art von Kämpfen andere Leute besorgen. Selbst die Pasquille, mit denen Emser, Myricianus und Hasenberg sein Eheleben zu beschmutzen suchten, reizten ihn nicht zur Gegenwehr; er hatte jetzt Größeres zu thun. Nur die päpstliche Jubeljahrsbulle auf das Jahr 1525, die den Ablaßunfug von neuem zu sanktionieren sagte, forderte ihn noch einmal zu entrüsteten Randglossen heraus; dann erneuerte er in einer kleinen, an den Prinzen Johann Friedrich gerichteten Schrift seinen Protest gegen die Klostergelübde, behandelte verwandte Gedankenreihen in den zwei Sermonen über Kap. 15 und 16 der Apostelgeschichte und schrieb weiterhin einige Vorreden zu antipäpstlichen Publikationen: zu den illustrierten Spottversen „Das Papsttum mit seinen Gliedern (1526), zu den Weissagungen Johann Lichtenbergers (1527), zu einer auf das Papsttum gedeuteten Vision des Claus von der Flühe (1528) und zu dem „Kurzen Auszug aus den päpstlichen Rechten" (1530).

Aber allen diesen Dingen gehörte sein ungeteiltes Interesse längst nicht mehr, das gehörte den Feinden im eigenen Lager, nicht den Papisten, die ihn „von vorn" angegriffen hatten,

sondern den Schwärmern, die ihm „in den Rücken gefallen“ waren. Wie bitter lauten seine Worte vom 20. Januar 1526 über „seine leiblichen Kinder, die Absalone“, die sich auf das Grimmigste wider ihn setzten! „Ich meine jene Sakramentsschänder, gegen deren Wüten ich die Papisten für sanfte Leute erachten muß, so setzt mir der Satan durch sie zu. Ich habe vordem nicht geglaubt, daß der Satan ein so tückischer Geist sei, aber Christus lebt!“ Mit der harten Verfolgung der Wiedertäufer war er keineswegs einverstanden: nur mit der Schrift solle man den Sekten widerstehen, nicht mit Feuer und Schwert. Ihn verwunderte die Märtyrerfreudigkeit dieser Leute, aber auch darin wollte er nichts anderes sehen, als des Teufels Macht und List. Übrigens fehlte ihm von dem hauptsächlich noch im Oberlande verbreiteten Wiedertäufertum eine bestimmtere Anschauung, wenn er auch beispielsweise im Sommer 1525 mit dem schwärmerischen Kürschner Melchior Hofmann, der vom Luthertum zu den radikalen Inspirierten übergegangen war, in Wittenberg Gespräche pflog oder von mancherlei „Rumpelgeistern“ aufgesucht wurde, die sich für „lebendige Engel“ ausgaben, und wenn er auch 1528 auf eine Anfrage aus Süddeutschland hin ein Sendschreiben gegen die Wiedertaufe herausgab oder 1530 zu einer antianabaptistischen Schrift des Justus Menius eine Vorrede schrieb. Ihm schien die Forderung der Wiedertaufe lange nicht so unerträglich, wie die Ansicht der „Sakramentierer“, die die Taufe überhaupt entwerten wollten. Seitdem er die Früchte des unseligen Karlstadtschen Geistes geschmeckt hatte, galten ihm nicht mehr die Römlinge und nicht die Wiedertäufer für die gefährlichsten Widersacher des Evangeliums, sondern die „Sakramentsschänder“, an deren Spitze er Zwingli, den treulosen Kostgänger seiner evangelischen Lehre, erblickte. Denn Karlstadt selbst, im Bauernkriege mit knapper Not dem Kerker entgangen, hatte sich Luther seit dem Juni 1525 wieder zu nähern versucht, war als Reumütiger zurückgekehrt, erhielt die Erlaubnis, in der Nähe von Wittenberg sich aufzuhalten, und wußte Luther nicht nur zur Einlegung einer Fürsprache beim Kurfürsten zu ge

wimmen, sondern auch zu einem freundlichen Geleitwort, als er am 24. Juni in einer Rechtfertigungsschrift sich gegen den Vorwurf zu verteidigen suchte, bei der Anstiftung des Aufstandes in Rothenburg beteiligt gewesen zu sein. Während er ehedem die Wiedertaufe bekämpft hatte, bat er im Februar 1526 Luther mit seiner Frau, Melanchthon und Jonas zur Taufe seines Söhnchens zu Gaste, und auch seine Abendmahlslehre, die er noch im März 1525 in zwei Erwiderungsschriften auf Luthers „himmlische Propheten" verfochten hatte, hatte er inzwischen in einer eigenen kleinen Schrift zwar nicht förmlich widerrufen, aber doch nur noch fragweise und bescheiden zur Diskussion gestellt. Seitdem hatte Karlstadt zu Luthers großer Beruhigung keine unrühmliche Rolle ausgespielt, nach mancherlei Irrfahrten ist er schließlich als Professor in Basel 1541 gestorben. Nach der endlich geglückten Dämpfung dieses unstäten Kopfes sah sich Luther keinem gefährlicheren Feinde mehr gegenüber als Ulrich Zwingli. Er hatte diesen Mann bis dahin sich selbst und seinem Dämon überlassen wollen und hatte sich begnügt, andere vor seinem Gift zu warnen. Doch die Macht seiner Verführung wurde zu groß, auch er mußte endlich „gedämpft" werden! Indessen Luther unterschätzte seinen Gegner und die Stärke seiner Verführung. Zwingli war kein Karlstadt; und Luther sollte nur zu bald empfinden, daß er einen Mann vor sich hatte, der ihm wie allen Zeitgenossen allein nahezu gewachsen war.

Im Herbst 1526 erschien, aus drei Predigten Luthers, aber ohne seine Mitwirkung zusammengestellt, der „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister". Zwingli, der längst auf eine authentische Darlegung des Lutherschen Standpunktes ungeduldig gewartet hatte, entsandte mit seiner lateinisch geschriebenen „Amica exegesis", die er am 1. April 1527 an Luther absandte; gleichzeitig ließ er in deutscher Sprache eine „Freundliche Verglimpfung und Abtuung" des genannten Lutherschen Sermons ausgehen, und schon im Titel dieser Schriften gab er seine weitherzige, zur Versöhnlichkeit stets bereite Haltung zu erkennen: wußte er doch

innerlich sehr gut, wieviel er Luthern zu danken hatte. Ohne davon noch Kenntnis genommen zu haben, hatte Luther schon seine durchschlagende Streitschrift veröffentlicht: „daß diese Worte ‚das ist mein Leib' noch feststehen wider die Schwarmgeister". Im Juni war auch Zwinglis Gegenschrift fertig: „Daß diese Worte Jesu Christi . . . . ewiglich den alten einigen Sinn haben werden". Gleichzeitig schrieb Oekolampad eine Entgegnung nieder. Im März 1528, kurz nachdem Luther den für Zwingli siegreichen Ausgang der Berner Disputation erfahren hatte, folgte dann Luthers endgiltige Erklärung, das sog. große „Bekenntnis vom Abendmahl Christi", dem Zwingli und Oekolampad Ende August eine gemeinschaftliche Erwiderungsschrift entgegensetzten. In diesen Schriften lag der Bruch zwischen Zürich und Wittenberg, den man längst hatte herankommen sehen, offen vor aller Augen, und nirgends läßt er sich deutlicher wahrnehmen, als in Zwinglis vornehm überlegenem Geleitbrief vom 1. April 1527, worin er nicht nur Luthers Verhalten gegenüber den Bauern und seine Aufhetzung der Fürsten gegen diese streng mißbilligte, sondern ihn auch mit Eck, Faber und Murner zusammenstellte und sogar unter Bezug auf ein heute nicht mehr vorhandenes Schreiben an den hessischen Landgrafen zu Luthers höchster Empörung behauptete, dieser habe, an der wissenschaftlichen Begründung seiner Sache verzweifelnd, die weltlichen Waffen zur Unterdrückung der Gegner aufgerufen.

Wenn von diesem unseligen Abendmahlsstreit unser heutiges Empfinden sich auch zunächst bis zum Verdruß befremdet und durch das tief Unerquickliche und Beklagenswerte eines so gründ lichen beiderseitigen Mißverstehens auf das Peinlichste verletzt fühlen mag, so verliert dieser Eindruck doch ein Beträchtliches von seiner häßlichen Schärfe, sobald wir den inneren Motiven nachgehen, die zum Teil unausgesprochen hinter den so unver söhnlich auf einander stoßenden Leidenschaften der Streitend wirksam gewesen sind. Wir haben es zum Glück nicht me nötig, auf der einen oder der anderen Seite unbedingt Partei nehmen, aber wir können uns unmöglich der Beobachtung v

schließen, daß Zwingli, dem für die früher berührte unehrliche Taktik seiner Partei nicht die Verantwortlichkeit aufgebürdet werden darf, in diesem Kampfe eine ungleich günstigere Figur macht, als Luther. Während diesem durchaus der Zorn die Feder führt, der den Ton seiner Polemik übermäßig erregt, eigensinnig und gewaltthätig macht, eine Fülle von Schmähungen und Verdächtigungen über den Gegner ausschüttet und mit unverhohlener Geringschätzung ihm nicht nur Mangel an Kenntnissen und Erfahrungen, sondern geradezu unchristliche Gesinnungen, Verlogenheit und sophistische Gaukelei zum Vorwurf macht, nötigt die klare Besonnenheit und Selbstbeherrschung, der meisterhafte Aufwand dialektischen Könnens und die Sicherheit der Methode auf Seiten Zwinglis entschiedenen Respekt ab. Auch er kann bei Gelegenheit hitzig, herb, sehr überlegen und spöttisch werden, aber immer nur da, wo er intellektuelle Verirrungen bei seinem Gegner wahrzunehmen glaubt; nirgends aber vergißt er, wen er vor sich hat, und nirgends versteigt er sich bis zu Verdächtigungen des Charakters oder gar zu den brutalen Anklagen auf satanische Besessenheit, wie sie Luther geläufig sind. Zwingli verleugnet kaum in einem Augenblick die Wohlerzogenheit des humanistischen Gelehrten, der an seinem Gegner vor allem ein intellektuelles Ärgernis nimmt; aus Luther redet der ganze leidenschaftliche Trotz eines starken, bitter gereizten Gemütes, das sich einen seiner höchsten religiösen Werte nicht entreißen lassen mag. Diese polternde und verketzernde Befangenheit im Affekt, die in Zwinglis Augen nichts als eine Bedeckung für die Schwäche der Lutherschen Beweisführung war, hat es verschuldet, daß Zwingli das tiefe religiöse Bedürfnis, welches den Auslassungen seines Gegners zu Grunde lag, überhaupt nicht würdigte, vielmehr in dessen Abendmahlslehre nur eine Spielart der überwundenen katholischen, in seiner Begründungsweise nur eine neue Scholastik, in seiner selbstherrlich reformierenden Schriftauslegung nur ein neues Papsttum erblickte, und daß andrerseits Luther, weil ihm auch Zwingli den „Geist“ als eine höhere Instanz über das Wort zu stellen schien,

diesen schlechthin mit den Schwarmgeistern zusammenwarf und somit zu den teuflischen Verfolgern des Evangeliums zählte. Beide Männer waren mit diesen Meinungen im Irrtum, aber der Irrtum Luthers wog jedenfalls unvergleichlich schwerer, als der seines Gegners.

Luthers Abendmahlslehre hat ihren tiefsten religiösen Ausgangspunkt darin, daß sie, wie seine ganze Heilslehre überhaupt, jedes menschliche Thun ausschaltet zugunsten der ausschließlichen göttlichen Gnadendarreichung. Deshalb bekämpfte und verwarf er die Transsubstantiation, den Opferakt des Meßpriesters, die asketische Vorbereitung auf den Abendmahlsgenuß und seine Auffassung als Dankopfer oder Gedächtnisfeier. Der Mensch leistet schlechterdings nichts beim Abendmahl, sondern er empfängt nur, und zwar ein göttliches Gnadengut: die Vergebung der Sünden. Allerdings empfängt er dasselbe Gut schon im Wort, in der Predigt des Evangeliums, durch den Glauben. Aber das ist eben die herrliche Würde des Abendmahls, daß in ihm die durch Christum erworbene Sündenvergebung ausgeteilt, verschenkt und an jeden Einzelnen herangebracht wird, nicht bloß durch das Wort der Verheißung, sondern durch das sichtbare, greifbare Pfand und Siegel, den Leib des Herrn, der unter Brot und Wein dem Genießenden dargegeben wird. So haben wir im Abendmahl einen kurzen Inbegriff des Evangeliums, und wenn der Glaube auch des Sakraments nicht unumgänglich bedarf, so wird er dadurch doch, zumal wir arme, sinnliche Menschen sind, immer neu geübt, gestärkt und gewiß gemacht. Alle, welche am Brechen des Brotes teilnehmen, nehmen damit Teil an dem Leibe Christi, also auch die Unwürdigen, die nicht den Glauben haben. Jedoch heilsam und nütze ist diese Teilnahme nur für den Gläubigen, der Ungläubige ißt und trinkt sich selber das Gericht. Es giebt demnach eine geistige und eine bloß sakramentliche Gemeinschaft des Abendmahls: jene umfaßt die wirklich gläubigen Empfänger, diese die Gesamtheit der Empfänger. Damit hängt auch jene Forderung einer besonderen, engeren Abendmahlsgemeinde zusammen, wie sie uns schon früher b

gegnet ist (Bd. I, S. 437). Wie nun die leibliche Gegenwart Christi im Sakrament vorzustellen sei, diese Frage hatte Luther, wie wir wissen, zunächst offen gelassen. Er selbst hatte die Transsubstantiations-Lehre, deren verhältnismäßig jungen Ursprung er kannte, wennschon nicht zutreffend bestimmte, bereits 1520 abgelehnt und sich die Consubstantiations-Lehre d'Aillys angeeignet, nach welcher der Leib Christi vermöge einer geheimnisvollen Einigung zu dem wirklichen Brot hinzutreten soll. Aber niemals hat er diese Meinung als eine ausschließliche verteidigt, sondern sie immer nur als einen Erklärungsversuch behandelt, für die Theologen, nicht aber für die Laien, denen der Unterschied von Trans- und Consubstantiation doch entgehen mußte, weil ja auch nach Luthers Anschauung der Grund für das Eintreten von Christi leiblicher Gegenwart in den Consekrationsworten lag, nicht zwar, sofern sie der Priester spricht, aber sofern darin der göttliche Befehl wirksam ist, der den Leib Christi in das Brot ruft, selbst da, wo ein Unberufener das Sakrament spenden sollte. So verhielt sich denn Luther gegenüber den Abweichungen von der Consubstantiations-Lehre durchaus tolerant, sobald sie sich nur auf dem Boden seiner Prämissen hielten: er hat es ohne sonderlichen Widerspruch ertragen, daß die böhmischen Brüder eine bloß spirituelle oder sakramentale Gegenwart und demgemäß einen bloß geistlichen Genuß Christi im Abendmahl annahmen, daß ferner die schwäbischen Syngrammatisten ein Empfangen des Leibes auch seitens der Ungläubigen bestritten und ebenso das mundliche Genießen des Leibes ablehnten, weil nur das Brot eigentlich gegessen, der darin vorgestellte Leib Christi aber durch den Glauben der Seele angeeignet werde. Diese Abweichungen hinderten Luther nicht, sich sowohl mit den Böhmen wie mit den Schwaben in einer Gemeinschaft zu fühlen, weil sie an der Gegenwart Christi im Sakrament jedenfalls festhielten und in diesem Punkte nur verschiedene Ausdrucksweisen bevorzugten. Anders aber lagen die Dinge in Zwinglis Lehre.

Zwinglis Abendmahlslehre hat ihren tiefsten religiösen Ausgangspunkt in der Luther noch überbietenden Ausschließlich-

keit seiner Erfassung des Glaubens als der Gewißheit des Unsichtbaren. Wie der Glaube gegenüber den vermittelnden Instanzen, der Selbstgerechtigkeit und der Kreaturvergötterung des Katholizismus nach Zwingli kein anderes Ziel hat, als die Ehre des unsichtbaren Gottes, so verläuft der ganze religiöse Prozeß überhaupt in der Sphäre des Unsichtbaren: nichts Sichtbares, Dingliches kann und darf Objekt des Glaubens sein; ein Glaube, der seine Stütze am Sakrament hätte, wäre kein Glaube mehr, weil er an die Stelle Gottes etwas Kreatürliches setzen würde. Wer den Glaubensakt an Zeichen bindet, verunreinigt damit schon den Glauben und wirft ihn in den Judaismus der römischen Kirche zurück. Demnach ist für Zwingli das Abendmahl eine Feier des Gedächtnisses an den Erlösertod Christi als den Grund unseres Heiles; Brot und Wein sind Symbole jener Liebe, durch die Gott in Christo mit uns sich versöhnt hat; man darf also das Brot immerhin den Leib Christi nennen, aber nicht sofern man damit den stofflichen Wert des Brotes anzeigt, sondern die heilige Größe der Sache, die es bedeutet. Das Abendmahl ist kein Mysterium: nicht das Wunderbare als solches, sondern die Barmherzigkeit Gottes bildet den Gegenstand des Glaubens. Das Abendmahl ist das Zeichen der Gemeinschaftserklärung für alle die, welche in Christi Blut ihr Vertrauen setzen. Und wie wir in dem nicht etwa durch das bloße Hören des Wortes, sondern durch Gottes Ziehen und Erleuchten geschaffenen Glauben unser Christsein bezeugen, wie wir in der Taufe durch die damit erfolgende verpflichtende Aufnahme in die Gemeinde unser Christseinsollen bezeugen, so bezeugen wir in der Abendmahlsfeier vor der Gemeinde unser Christseinwollen. Die Einsetzungsworte Christi sind also nach alledem nicht etwa als Verheißung zu fassen, sie besagen also nicht: „so oft ihr dies Gedächtnis begeht, so esset ihr den Leib des Herrn und empfanget damit die Vergebung der Sünden," sondern es sind heißende oder befehlende Worte, welche besagen: „so oft ihr Brot und Wein genießen werdet, sollt ihr den Tod des Herrn danksagend verkünden und bekennen." Der Wert des

Abendmahls liegt nicht in seiner Wirkung auf das persönliche, sondern auf das Gemeinschaftsleben, nicht sowohl in dem, was uns Gott darin verheißen hätte, als vielmehr in dem, wozu es uns ermahnt und verpflichtet: Gedächtnis, Danksagung und Gelöbnis der brüderlichen Liebe, die aus dem Glauben fließen.

Damit dürften die durchgreifenden Gegensätze der beiden Anschauungsweisen hinlänglich bezeichnet sein. Wo Luther Trost und Rettung für des Gewissens Anfechtungen, die sicherste Stütze des Glaubens und das verehrungswürdige Geheimnis einer unmittelbaren göttlichen Gnadenmitteilung erkannt zu haben glaubte, da sah Zwingli nichts als eine Verletzung der Ehre des unsichtbaren Gottes und ein Stück des alten Aberglaubens, auf dem, wofern man es nicht mit der Wurzel aushob, der ganze Mysterien- und Werkdienstwahn der römischen Kirche wieder nachzuwachsen drohte. Und wo Zwingli wiederum die souveraine Macht des Glaubens und die absolute Unsichtbarkeit des religiösen Prozesses siegreich feststellen wollte, da sah Luther nichts, als das vermessene Antasten einer gottgestifteten Institution und die frevelhafte Verleugnung des größten Wunders der göttlichen Liebesoffenbarung. Auch hier war Luther wieder der konservative Sohn der Kirche, der, je kindlich-inbrünstiger sein ganzes Gemüt am Sakrament des Altars hing, um so heftiger gegen Wenigen bekämpfen mußte, die den schwachen Herzen diesen Himmelstrost kaltsinnig zunichte zu machen drohten; dagegen war Zwingli auch hier der fortschrittlich gestimmte Ordner und Umgestalter, der in der Energie, mit welcher er aus der neuen evangelischen Erkenntnis alle Konsequenzen zog, keinen logischen Widerspruch und keinen störenden oder irreführenden Rest des Alten stehen lassen mochte, ob er auch Manchen ehrwürdig und teuer dünkte. Für Luther war zwischen Glaube und Vernunft, also zwischen der von Gott und der vom Menschen bewirkten Erkenntnis eine tiefe Kluft: alle Heilsthatsachen sind nach ihm der Vernunft schlechthin unbegreiflich, also unvernünftig. Zwingli dagegen war ganz davon durchdrungen, daß Gott dem menschlichen Denken nichts Undenkbares oder Unbegreifliches zu-

mute, ja, er berief sich geradezu auf den Einklang von Gottes Wort mit den letzten Ergebnissen der Philosophie: wie sollte man sich denn auch des Glaubens rühmen können, wenn man Gottes Wort nicht recht oder gar nicht versteht? Die göttlichen Geheimnisse erschließen sich Dem, der sich ihnen, der höchsten Wahrheit, unbedingt hingibt: wo unser Denken noch unvollkommen ist, da tritt alsdann der erleuchtende Geist Gottes mit dem Glauben ein und macht uns zu Sehenden.

So stellte der Abendmahlsstreit eigentlich nur einen einzigen, aber um so tiefer greifenden Gegensatz dar, in dem sich geistige Bedürfnisse, Interessen und Wertgrößen von unzweifelhaft gleicher Berechtigung gegenüberstanden. Diese Auseinandersetzung war also schlechthin unumgänglich. Daß sie den gemeinsamen Boden, auf dem beide Gegner trotz alledem standen, zeitweilig völlig vergessen machte und das Trennende in einer leidenschaftlicheren Schärfe heraushob, als sich mit der Wahrheit zu vertragen schien, das war weniger in der Art dieses Gegensatzes selbst, als in den starken Individualitäten der Streitenden begründet, und so kam es, daß Keiner von Beiden für die exegetische und dogmatische Begründung des Anderen ein Verständnis gewann.

Während Zwingli die Einsetzungsworte Christi tropisch erklärt, indem er hauptsächlich auf einer für seine ganze Theologie grundlegenden Bibelstelle fußt: „der Geist ist es, der da lebendig machet, das Fleisch ist kein nütze“ (Ev. Joh. 6, 63), bezieht Luther diesen Spruch nicht etwa auf das Fleisch Christi, sondern auf die fleischliche Vernunft und findet dagegen nach Maßgabe seiner religiösen Bedürfnisse in den Einsetzungsworten keinerlei Schwierigkeit. Während Zwingli die Worte „mein Leib, für euch gegeben“ von dem gekreuzigten Leibe Christi versteht, nicht aber von dem auferstandenen, findet Luther sich dazu gedrängt, sie von dem im Sakrament dargereichten Leibe zu verstehen. Die göttliche und die menschliche Natur in Christo sind nach Zwingli unvermischt geblieben: als Gottes Sohn ist er das Leben aller geworden, als Mensch das Opfer zur Versöhnung der ewigen Gerechtigkeit. Diese beiden Naturen hat er in ein-

Person vereinigt, aber nicht so, als ob der Gott in einen Menschen verwandelt worden wäre, sondern so, daß der Gott, der ehedem nicht Mensch war, nun den Menschen angenommen hat. Niemals kann von einem leiblichen Wesen ausgesagt werden, was nur einem geistigen zukommt: demnach sind alle Stellen, in denen Jesus von sich als Einer Person spricht, darauf zu untersuchen, ob er dabei seine menschliche oder seine göttliche Natur im Auge hat; und da er zuweilen von dem „Menschensohn" Dinge aussagt, die nur seiner göttlichen Natur zukommen können und umgekehrt, so wird dergleichen Stellen als sogenannte „Allöosen" zu erklären, d. h. als Redeformen, in denen die Eigentümlichkeiten der beiden Naturen vertauscht werden. Christi Leib ist durch die Herrlichkeit des Leidens, Todes und Kreuzes zum Thron des höchsten Wesens erhoben worden und sitzt zur Rechten Gottes, wo er als Gottessohn von Ewigkeit her gesessen hat; der Menschensohn Christus kann demnach nicht mehr auf Erden, folglich auch nicht im Sakrament sein; überall gegenwärtig ist nicht der Leib, sondern ganz allein die Gottheit. Dem gegenüber betont nun Luther so entschieden wie möglich die völlige Einheit und gegenseitige Durchdringung der beiden Naturen in Christo: durch seine Menschwerdung ist auch sein Leib zu göttlicher Allgegenwart und Herrlichkeit erhoben worden, nicht erst der auferstandene, sondern auch der auf Erden wandelnde. Wo der Gott gesetzt ist, da ist auch die Menschheit stets mitgesetzt, die beiden Naturen lassen sich nicht sondern, sie sind zu Einer Person geworden. Wenn Christus also zur Rechten Gottes sitzt, so ist dort auch sein Leib und Blut, und da Gottes „Rechte" allenthalben ist, nicht an irgendeinem umgrenzten Ort, so ist auch Christi Leib allenthalben. Aber erwiesen läßt sich der allgegenwärtige nur da, wo Christus es durch sein Wort ausdrücklich zugesagt hat, also im Sakrament. Darum die leibliche Gegenwart Christi im Sakrament somit von Luther dogmatisch gestützt wird einmal auf die sog. communicatio idiomatum d. h. die wechselseitige Mitteilung der Eigenschaften in den beiden Naturen Christi und zweitens auf den in den Einsetzungsworten enthaltenen Willen des Herrn, daß er im Sakra-

ment sich finden lasse, so ergiebt sich daraus, daß der Leib im Sakrament auch für die Ungläubigen innerhalb der evangelischen Gemeinde vorhanden sein muß. Alle diese Gedanken Luthers sind nun keineswegs neu, sondern in eigentümlicher Weiterführung aus der nominalistischen Scholastik entlehnt. Nur in einem Punkte ging Luther auf die vorscholastische Würdigung des Abendmahls zurück, nämlich in der Behauptung einer lebenspendenden Kraft des genossenen Leibes Christi auch für den Leib des Menschen: durch das leibliche Essen des „Geistfleisches" gewinnt auch unser Leib Kräfte des ewigen Lebens. In Luthers Anschauung, wie sie im Streit mit Zwingli sich feststellte, vollzog sich also zwar keineswegs ein Zurückweichen hinter die evangelische Position, aber doch eine nicht unbedenkliche Annäherung an den magischen Sakramentsbegriff des Katholizismus, wenn auch allerdings, was nie vergessen werden darf, die Wirkungskraft der Sakramente immer in strenger Abhängigkeit vom Glauben der Gemeinde gedacht und deshalb die leibliche Gegenwart Christi in dem Abendmahl der Sakramentierer und der Papisten ausdrücklich von ihm geleugnet wurde, weil diese nicht etwa nur, wie jede Gemeinde, einzelne Ungläubige unter sich hätten, sondern das „Wort" des Herrn schlechthin verleugneten und dessen Sinn nach eigenem Dünkel entstellten, austrieben und seines heiligen Inhaltes entleerten. Durchaus originell ist in Luthers Abendmahlslehre wohl nur die Erklärung, daß die Bezeichnung des Brotes als „Leib Christi" als eine sog. Synekdoche zu verstehen sei, wonach man ein Ganzes nennt und doch nur einen Teil meint, wie etwa eine Mutter auf die Wiege, in der ihr Kind liegt, deutet und dabei spricht: „Das ist mein Kind."

Die vielumstrittene Frage, welche der beiden Auffassungen des Abendmahls, die symbolische oder die realistische, der urchristlichen näher steht, kann hier nicht untersucht, es muß aber betont werden, daß diese Frage von einem wahrhaft geschichtlichen Standpunkt aus gar nicht gelöst werden kann, weil hier wie dort Gedankengänge und Gemütsmotive wirksam gewesen sind, an die weder die Reflexion noch die psychischen Bedürfnisse

des urchristlichen Zeitalters heranreichen konnten. Es ist also nicht richtig, was freilich beide Gegner und ihre beiderseitigen späteren Apologeten ohne Weiteres beanspruchten, daß Luther oder daß Zwingli den Sinn, in welchem die ältesten christlichen Gemeinden die Einsetzungsworte verstanden, mit ihren Auslegungen wirklich getroffen hätten. Uns ist indessen an diesem Punkte eine andere Betrachtung viel wichtiger: inwiefern der Abendmahlsstreit die Unterschiede der Wittenbergischen und der Schweizerischen Reformationstypen geklärt und befestigt hat.

Indem Zwingli die Lehre von den Gnadenmitteln schlechthin verwarf, die Sakramente für bloße Erinnerungs- und Pflichtzeichen erklärte, selbst dem Hören des göttlichen Wortes an sich, das wohl einen historischen Glauben erwecken, aber nicht den echten, beseligenden Glauben schaffen könne, keine gnadenmitteilende Wirkung zuschrieb, wurde er mehr und mehr dahin geführt, den Glauben als die göttliche Geistmitteilung, die erst das wahre Verständnis des Bibelwortes erschließe, auf die göttliche Erwählung zurückzuleiten. Nicht der Glaube macht selig, sondern die Erwählung durch Gott, die absolut, frei, auch über dem Sittengesetz, weder auf unsere Werke noch unser Wollen oder unsere Kräfte Rücksicht nimmt, und deren Zeichen der Glaube ist. Der Mittelpunkt seiner Theologie wurde somit immer mehr die Vorsehung des alleinwirksamen Gottes. Gott ist das einzige Wirkende und Ursächliche in der Welt; was wir Ursache nennen, sind nur Mittel und Werkzeuge der ewigen Vernunft und Allmacht; auch Krankheit, Tod und alles Übel kommt von Gott: wir sollen darüber, daß Gott auch der Urheber des Bösen ist, nicht ängstlich grübeln, sondern auch in den von ihm gesandten Übeln, deren Ursache und Zweck wir nicht begreifen können, seine Vorsehung anerkennen, die uns und alle Dinge braucht nach ihrer Freiheit. Die Vorsehung ist die Mutter der Prädestination oder Vorherordnung: jene sieht, was und wie zu handeln ist, diese schreitet zum Handeln und Ausführen fort. Das Bewußtsein des Prädestinierten ist der Glaube, der in Gott ruht; aber dieses Ruhen ist kein Müßigsein, denn der Glaube

ist ja als Gottes Werk ein beständiges Thun und Schaffen, ist Liebe, Bekehrung und sittliches Handeln. Wie der Quellpunkt aller Religion die Gewißheit Gottes ist als des unerschaffenen Schöpfers aller Dinge, der alleinigen Ursache alles Geschehens, der Allmacht und Allgüte, die allein alles hat und alles umsonst schenkt, so ist auch die gesamte Heilsordnung nicht anderes, als die Entfaltung der in Gottes Vorsehung schon objektiv enthaltenen geschichtlichen Momente: der Schöpfung, des Sündenfalls, der göttlichen Menschwerdung, der Erlösung, die den Menschen durch den Fall zur Erhebung, durch die Erkenntnis der Sünde zur Seligkeit führen sollten und im Glauben der Erwählten fort und fort wirksam bleiben, denn dieser Glaube ist die objektive Gnade und die wirkende Kraft Gottes im subjektiven Bewußtsein des Menschen. In diesem Heilszusammenhang hat die Erbsünde ihre Schrecken verloren: selbst die ungetauften Christenkinder und die Heidenkinder sind um der Erbsünde willen nicht verdammt, sobald sie zu den Erwählten gehören. In diesem Zusammenhang ist aber auch das Erlösungswerk Christi nur das, allerdings wichtigste, Glied einer Folge göttlicher Offenbarungen, die von der Schöpfung bis auf die Gegenwart reicht, und in der wir alle stehen, sobald wir über alle menschliche und dingliche Heilsvermittelung hinweg vom Glauben an den unsichtbaren Gott und das in ihm allein gegründete Heil ergriffen werden. Wie sehr der humanistisch geschulte, systematische Geist Zwinglis darauf ausging, von dem obersten Begriff des durch Offenbarung erkannten Gottes aus in strenger Folgerichtigkeit die ganze Theologie im Sinne einer christlichen Philosophie zur Anschauung zu bringen, läßt sich nirgends besser beobachten, als in seiner trefflich gegliederten Schrift „über die Vorsehung Gottes“ (1530). Und in dieser objektiv-wissenschaftlichen Anschauung des Heilszusammenhanges spricht sich nun der fundamentale Unterschied seiner religiösen Haltung von der Luthers am deutlichsten aus.

Der Lutherische Frömmigkeitstypus erwächst aus dem Ringen des Gewissens um die Gewißheit der Versöhnung mit Gott, und

in dem beseligenden Erlebnis dieser Gewißheit ruht sein souveraines christliches Freiheitsgefühl. Der Zwinglische Frömmigkeitstypus erwächst aus der objektiven Anschauung des geschichtlichen Heilsprozesses, und aus dem Bewußtsein, in diesen Heilsprozeß aufgenommen zu sein, entspringt ihm als die höchste Pflicht: die Welt der Dinge unter den Willen des Geistes zu beugen. Luthers innigstes Bemühen geht darauf hin, die Thatsache des Heilsbesitzes dem ängstlichen Gemüte fort und fort gegenwärtig zu halten, und zu dieser beständigen Nährung des Gemütes kann er die reale Gegenwart des Heilsmittels im Abendmahl schlechterdings nicht entbehren. Zwingli, den jene Angst um den Heilsbesitz nicht mehr in vergleichbarer Weise erschütterte, empfindet in der geistigen Gemeinschaft mit Christo um so stärker die sittlichen Kräfte, die von ihm ausgegangen sind, und bekennt darum auch im Abendmahl, daß es einzig der Geist ist, der da lebendig macht.

In seinem merkwürdig feinen religiösen Instinkt besaß Luther eine dunkle Empfindung solcher durchgreifenden Gegensätze. Aber da er von Zwingli zu wenig wußte, mußte sein Verstand sich in der Auslegung dieser seiner instinktiven Abneigungsgefühle notwendigerweise vergreifen. Er meinte, weil auch für Zwingli der göttliche Geist erst das wahre Verständnis der Schrift erschloß, ihn einfach unter die Schwärmer stoßen zu dürfen, ein Unterfangen, das ihm jener sehr geschickt heimzuzahlen wußte. Er fand weiterhin, daß die Auffassung des Abendmahls als Danksagung und Gedächtnisfeier in ihrer Betonung der menschlichen Leistung statt der göttlichen Gabe wieder in die Bahnen der katholischen Verdienstlehre zurückführen müßte, und er war damit im Irrtum. Er fürchtete vor allem, daß nach der leichtherzigen Entwertung des Sakraments durch eine seines Erachtens willkürliche Schriftauslegung auch alle anderen Heilswahrheiten unsicher werden, daß auch die Taufe und die Erbsünde, die Menschwerdung und die jungfräuliche Geburt, daß alle die großen Geheimnisse des Christentums in ähnlicher Weise prinzipiell angegriffen und entwertet werden könnten, daß eine

Anarchie der Meinungen, Zweifel und Unglaube daraus erwachsen und schließlich das göttliche Wort wiederum unter Menschengedanken und Menschensatzungen gefangen gelegt werden würde, wie im Papsttum. So warf er sich denn diesen Neuerern mit der ganzen Wucht seines leidenschaftlichen Naturells entgegen, aber auch hier hat sich sein blindes Verkennen der gegnerischen Absichten und Kräfte bitter gerächt, und weit scharfsichtiger, als es Luthers angstvoller Erregtheit möglich war, hat Zwingli die schwachen Seiten seines Gegners zu erspähen verstanden.

Es ist ihm nicht entgangen, daß Luther, der als der heroische Bahnbrecher des Protestantismus die mittelalterlich-kirchliche Weltanschauung mit tötlichem Stoß getroffen hatte, dennoch zwar nicht im innersten Kern, aber gleichsam in der Schale seines Wesens ein Sohn dieser katholischen Weltanschauung geblieben war, welcher der Humanist Zwingli mit einer ungleich größeren Geistesfreiheit gegenüberstand. Auch Luther war allerdings im Besitz einer außerordentlichen Vernunftanlage, indessen das ohne Zweifel Merkwürdigste seiner Erscheinung lag nun darin, daß er mit dieser seiner Vernunftanlage wohl seinen sämtlichen Gegnern, einen Erasmus und Zwingli eingeschlossen, aber keineswegs seiner eigenen religiösen Genialität gewachsen war. Denn die Eigenart dieser seiner religiösen Genialität war es, aus inneren Erlebnissen und Offenbarungen heraus einen ganz neuen Persönlichkeitsstand zu entdecken und alle Menschen, die diese Offenbarungen verstanden, mit den befreienden Lebensgefühlen des Protestantismus zu durchdringen; aber seine Reflexion, die, wie wir wiederholt betont haben, sein leidenschaftlich vorandrängendes Temperament immer fest am Zügel zu halten suchte, war in der Schule der kirchlichen Theologie und des Mönchtums gebildet worden und entbehrte darum noch der zureichenden Mittel und der zureichenden Bewegungsfreiheit, um der Genialität seiner religiösen Erfahrungen ohne Weiteres nachzukommen. In dem Gemüt dieses Mannes, so zäh und innig es an den guten alten Bräuchen und Institutionen festhalten konnte, steckte doch eine hinreißende revolutionäre Kraft;

aber wenn der Sturmatem des Gemütes auch in seine Schriften überging und ihre Wirkungen höchst gefährlich machte, so hat er selbst solche Wirkungen doch weder beabsichtigt noch zugegeben, denn seine Reflexion hatte für das Revolutionäre durchaus keinen Raum. Luther ist am größten dort, wo seine elementaren Lebensgefühle aus dem innigsten Einvernehmen mit der Zeitseele heraus sich freie Bahn schaffen, also entweder im Kampfe gegen die einschränkenden Mächte der Gegenwart oder in Intuitionen und Ahnungen, die die Zukunft vorausgreifen. Dagegen erhebt er sich in der wissenschaftlichen Reflexion selten oder niemals über das Niveau seines Zeitalters und hat deshalb an dieser Reflexion für die Auslegung seiner inneren Erfahrungen auch ein nur unzulängliches Werkzeug. Er hielt dieses Werkzeug freilich sehr hoch, er suchte mit angestrengtestem Fleiße ihm alles Erreichbare abzugewinnen und sein Christentum damit auch objektiv sicherzustellen, aber wir werden noch darauf zurückzukommen haben, wie wenig seine Reflexion und die von ihr gefundenen Ausdrucksweisen mit der religiösen Genialität gleichen Schritt zu halten vermochten, und wie eben in diesem Verhältnis die außerordentliche Anregungsfähigkeit seiner Theologie für alle Zukunft begründet lag. Im Abendmahlsstreit tritt es nun bereits mit aller Deutlichkeit hervor, daß jener Kontakt, der von Anbeginn etwas Unvollkommenes hatte, nicht mehr bewahrt ist, und Zwingli hatte nicht ganz mit Unrecht den ehemaligen Luther gegen den gegenwärtigen ins Feld geführt und sich selbst als lutherischer denn Luther selbst unzweideutig hingestellt, wenn er auch fälschlich von einem „Abfall" Luthers redete, wo es sich, wie wir heute urteilen müssen, um einen längst vorhandenen Zwiespalt seiner Anlage handelte.

Zwingli hat die oben angedeutete katholisierende Richtung Luthers in der Schätzung des Sakraments auf das Schärfste gerügt. Wenn es nämlich nicht mehr der Glaube allein ist, der selig macht, wenn auch äußere Dinge, wie das Sakrament, das Heil vermitteln können, so führt das unweigerlich zur Werkheiligkeit und zum religiösen Aberglauben zurück. Wer insbeson-

dere der menschlichen Natur beilegen will, was nur der göttlichen zukommt und umgekehrt, der verleugnet das Evangelium des Johannes, welches die Sonne der Welt ist, und führt am Ende alle Irrtümer des Papsttums wieder ein. Es widerspricht der Religion, daß durch Essen und Trinken die Sünden erlassen und der Glaube gefestigt, daß durch ein Natürliches geleistet werde, was allein durch das Wort gelehrt wird. Wenn uns Dinge überhaupt das Heil geben können, wer wird sich dann nicht künftig bloß an die Dinge halten, wie im Papsttum, und den Glauben verachten? — Aber nicht bloß in Luthers Sakramentslehre, welche Menschensatzung gegen die Schrift stelle, sah Zwingli ein neues Papsttum, auch in seiner Lehre von der Beichte mit ihrem hierarchischen Beigeschmack, in seiner harten augustinischen Auffassung der Erbsünde fand er trübe Reste der katholischen Überlieferung. Wenn er die unbelehrbare Hartnäckigkeit und den Eigensinn der Lutherschen Polemik nicht eben billig auf Unfehlbarkeitsdünkel, Herrschsucht und papistische Anmaßungen seines Gegners deutete, so hat er doch die verwandte Gefahr durchaus zutreffend aufgedeckt, die in Luthers unsicher werdender Fassung des Glaubensbegriffes verborgen lag. Denn fast unmerklich hatte sich bei Luther auf dem Wege der Reflexion an die Stelle des lebendigen Glaubens, der Gemeinschaft mit Gott in Christo, der Glaube als das Fürwahrhalten bestimmter Thatsachen, also der historische und dingliche Glaube geschoben. „Daher", lautet Zwinglis Entgegnung, „ist es eine Pestlehre, welche unter Verdrehung des Wortes Glauben, das für Vertrauen auf Christus zu nehmen ist, dasselbe hinüberzerrt zu einer Meinung, welche dafür hält, daß hier der Leib als Leib gegessen werde." Man lernt den Glauben aber nicht aus dem Wort, sondern Gott lehrt uns ihn erst im Worte finden, und wenn der Glaube Vertrauen auf Gott und seine Verheißungen ist, so ist es Entstellung und Gewaltthätigkeit, ihn auch auf die lehrenden oder gebietenden Worte der Bibel ausdehnen zu wollen. Soll der Glaube aber wirklich in bestimmten Stücken bestehen, die man für wahr zu halten hat, so bringt das nicht nur die

Scholastik wieder herein, sondern es führt auch eine neue Theologenherrschaft herauf, die der Gemeinde das ihr zustehende Recht der Entscheidung zu rauben und sie dem selbständigen Verständnisse des Evangeliums zu entfremden droht. Einen Beweis für die pfäffische Intoleranz seiner norddeutschen Gegner glaubte Zwingli auch darin zu erkennen, daß seine Bücher bei den Lutheranern, z. B. in Nürnberg, verboten worden waren, während in seinem Bereiche die Schriften der anderen Partei ungehindert zur Lektüre und Diskussion zugelassen wurden. Er hätte diesen Punkt wahrscheinlich noch stärker betont, wenn er etwa erfahren hätte, mit welcher Strenge Luther 1528 einen Anhänger Zwinglis in Koburg, den Kriegsknecht Hans Mohr, maßregeln ließ. In Luthers Lehre beanstandete Zwingli demnach nicht allein eine Verletzung der Ehre des geistigen Gottes, indem sie nämlich das unsichtbare Heilsgut in sichtbare Zeichen bog, sondern auch eine Entstellung des evangelischen Glaubensbegriffes und eine Verleugnung des allgemeinen Priestertums zugunsten klerikaler Ansprüche.

Nichts beleuchtet die verhängnisvolle Wendung in Luthers Glaubensbegriff schärfer, als das unversöhnliche Wort im Bekenntnis vom Abendmahl: „Ich bekenne für mich, daß ich den Zwingel für einen Unchristen halte mit aller seiner Lehre, denn er hält und lehret kein Stück des christlichen Glaubens recht und ist ärger worden siebenmal, denn da er ein Papist war..... Solch Bekenntnis thue ich, auf daß ich vor Gott und der Welt entschuldigt sei, als der ich mit Zwingels Lehre nicht teilhaftig bin noch sein will ewiglich.“ Dem entsprach es auch, daß Luther am Schlusse der genannten Schrift seine Auffassung des Christentums in einem umfassenden Glaubensbekenntnis formulierte, in welchem er sowohl gegen die katholische als gegen die Zwinglische Lehre dessen strenge Abgrenzung vornahm. Es sollte sein letztes Wort sein in diesem Streite. „Das ist mein Glaube“, schloß er feierlich ab, „denn also glauben alle rechten Christen, und also lehret uns die heilige Schrift..... Da bin ich, alle frommen Herzen wollten mir Zeugen sein und

für mich bitten, daß ich in solchem Glauben feste möge bestehen und mein Ende beschließen. Denn — da Gott für sei — ob ich aus Anfechtung und Todesnöten etwas anderes würde sagen, so soll es doch nichts sein, und will hiemit öffentlich bekennet haben, daß es unwahr und vom Teufel eingegeben sei. Dazu helfe mir mein Herr und Heiland Jesus Christus gebenedeiet in Ewigkeit! Amen!" Welche Bedeutung man aber diesem Bekenntnisse beimaß, das zeigt seine alsbaldige Verbreitung in vielfachen Sonderabdrücken bis auf unsere Tage. Das Entscheidende ist, daß Luther hier den Glauben mit allem Nachdruck als das Fürwahrhalten und Bekennen bestimmter Lehrstücke faßt und somit die Kirchenzugehörigkeit abhängig denkt von der Zustimmung zu dogmatischen Festlegungen. Das bedeutete aber eine Verdunkelung und Verarmung des nämlichen lebendigen Glaubens, wie er selbst ihn erst entdeckt und hinreißend dargelegt und beschrieben hatte. Der Glaube als die schöpferisch religiös-sittliche Kraft, als der ständige Gottesdienst und das gottverbundene Welthandeln des in Christo wiedergeborenen freien Christenmenschen schrumpft zusammen zu dem Glauben an diese und keine andern Lehrstücke; Hand in Hand damit verschob sich auch der auf den Glauben gegründete Kirchenbegriff, und die Aufgabe des Reformators verengte sich folgerichtig zu der eines kirchlichen Parteimannes, um sich in diesen Zirkel fortan rettungslos zu verfangen. Man lese, wie Luther z. B. im Großen Katechismus sich quält und müht, um die Notwendigkeit des Sakramentsgenusses zu erhärten. Wenn nun Viele sind, die solchen Hunger und Durst nach dem Sakrament nicht fühlen? die sollen sich raten lassen, daß sie in ihren Busen greifen und die Schrift urteilen lassen, wie sündig des Fleisches Werke sind; sie sollen bedenken, daß sie in der Welt sind und in den Banden des Teufels liegen; und wenn sie dann immer noch keinen Hunger und Durst fühlen, dann sollen sie es Gott klagen und den Brüdern, daß sie ihnen helfen, bis der Stein von ihrem Herzen komme: „so wird sich die Not wohl finden und du gewahr werden, daß du zweimal tiefer liegst denn

anderer armer Sünder und des Sakraments vielmehr bedürfest wider das Elend, so du leider nicht siehest, ob Gott Gnade gebe, daß du es mehr fühlest und je hungriger dazu würdest." Je weniger ein Mensch seine Sünden und Gebrechen fühlt, um so mehr hat er Ursache zum Sakrament zu gehen und Hilfe und Arznei darin zu suchen. Und wieso dies alles? weil die Schrift allen, die Christen sein wollen, geboten hat, das Sakrament zu genießen. Es ist keine Frage, daß Luther in dieser Darlegung von einem praktisch-kirchlichen Interesse geleitet wird: er wollte die Lauen und Lässigen treffen, die in mißverstandener evangelischer Freiheit das Sakrament für unnütz halten oder gar verachten und dem Gottesdienst gleichgiltig fern bleiben. Aber wie verträgt sich seine Ausführung mit dem lebendigen evangelischen Glauben? Wenn ein Christ im Glauben der Sündenvergebung wirklich gewiß ist und des Sakramentes somit entraten kann, so soll er trotzdem das Bedürfnis nach dem Sakrament mit allen Mitteln in sich erwecken, also dem eigenen Glauben mißtrauen, damit er nur das Gebot Jesu erfülle, welches den Genuß seines Leibes und Blutes befohlen hat. Es ist nicht anders: das Abendmahl ist für Luther zu einem Lehrstück geworden, an das der Glaube seine Freiheit verloren hat. Die freie lebendige Vertrauensmacht des Glaubens wird jetzt zu einem gehorsamen, frommen Fürwahrhalten, die geschichtliche Person Christi, in der der Glaube seine Stärke besaß, wird verstellt durch die Konstruktionen einer dogmatischen Christologie, die evangelische Heilslehre wird umgebogen in eine neue Scholastik, der innerliche Gottesdienst des Worts und des Gebets in einen neuen Kultus sinnlicher Gnadenmittel. Es möge nochmals betont werden, daß man dieser eigentümlichen Wendung mit dem zuerst von Zwingli ausgesprochenen Urteil, welches einen Abfall darin zu erkennen glaubte, keineswegs gerecht wird. Sie beruht vielmehr auf der ursprünglichen Anlage der Persönlichkeit, der eigentümlichen Denkbeschaffenheit und den eigentümlichen Denkvoraussetzungen, innerhalb deren die genialen religiösen Erlebnisse dieser Persönlichkeit zu ihrer Entfaltung kamen. Ob auch die schöpfe-

rischen Kräfte jener Erlebnisse alle Richtlinien des Dogmas und des theologischen Denkens zeitweilig zu überfluten und einer völlig neuen Strombett zuzudrängen schienen, die Hochflut wich doch immer wieder in ihre alten Grenzlinien zurück. Luther war als religiöses Genie der Entdecker eines völlig neuen Frömmigkeitstypus, als theologischer Kopf war er lediglich der Wiederherstellter des Urchristentums, und zwar: wie er es verstand; den Zwingli verstand es anders. Weil aber innerhalb der Einheit der Menschennatur diese beiden Seiten schlechterdings nicht zu trennen sind, weil somit auch sein religiöses Erleben durch die Anknüpfung seines Denkens an das Urchristentum von Anfang an wesentlich mitbestimmt war, so ist das Dogma als Lehrnorm und kirchenbildender Faktor durch ihn von neuem eine geschichtliche Macht geworden und, eben infolge der ihr innewohnenden persönlichen Lebenskraft, eine stärkere, als sie vordem thatsächlich gewesen war. In Luthers Kirche wirkt nicht nur seine religiöse Genialität, sondern es wirken auch seine persönlichen Schranken nach, und zwar deshalb, weil diese letzteren nicht minder aus den Wurzeln seines Wesens erwachsen sind, als seine höchsten schöpferischen Erlebnisse.

Während Luther die Zwinglianer grollend aufgab und jede Gemeinschaft mit ihnen ablehnte, war Zwingli, der bei Luther statt seiner religiösen Motive im Wesentlichen nur Eigensinn und Verbohrtheit anzunehmen geneigt war, trotz der schmerzlichen Zerklüftung der Parteien von einer siegreichen Zuversicht erfüllt. „Die Welt wird anders denken, als der wütende Luther . . . Keine drei Jahre werden vergehen, bis Italien, Frankreich, Spanien, Deutschland zu unserer Meinung übergetreten sind." Fest und klar gab er sein Endurteil dahin ab, daß Luthers Lehre ein Irrtum sei, und daß dieser Irrtum, wofern er in ihm bestehe, zur Gottlosigkeit werde. Er hoffte freilich, daß Luther seine Meinung noch ändern werde; aber das stand jedenfalls fest: auf eine Verständigung der beiden Parteien war nur zu hoffen, wenn nicht eine von beiden ihre Überzeugung zum Opfer brachte. Welche von beiden sollte es thun? Diese Frage

richtete den Blick der Zeitgenossen und richtet jetzt den unsrigen auf die allgemeine politische und kirchliche Lage, innerhalb deren der Abendmahlsstreit stattfand, und mit der er sich notwendigerweise auseinandersetzen mußte. Dabei wird uns unsere Untersuchung mit einem neuen und höchst interessanten Motiv der Zwinglischen Reformation bekannt machen, aus dem seine bisherige Taktik erst ganz verständlich werden, und die uns den ausgeprägten Gegensatz ihres Grundtypus zu dem des Lutherums vollends enthüllen wird.

IV. Die Kirchenspaltung.

> Ich rede, was du befohlen hast, und schaue auf deine Wege. — Ich habe Lust zu deinen Rechten und vergesse deiner Worte nicht. — Wende von mir Schmach und Verachtung, denn ich halte deine Zeugnisse. — Es sitzen auch die Fürsten und reden wider mich; aber dein Knecht redet von deinen Rechten. — Ich habe den Weg der Wahrheit erwählet, deine Rechte habe ich vor mich gestellet. Ps. 119.

Es giebt noch heute voreingenommene Geschichtsfälscher, welche die erstaunlich schnellen Fortschritte der Reformationsbewegung im Wesentlichen auf die Triebfedern der Selbstsucht zurückführen möchten und deshalb als ihre maßgebenden Träger die fürstlichen und die städtischen Obrigkeiten hinzustellen suchen, die in gierigem Verlangen nach den Besitz- und Machtmitteln der Kirche den Abfall ihrer Unterthanen von Rom zumeist verschuldet und herbeigeführt hätten. Wir dürften uns überzeugt haben, daß diese Behauptungen das Gegenteil der geschichtlichen Wahrheit sind. Niemals hat es eine Sache von einer gewaltigeren Volkstümlichkeit gegeben, als die deutsche Reformation. Von unten ist sie emporgestiegen, das Gemüt der Nation kannte keine größere Angelegenheit als diese. Eine Fülle von Idealen, Hoffnungen, Forderungen, Programmen, Verheißungen und Drohungen verschafften sich leidenschaftlich Gehör; für diese alle mußten die Obrigkeiten Befriedigung oder Hilfe, mindestens aber Duldung gewähren, wofern sie ihren Platz überhaupt noch be-

halten wollten. Dadurch, daß Kaiser und Reich sich gegen die Reformation erklärt hatten, war die Stellung der Obrigkeiten die denkbar schwierigste geworden. Zwischen dem Wormser Edikt und dem stürmischen Reformationsverlangen der Volksmassen blieb ihnen eine schmale Straße übrig, in der sie sich mühsam fortgeschoben sahen; selbst wo sie entschieden den Neuerungen zuneigten, ließen sie sich diese doch nur langsam abtrotzen und strebten, den bösen Schein, als versagten sie etwa dem Kaiser den schuldigen Gehorsam, mit der größten Sorgfalt zu vermeiden. Diese lavierende, abwartende und halb passive Haltung konnten wir beim Reichsregiment, beim Reichstag, bei den Fürsten und Herren wie bei den städtischen Magistraten in gleicher Weise beobachten, denn die religiöse Frage war eben zu einer eminent sozialen Frage geworden: die großen sozialen Bewegungen, die durch den Übergang von der Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft seit dem 12. Jahrhundert ihren entscheidenden Anstoß empfangen hatten, waren durch die hinreißenden Emanzipationskämpfe Luthers auf einen Grad der Spannung getrieben worden, der das plötzliche Eintreten gewaltsamer Entladungen mehr denn je befürchten ließ. In den großen Katastrophen des Jahres 1525 hatte sich dann die Entscheidung vollzogen: die alten agrarischen Stände, Adel und Bauernschaft, sowie die Opfer der Plutokratie, die Proletarier der Städte, hatten ihre Rolle ausgespielt und sahen sich fortan zu einer völligen Ohnmacht verurteilt, während als Sieger die Territorialfürsten und die städtischen Patrizier das Feld behaupteten. Damit waren dem großen Gedanken einer durchgreifenden nationalen Reichs- und Kirchenreform auf lange hinaus die Schwingen gelähmt: die soziale Bewegung war gewaltthätig zum Stillstand gebracht und die Kirchenreformation an die partikularen Machthaber ausgeliefert worden; vom „gemeinen Mann" aber, der ehedem ein so gefürchteter politischer Faktor gewesen, war von jetzt ab nicht mehr die Rede. Daß Luther der Erhebung der Bauern und des ländlichen Adels ablehnend gegenüberstand und die Autorität der Obrigkeit in bis dahin unerhörter Weise sanktionierte, war

nicht etwa ein treibendes Motiv, sondern lediglich ein Symptom dieser seit drei Jahrhunderten eingeleiteten sozialen Standeskämpfe: die geldwirtschaftlich-individualistische Kultur war wesentlich von aristokratisch-hochbürgerlichem Typus; auch der religiöse Individualismus, der ja auf demselben Boden wie jene, auf dem Boden der städtischen Laienbildung, erwachsen war, mußte bei den aristokratischen Gewalten notwendigerweise seine Stütze suchen. Luther, der aus seiner Heimat, wie wir wissen, ein kräftiges demokratisches Empfinden mitgebracht und im Evangelium eine alle sozialen Unterschiede übergreifende Erlösungsbotschaft unter dem Jubel der ganzen Nation aufgerichtet hatte, sah mit einer tiefen Resignation, wie das heilige Evangelium zuerst in den weltlichen Streit der Parteien hinabgezerrt und schließlich auf die doch nur zum kleinsten Teile religiös bestimmte Unterstützung der führenden politischen Mächte, also einer einzelnen Standesgruppe, verwiesen wurde. Die biblische Doktrin vom leidenden Gehorsam des Christenmenschen wurde ihm nun eine bereitwillig ergriffene Tröstung für diese schmerzlichen Enttäuschungen.

Je mehr also durch diesen Verlauf der Dinge die Verknüpfung der religiösen und der sozialen Fragen, wie sie die vorausgehenden Jahrhunderte in unheilvoller Weise beherrscht hatte, sich auflöste, je mehr die sozialen Motive aus der Reformationsbewegung ausgeschaltet wurden, um so mehr fand sich von jetzt ab die Reformation zu Auseinandersetzungen mit der Politik der fürstlichen und städtischen Territorialgewalten hingedrängt. Aus dieser folgenreichen Wandlung erklärt es sich von selbst, daß Luthers Persönlichkeit fortan aufhörte, die öffentlichen Interessen zu beherrschen: seine Stellung im Mittelpunkte der deutschen Geschichte lag seit dem Jahre 1525 unwiederbringlich hinter ihm.

In den Wormser Tagen hatte die antirömische Politik der Fürsten an Luther ein wirksames Werkzeug gewinnen wollen, aber an seinem heroischen Widerstand waren diese Bemühungen gescheitert, denn Luther hatte erkannt, daß er die ihm angetragene

Rolle nicht hätte durchführen können, ohne seine tiefsten religiösen Überzeugungen zu verleugnen. Damit hatte er die Reformation gerettet, und es war die unmittelbare segensreiche Folge dieser seiner Rettungsthat, daß die Reformation von fürstlicher Seite nunmehr wirklich als eine religiöse Größe immer reiner gewürdigt und als solche geschützt werden konnte. Natürlich sagten sich diejenigen Fürsten, welche die Reformation lediglich politisch gewertet und ihre materiellen politischen Vorteile, soweit sie die Säkularisierung kirchlicher Rechts- und Besitzbestände betrafen, sogar zumteil sich schon früher zugeeignet hatten, ohne Weiteres von ihr los, denn so sehr sie die Gebrechen der römischen Kirche und ihrer weltlichen Verfassung zu bekämpfen und zu ihren eigenen Gunsten zu bessern für gut befanden, so wenig konnten sie auf diese Kirche selbst, ohne die sie gar nicht zu regieren vermocht hätten, grundsätzlichen Verzicht leisten und mit „Ketzern" paktieren, welche ihr das Recht der Existenz einfach absprachen. So kam es, daß Luthers Reformation, je reiner ihre religiöse Aufgabe hervortrat, von den deutschen Fürsten nur spärlich unterstützt wurde und um 1525 noch weit davon entfernt war, sich auf starke politische Machtmittel stützen zu können. Wir haben die Anfänge der religiösen Parteibildungen bereits kennen gelernt: den Regensburger Konvent und die Mainzer Beschlüsse auf Seiten der altgläubigen, die Tagungen der süddeutschen Reichsstädte zu Speier und Ulm zugunsten der evangelischen Partei, den Dessauer Fürstenbund zur Ausrottung des Luthertums und auf der anderen Seite das Gotha-Torgauer Defensivbündnis zwischen Kursachsen und Hessen, dem sich am 12. Juni 1526 anschlossen: die Herzöge Ernst und Franz von Braunschweig-Lüneburg, Philipp von Braunschweig-Grubenhagen und Heinrich von Mecklenburg, Fürst Wolfgang von Anhalt, Graf Albrecht von Mansfeld und die Stadt Magdeburg; am 26. September trat ihnen Herzog Albrecht von Preußen bei, der am 10. April 1525 wie ihm Luther geraten hatte, das Ordensland in ein weltliches Herzogtum unter polnischer Oberhoheit verwandelt hatte.

Durch die Revolution war gleichsam die Probe daran

gemacht worden, inwieweit das Verſtändnis für die eigentlichen Ziele der Reformation gewachſen war: während die altgläubigen Fürſten, obenan Herzog Georg, in der Revolution nur die Früchte des Luthertums erkennen und damit die gewaltſame Ausrottung der verhaßten lutheriſchen „Sekte“ begründen wollten, wurde jetzt die Stellungnahme der evangeliſch geſinnten Fürſten um ſo entſchiedener, je mehr ſie von der empörenden Unwahrheit jenes Vorwurfs ſich überzeugt hatten. Aber die führende Macht in dieſen Allianzbeſtrebungen zum politiſchen Schutze des Luthertums war ſeit 1525 nicht mehr Kurſachſen. Allerdings war Friedrichs des Weiſen Bruder und Nachfolger Johann in ganz anderem Sinne als jener ein treuer Verehrer Luthers, der im Gegenſatz zu ſeines Vorgängers nüchternem Rechtlichkeitsſinn und ruhigem Gewährenlaſſen mit wirklichem Herzensanteil und ohne deſſen objektiv neutrale Haltung um die Förderung der Reformationsbewegung ernſthaft bemüht war; auch ſein Sohn Johann Friedrich und deſſen Gemahlin Sibylle verkehrten mit Luther ſo unbefangen und vertraulich, wie es der zurückhaltenden Vorſicht des verewigten Kurfürſten niemals möglich geweſen wäre. Jedoch gerade dies religiöſe Verſtändnis für die Ziele Luthers beeinträchtigte die politiſche Thatkraft des kurſächſiſchen Hauſes nicht unerheblich. Wir wiſſen, mit welchem Idealismus Luther auf die Macht des Evangeliums baute, mit wie feſtem Zutrauen er mahnte, das göttliche Wort nur ſelber ſchaffen und handeln zu laſſen ohne das Eingreifen menſchlicher Anſchläge oder vollends irdiſcher, ſtaatlicher Machtmittel. Als er Anfang 1525 vom Grafen Albrecht von Mansfeld um ſeine Meinung befragt wurde, ob im Falle gewaltthätiger Bedrohung die Anhänger des Evangeliums ſich nicht verbinden müßten, hatte er als reichstreuer Mann erwidert, man könne wohl einen Schutzbund zulaſſen, um die Gottloſen in Reſpekt zu erhalten, aber ſich gegen die höchſte Obrigkeit und gar in heimlicher Weiſe zu verſchwören, das ſei wider den Willen Gottes. Nachdem gleichwohl das Torgauer Bündnis zuſtande gekommen war, ſchrieb Luther an den Mansfeldiſchen Rat Johann Rühel: „Den Bund wider den Kaiſer höre ich

nicht gerne, denn Menschenanschläge, sorge ich, werden fehlen." Und denselben Standpunkt, daß der Obrigkeit unbedingter und duldender Gehorsam zu schulden sei, vertrat er Ende 1526 mit der größten Härte in einer anonymen Schrift, die des Herzogs Georg besonderen Beifall fand: „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können." Mit der nämlichen, durchaus Luthers Überzeugung treffenden Motivierung hatte die Stadt Nürnberg eine Einladung zu den evangelischen Bündnisverhandlungen in Gotha am 27. Februar d. J. abgelehnt, und auf den bieder besonnenen, von theologischen Räten umgebenen Kurfürsten verfehlten diese Gedanken ihren Eindruck keineswegs; natürlich ergab das keine Stimmung, die Entschlußfähigkeit und Thatkraft hätte befördern können. Unter diesen Umständen mußte die leitende Rolle bei den evangelischen Parteibildungen ganz von selbst stärkeren Persönlichkeiten zufallen, sobald solche vorhanden waren. Der unermüdliche Graf Albrecht von Mansfeld hätte wohl das Zeug dazu gehabt, doch seine reelle Macht und demgemäß sein Einfluß waren von zu geringfügiger Art. So wurde die eigentliche Seele dieser Bündnisbestrebungen der junge, begabte, leidenschaftliche und bis zur Verwegenheit thatkräftige Landgraf Philipp von Hessen, der schon in der Niederschlagung Sickingens und der rebellischen Bauern seine Energie bewährt hatte und nunmehr in der klugen Befestigung und Erweiterung der protestantischen Stellung einen willkommenen Spielraum für seinen politischen Ehrgeiz fand. Von ihm war im März 1525 die erste, von Luther freudig begrüßte Annäherung zwischen Hessen und Sachsen ausgegangen, und er blieb der leitende staatsmännische Kopf bei allen Kombinationen, die sich jetzt an das hessisch-sächsische Bündnis anschlossen. Mit den Markgrafen Kasimir und Georg von Brandenburg, mit den pommerschen Herzögen, mit Kurfürst Ludwig von der Pfalz, dem Markgrafen Philipp von Baden, dem Herzog Ludwig von Zweibrücken-Veldenz wurden Unterhandlungen geführt, auf den Erzbischof von Trier, die Bischöfe von Osnabrück und Paderborn setzte man Hoffnungen. Der zweideutige Albrecht von

Mainz, der doch dem Dessauer Bunde angehörte, machte, um sich nach allen Seiten zu decken, von selbst einen Annäherungsversuch. Vor allem aber faßte der weitschauende Landgraf Philipp, dem ein evangelisches Seitenstück zu dem katholischen schwäbischen Bunde vorschwebte, einen Bund zwischen Fürsten und Städten ins Auge. Er erkannte die große politische Gefahr, die in der Hinneigung der süddeutschen Reichsstädte zu den Schweizern lag, und so strebte er, besonders Straßburg, Augsburg, Ulm und Nürnberg zu gewinnen, auch Erfurt, Frankfurt und Lübeck hoffte er zum Anschluß zu bewegen, wie es bei Magdeburg ohne weiteres gelungen war. Alle diese Bemühungen führten keineswegs sogleich zu runden Ergebnissen: die Fürsten hatten noch mancherlei Bedenken; insbesondere Fürsten, Grafen und Städte unter einen Hut zu bringen, war noch beinahe unmöglich, und die evangelischen Gesichtspunkte kamen gegen die andersartigen nur sehr langsam auf. Aber auch in ihrem überwiegend noch informatorischen Charakter waren diese Verhandlungen wertvoll, und Philipp sah richtig voraus, daß vor den einigenden religiösen Mächten die trennenden ständischen Interessen schließlich verschwinden müßten. Sehr bezeichnend ist es, daß man sogar bei den Böhmen Anknüpfungen suchte. Von größter Bedeutung aber wurde der Beitritt des Herzogs Albrecht von Preußen, den 1526 ein päpstliches Breve als einen Abtrünnigen der Bestrafung durch den Kaiser überwies. Denn einmal that sich jetzt die Aussicht auf, daß auch die zwischen Sachsen und Preußen gelegenen schlesischen Lande nun sich zum Anschluß würden bestimmen lassen, und ferner eröffneten sich unerwartete Beziehungen zu Albrechts Schwiegervater, dem Dänenkönig Friedrich I., und zu Gustav Wasa in Schweden, wodurch wiederum späterhin ein Druck auf die Hansestädte geübt werden konnte. Der Torgauer Vertrag bedeutete also allerdings an sich zunächst die Aufrichtung eines Schutzbündnisses mit dem ausdrücklich betonten Hauptzweck der Erhaltung des Evangeliums, wobei übrigens die Möglichkeit eines Wandels der kaiserlichen Haltung und einer einheitlichen Regelung der religiösen Frage durch den künftigen Reichstag immer noch vor

behalten blieb. Aber indem nun auf Grund dieſes Vertrages die eben ſkizzierten weitgreifenden Unterhandlungen eingeleitet wurden, erhielt der Vertrag eine außerordentliche politiſche Tragweite, und eine Konſtellation politiſcher Mächte bahnte ſich damit an, die den Gang der deutſchen Geſchicke über ein Jahrhundert hinaus beſtimmen ſollte.

Die Vorausſetzung aller dieſer Parteigruppierungen war die grundſätzliche Forderung, daß die religiöſe und die weltliche Sphäre geſonderte Anſprüche zu erheben haben: man fand das Wormſer Edikt unerträglich, man wollte dem Kaiſer wohl in allen weltlichen Dingen gern zu Willen ſein, aber in Glaubensſachen ſeinem weltlichen Regiment keine zwingende Entſcheidung zugeſtehen. Der Kaiſer beharrte ebenſo unerſchütterlich auf dem entgegengeſetzten Standpunkte, und er konnte nicht anders, ſelbſt wenn er gewollt hätte; aber er wollte auch gar nicht anders. Die zahlloſen Umgehungen des Wormſer Ediktes hätten nicht eintreten können, wenn Karl in Deutſchland geblieben wäre. Jetzt aber, zu dem Reichstage von 1526, ſtand nach einem Zeitraum von fünf Jahren ſeine Ankunft in Deutſchland wieder bevor. Die kriegeriſchen Verwickelungen, die ihn bis dahin ferngehalten hatten, hatten eine derartig überraſchende Wendung genommen, daß Karl V. mit einemmale als der allmächtige Herr der europäiſchen Situation erſchien. Der Reformation drohte infolgedeſſen die allergrößte Gefahr. Aber der Gang der Ereigniſſe ſeit dem Wormſer Reichstag hatte doch dafür geſorgt, daß Luther die Reformation nicht mehr allein zu vertreten brauchte.

Wir wiſſen, wie des Kaiſers Seele mit einer faſt ſchwärmeriſchen Andacht an dem mittelalterlichen Ideal des Weltkaiſertums hing, wie er die ganze raffinierte und ſkrupelloſe Staatskunſt der Renaiſſance in den Dienſt dieſes Ideals einzuſtellen wußte, wie er aus der Mitte ſeiner innerſten Überzeugung heraus dem Proteſtantismus und ſeinem kühnen Wortführer den Vernichtungskampf erklärt und die Ausrottung dieſer gefährlichen Ketzerei im Zuſammenhange mit ſeinen univerſaltheokratiſchen Zielen als die höchſte Miſſion ſeines Lebens erkannt hatte. Die

Schwierigkeiten der auswärtigen Politik hatten ihn verhindert, für diese zunächst noch deutsche Aufgabe seine volle Kraft einzusetzen. Als der Beherrscher Deutschlands und der Niederlande, Spaniens und Neapels sah sich Karl nämlich vor dieselbe Notwendigkeit gestellt, die auch der mittelalterlichen Kaiserpolitik ihren Weg vorgeschrieben hatte: er mußte die Verbindungsländer, also Mittel- und Oberitalien, in seine Hand bekommen. Und da nun Frankreich nicht nur seine Nebenbuhlerin um die Vorherrschaft in Europa, nicht nur die Besitzerin seines burgundischen Erblands, sondern zugleich das verbindende Glied zwischen seinen spanischen und deutschen Besitzungen war, so gab es für ihn keine dringlichere Aufgabe, als die Niederwerfung Frankreichs: erst damit war eine geschlossene europäische Universalmonarchie wirklich erreicht. Naturgemäß stießen die kaiserlichen und die französischen Interessen gerade in Italien feindlich zusammen, und hier begegneten beide wiederum den politischen Intriguen des Kirchenstaates, die von beiden Gegnern Vorteile zu ziehen suchten. So wurde Italien der Schauplatz der Entscheidungskämpfe um die Hegemonie in Europa. Wichtig wurde weiterhin, daß England dem jungen Kaiser durch politische und religiöse Interessen verbunden war: dort galt Frankreich immer noch als der Erbfeind der Nation, Heinrich VIII. führte noch immer den Titel eines Königs von Frankreich und besaß Calais, von der Zertrümmerung Frankreichs erhoffte er einen ansehnlichen Ländergewinn; zugleich aber hatte König Heinrich sich als einen fanatischen Gegner Luthers bewährt, während man dem Franzosenkönig den Vorwurf machte, daß er mit deutschen Lutheranern gegen den Kaiser konspiriert habe. So führten eine Reihe gemeinsamer Interessen Karl V. und Heinrich VIII. zusammen, durch eine projektierte Vermählung Karls mit Heinrichs noch unerwachsener Tochter Marie sollte der Bund noch fester geknüpft werden; und nachdem die Franzosen im Herbst 1521 zur Aufgabe von Mailand, das sie seit 1515 (Schlacht von Marignano) besaßen, gezwungen und im folgenden Frühjahr im Park von Biocca glänzend geschlagen worden waren, erklärte ihnen auch

England den Krieg. In Italien traten gleichzeitig Venedig und Papst Adrian VI. dem Kaiser bei, und in Frankreich selbst erhob sich der ehrgeizige und mächtige Herzog Karl von Bourbon als Karls Bundesgenosse gegen König Franz. Im Jahre 1523 schien Frankreich, von drei oder vier Seiten zugleich bedroht, in der That dem Untergang nahe. Aber die Aktionen waren mangelhaft vorbereitet und kamen nicht gleichzeitig zur Ausführung, auch die Ungunst der Jahreszeit hemmte ihre Kraft. Das englisch-niederländische Heer im Norden hatte im Herbst 1523 keine sonderlichen Erfolge, der Siegeszug Bourbons, der nach der Vertreibung der Franzosen aus Italien im Frühjahr 1524 in Südfrankreich einfiel, kam vor der tapferen Gegenwehr von Marseille im September zum Stehen, und bevor der unter beständiger Geldnot leidende Kaiser noch von Spanien her hatte eindringen können, hatte König Franz, von der aufflammenden Begeisterung der Nation getragen, ein starkes Heer zu Frankreichs Rettung gesammelt. Die Kaiserlichen, die die Belagerung von Marseille aufgeben mußten, fürchteten, Franz möchte sein Heer nach Italien werfen, und suchten ihm zuvorzukommen; es fehlte nicht viel, so hätte ihnen jener den Rückzug abgeschnitten. Am 26. Oktober zog König Franz wieder als Herr in Mailand ein. Infolge dieses unerwarteten Glückwechsels wurde die Haltung Venedigs und Englands eine sehr laue, und der egoistisch verschlagene Papst Clemens VII., der es am liebsten mit der in Vorteil befindlichen Partei hielt, schloß im Dezember mit Frankreich und Venedig ein Bündnis, ein Abfall, dessen Unverzeihlichkeit der Kaiser ihm in strafenden Worten vorhielt. „Heute oder morgen", hatte Karl in seiner Erregtheit gedroht, „wird Martin Luther vielleicht ein wertvoller Mann sein!" Er behielt diesen Papst der trotz Luther und trotz der Türkengefahr die Freundschaft des allerchristlichen Kaisers glaubte entbehren zu können, auf seinem Kerbholz. Und eine wundersame Schicksalsfügung brachte kurz darauf, am 24. Februar 1525 — es war Karls Geburtstag — den Kaiserlichen einen geradezu verblüffenden Triumph vor Pavia wurde das französische Heer völlig aufgerieben und

König Franz zum Gefangenen des Kaisers gemacht. Sprachlos, wie betäubt empfing Karl die ungeheure Siegesnachricht: wieder glaubte er Gottes Hand zu erkennen, die sich schirmend über den katholischen Kaiser breitete. Er ordnete Dank- und Bittgänge an und verbot jede laute Feier. Wenige Jahre zuvor hatte er einmal gesagt, erst müsse er Frankreich brechen, dann könne er an der Spitze der geeinigten Christenheit den Ungläubigen, den Lutheranern und den Türken, begegnen. Nun war dies stolze Wort über alles Erwarten zur Wahrheit geworden: Frankreich lag am Boden, — jetzt wehe den Ketzern!

A. Die Reformation als Faktor der europäischen Politik.

> Obrigkeit ändern und Obrigkeit bessern sind zwei Dinge, so weit von einander als Himmel und Erde. Ändern mag leichtlich geschehen; bessern ist mißlich und gefährlich. Warum? Es steht nicht in unserm Willen und Vermögen, sondern allein in Gottes Willen und Hand. Luther.

Das furchtbare Revolutionsjahr 1525 begrub nicht nur die Volkstümlichkeit der Reformation, es hob auch ihren gewaltigsten Feind, den Kaiser, auf einen Gipfel der Macht, der ihr die völlige Vernichtung drohte. Luther galt als der eigentliche Urheber des Bauernkrieges, der Haß der Feinde und selbst der eigenen Anhänger sammelte sich auf ihn. Die Sehnsucht nach dem Frieden und nach geordneten Zuständen machte überall sich geltend. Die Angst der Obrigkeiten vor dem gemeinen Mann wich mit der blutigen Niederschlagung der Rebellen: die wichtigste Veranlassung, der Reformation ihren Lauf freizulassen, war damit weggefallen. Wenige Fürsten hielten unbedingt zu ihr, viele waren ihr unbedingt entgegen, viele schwankend; das getäuschte Volk war stumpf und müde geworden. Wenn der Kaiser jetzt wiederkam, es hätte ihn nicht allzuviel gekostet, dem Wormser Edikt durch die Fürsten den strengsten Nachdruck zu verschaffen und die entmutigte Nation der römischen Kirche zurück-

zugewinnen. Ob freilich diese Nation ihren Luther je vergessen hätte, selbst wenn man ihn ihr hätte nehmen wollen? Mit nichten! In Worms war ein Bund zwischen Luther und Deutschland geschlossen worden, der war „in Adamant geschrieben"; er hätte auch diese ernsten Prüfungstage überdauert und den Druck des kaiserlichen Machtgebots schwerlich auf lange hinaus ertragen, vollends dann, wenn Luthers Lebenskraft ihm erhalten blieb. Und mochte des Reformators schrankenlose Popularität auch dahin sein, sein Heldenkampf gegen Rom blieb ihm dennoch unvergessen: daß ganz Deutschland dem Papste sich wieder willig beugte, war seitdem für alle Zeit unmöglich geworden. Aber eine schwere Gefahr war eben jetzt unzweifelhaft im Anzuge. Ende März 1525 schrieb Karl an seinen Bruder Ferdinand, er gedenke sich in Italien vom Papste krönen zu lassen und dann unverweilt nach Deutschland zu kommen, um seine ganze Macht zur Ausrottung der lutherischen Sekte aufzubieten. Doch die Dinge nahmen einen anderen Gang.

Karl handhabte die politische Technik mit zweifelloser Virtuosität, aber es wurde sein Unglück, daß die letzten und innersten Grundmotive, denen er jene Virtuosität dienstbar machte, gewissermaßen nur Affektionswerte darstellten, denen keine Realität mehr entsprach. Die weltherrschaftlichen Illusionen, unter deren Einfluß er durchaus handelte, waren gegenüber den nationalen Konzentrationen der europäischen Mächte so unzeitgemäß wie möglich. Alle Thatsachen empörten sich gegen den Gedanken einer Universalmonarchie, und auch das war eine Art Protestantismus: Auflehnung der Nationalkörperschaften gegen die universalen politischen Zwangseinheiten des Mittelalters. In diesen einen Punkte nun war Karl mit völliger Blindheit geschlagen er war ein scharfblickender Diplomat, aber mit Imponderabilien verstand er nicht zu rechnen, und ein Verständnis für die idealen Lebenskräfte der Zeit, die nationalen und die religiösen, blieb ihm auf seiner einsamen Höhe verschlossen. In jenen Illusionen festgebannt und auf die möglichst günstige Ausnutzung aller Vorteile seiner Lage rechnerisch bedacht, versäumte er jetzt d

Zeit mit weitläufigen Erwägungen und Unterhandlungen und gewährte damit seinen Feinden natürlich einen unschätzbaren Vorsprung. Im Grunde hatte er ja alle gegen sich. England, der kostspieligen Freundschaft mit Karl längst überdrüssig, dessen übermäßiger Machtentfaltung naturgemäß abgeneigt und um den gehofften großen Beuteanteil an französischem Gebiet betrogen, zog sich gekränkt zurück und verabredete am 30. August seinerseits mit Frankreich den Friedensschluß; auf diesen zweideutigen Bundesgenossen war fortan nicht mehr zu rechnen. Noch ernstere Gefahr aber drohte von Italien, wo der Sieg von Pavia alle Widerstandskräfte emporlockte und in dem Gedanken zusammenschloß, die Fremdherrschaft, die kaiserliche wie die französische, endgiltig abzuwerfen und die Unabhängigkeit des Landes, die seit dreißig Jahren verloren war, wiederzuerringen. An die Spitze dieses Widerstandes stellte sich niemand anders als Papst Clemens VII., der wenige Wochen nach der Entscheidungsschlacht dem gefürchteten Kaiser allerdings aufs neue die Hand zu einem Bündnis reichte, aber gleichzeitig alles aufbot, um Italien, England und Frankreich gegen die gefährliche Übermacht Spaniens zu vereinigen. Der Versuch, den Marquis von Pescara, des Kaisers genialsten Feldherrn, durch das Anerbieten der Krone von Neapel zum Verrat zu bewegen, scheiterte freilich an dessen unerschütterlicher Treue, doch die wirksamste Bundesgenossenschaft hatten die päpstlichen Zettelungen schließlich an dem zähen Starrsinn, mit dem der Kaiser selbst unmöglichen Zielen nachjagte. Sein Hof teilte sich in zwei Parteien. Die eine wollte unbedingte Niederwerfung Frankreichs mit Hilfe der Freundschaft Italiens, die andere unbedingte Niederwerfung Italiens mit Hilfe des durch eine versöhnliche Haltung zu gewinnenden Frankreichs. Auf dem ersten Wege drohte jetzt der Widerstand Englands, auf dem anderen die Feindschaft mit dem Papsttum, welche mit Karls theokratischen Zielen schlechterdings unvereinbar war. Nach langen Erwägungen beschritt Karl den erstgenannten Weg: ungeachtet des mäßigenden Zuspruchs seitens seines Kanzlers Gattinara legte er dem gefangenen Franzosen-

könig am 14. Januar 1526 den Frieden von Madrid auf, nach welchem Frankreich Burgund abtreten, aller Ansprüche auf Flandern, Artois und Italien sich entschlagen, den Herzog von Bourbon in seinen Besitzungen bestätigen, die französische Flotte zur Verfügung des Kaisers stellen und alle Beziehungen zu Karls Feinden in Deutschland und den Niederlanden abbrechen sollte. Damit wäre Frankreich zu einem Staatswesen dritten Ranges herabgedrückt oder um seine politische Existenz gebracht worden. Dieser Friede von Madrid war also eine politische Utopie, die überhaupt nicht zu halten war. Dennoch beschwor ihn König Franz, denn er erkaufte mit diesem Eide seine Befreiung. Aber kurz zuvor hatte er in aller Stille eine Protesturkunde unterzeichnet, in der er erklärte, daß der ihm mit Gewalt aufgedrungene Vertrag null und nichtig und er keines seiner Kronrechte preiszugeben entschlossen sei. Der Eid, den er auf den Vertrag von Madrid leistete, war somit nur noch eine Komödie, und der Papst beeilte sich, ihn von diesem Eide wieder freizusprechen. Als die Stände vollends die Trennung Burgunds von Frankreich verweigerten und Franz dem Kaiser dafür eine Entschädigungssumme bot, stellte dieser die überspannte Forderung, der König solle den Vertrag halten oder andernfalls ritterlich genug sein, in die Gefangenschaft zurückzukehren. Statt dessen verband sich Frankreich am 22. Mai mit dem Papst, Mailand, Venedig und Florenz zu der heiligen Liga von Cognac unter Englands Protektion, und der stolze Kaiser, der Italien und Frankreich zugleich hatte demütigen wollen, hatte jetzt beide gegen sich. Es war das Schicksal dieses Mannes, daß er, was das Glück ihm zuwarf, nicht festzuhalten verstand, weil zwischen seinen hochfliegenden Zielen und seinen eingeschränkten, höchst schwerfällig arbeitenden Mitteln niemals ein haltbares Verhältnis stattfand. Den Glauben an sein Glück gab er gleichwohl nicht verloren.

Jedenfalls war es ihm aber unter diesen Umständen völlig unmöglich geworden, nach Deutschland zu kommen, und selbst die Krönungsfahrt nach Rom mußte hinausgeschoben werden. Nicht nur sein Bruder Ferdinand rief ihn dringlich nach Deutschland, auch

die Mainzer Dezember-Versammlung hatte eine Abordnung an den Kaiser beschlossen, und in demselben Sinne hatten die Dessauer Verbündeten den Herzog Heinrich von Braunschweig nach Spanien entsandt, um Instruktionen zur Bekämpfung der Ketzer zu erbitten. Im April 1526 kehrte der Herzog mit der feierlichen Erklärung zurück, daß der Kaiser die „unevangelische verdammte ketzerische Lehre des Martini Luther, dadurch soviel Mord, Totschlag, unchristliche Gotteslästerungen entstanden", unbedingt vernichten werde; bis zu seiner Ankunft in Deutschland sollten die Getreuen gegen alle ketzerischen Empörungen fest zusammenhalten, und im Norden sollte Herzog Heinrich, im Süden Bischof Wilhelm von Straßburg die katholischen Fürsten, Prälaten und Herren der kaiserlichen Freundschaft, Gnade und Dankbarkeit versichern. Aber eben diese mit Bangen erwartete Ankunft, die der Kaiser selbst herbeisehnte, zog sich unabsehbar hinaus. Der lebensgefährliche Schlag, der gerade jetzt nach dem Bauernkrieg gegen Luther und die Seinigen mit dem radikalsten Erfolg hätte geführt werden können, mußte ungethan bleiben. Die Reformation war zum zweitenmale gerettet. In Worms konnte sie deshalb nicht tötlich getroffen werden, weil die Angst vor der Revolution die Thatkraft der politischen Mächte gelähmt hatte. Über die gefährliche Klippe, an der sie jetzt nach der Revolution angelangt war, halfen ihr, freilich ohne es irgend zu wollen, politische Mächte von sehr lebender Thatkraft hinweg: das waren die Gegner des Kaisers, und ihnen voran — seltsam ironische Verkettung der Ereignisse! — der Papst.

Selbst der Treubruch des Königs Franz empörte den Kaiser nicht so tief, wie der Abfall des Papstes, den er in der Mitte seiner Widersacher sah. Zu einer Zeit, wo die höchsten christlichen Interessen ihn nach Deutschland forderten und die Lage Deutschlands einer Wiederherstellung der alten kirchlichen Ordnungen so günstig als möglich schien, war dieser Papst seiner geistlichen Pflichten so wenig eingedenk, daß er dem Kaiser auf die feindseligste entgegenarbeitete und nichts Höheres kannte,

als politische oder finanzielle Erwägungen und seine mediceischen Hausinteressen, die ihm etwa den Gewinn dieser oder jener Stadt begehrenswert machten. Nach Karls Vorstellungen war es mit der Würde der beiden erhabensten Häupter der Christenheit schlechthin unverträglich, daß Haß und Zwiespalt oder gar ein unreines Intriguenspiel zwischen ihnen waltete. Aber nicht allein dieser prinzipielle Gesichtspunkt brachte ihn gegen den treulosen Clemens auf, nicht allein war in seinem politischen System die Ergebenheit des Papsttums eine unentbehrliche Größe, auch seine Finanzen konnten der päpstlichen Hilfe durchaus nicht entraten, und ohne diese Hilfe vermochte er der Schwierigkeiten in Italien überhaupt nicht dauernd Herr zu werden. Aufs neue entbrannte in Italien der Krieg. Wohl eroberten die Kaiserlichen Mailand, aber vom Lande beinahe abgeschnitten, kümmerlich besoldet, durch ihre Plünderungen längst verhaßt, von den empörten Mailändern feindlich bedroht und nach Pescaras Tode ohne jede energische Leitung waren sie gegen das stattliche Heer der Verbündeten gar sehr im Nachteil und in der allerübelsten Lage. Notgedrungen reichte Karl dem Papst die Hand zum Frieden und machte ihm weitgehende Anerbietungen, doch der mißtrauische Clemens, in der Meinung, der Kaiser wollte ihn fangen, um ihn von der Liga wieder abzudrängen, wies diese Anträge schroff zurück. Für diesen Fall hatte ihm aber der Kaiser eine sehr empfindliche Züchtigung zugedacht. Der Kardinal Colonna lag mit Clemens in bitterer Feindschaft und hatte ihm Rache geschworen. Der Moment war günstig: mit Karls ausdrücklicher Billigung unternahmen die Truppen der Colonnas am 20. September einen Handstreich auf Rom, machten eine stattliche Beute, besetzten den Vatikan und erzwangen von dem auf die Engelsburg geflüchteten Papst einen viermonatlichen Waffenstillstand. Zwar hielt der Papst an die aufgedrängten Bedingungen sich nicht für gebunden und rüstete einen Rachezug gegen die Besitzungen der Colonnas. Aber der Kaiser hatte doch noch viel Größeres in Bereitschaft, diesen widerspenstigen Papst gefügig zu machen.

Er ließ in Rom eine umfassende Staatsschrift übergeben, in der er mit allen Hinterhältigkeiten und Winkelzügen der päpstlichen Politik seit 1518 schonungslos abrechnete, den Papst nachdrücklich und streng erinnerte, wie schwer er gegen das ihm anvertraute Heil der Kirche sich versündigt habe, auf Luther, auf den Türken, auf die gemeinsamen Feinde hinwies, auch bedeutsam der deutschen „Beschwerden gegen Rom" gedachte und schließlich, wofern der Papst sich nicht bessern und statt des heiligen Vaters ein Parteimann, statt des Hirten der Kirche ein räuberischer Wolf bleiben wolle, ihn mit dem Richterspruch eines allgemeinen Konzils der Christenheit bedrohte. Der Bruch zwischen Kaiser und Papst war in dieser Schrift vor aller Welt offengelegt. Der schneidend herbe und doch pathetisch würdevolle Ton, in dem hier das weltliche Oberhaupt der Christenheit dem unwürdigen Nachfolger Petri seine Sünden vorgehalten hatte, machte nirgends tieferen Eindruck als in Deutschland. Mächtig schlug hier das Losungswort ein, daß es nunmehr für den Kaiser gegen den Papst gehen solle, gegen den römischen Antichrist, der schlimmer als der Türke gegen dieselbe Kirche gehaust, deren heiligsten Stuhl er im Besitz hatte. Die Erregtheit Deutschlands schwoll noch höher empor, da man in den kaiserlichen Kundgebungen thatsächlich Wendungen entdecken konnte, die merkwürdig an lutherische Argumente anklangen. So brachte denn die Werbetrommel, welche in Deutschland ein Heer wider den Papst sammeln sollte, rasch gegen 11000 Söldner zusammen, die der wackere Frundsberg noch im Herbst nach Italien führte, und gleichzeitig langten 10000 Deutsche und Spanier unter Führung des Vicekönigs von Neapel, Lannoy, daselbst zu Schiff von Spanien an. Der Herzog von Ferrara unterstützte Frundsberg mit Geld und Kanonen; wenn die Vereinigung mit Bourbons italiänischem Heer gelang und Lannoy von Süden her in den Kirchenstaat einrückte, so war es um Rom und den Papst geschehen. Clemens, auf die Hilfe Frankreichs bauend, suchte die kaiserlichen durch Verträge und Waffenstillstände hinzuhalten und hoffte, daß das Heer aus Geldmangel sich selber auflösen

würde. Aber er hatte sich verrechnet; denn eben dieser Geldmangel richtete die gierigen Blicke der Söldner auf Florenz und auf Rom mit ihren unermeßlichen, seit Jahrhunderten aus aller Christenheit zusammengeraubten Schätzen. Schon in Deutschland hatte Frundsberg gedroht: wenn man nach Rom komme, wolle er den Papst henken lassen. Am 19. Februar 1527 stießen die Heere Bourbons und Frundsbergs zusammen, wenige Wochen später brach unweit von Bologna eine wilde Meuterei aus, und eine Zuchtlosigkeit griff plötzlich um sich, die selbst das Leben der kaiserlichen Führer in Gefahr brachte: Bourbon mußte in ein Versteck flüchten, und Frundsberg wurde vom Schlage getroffen. Ein neuntägiges Unwetter, welches jeden Fortschritt hemmte und die Lebensnot aufs äußerste trieb, brachte die Truppen vollends aus Rand und Band. Eine wildtobende Masse, von dem Dämon der Entbehrung und der Zerstörungswut fortgerissen, wogten sie jetzt in unwiderstehlichem Strom über den Apennin, Arezzo und Viterbo auf Rom zu. Keine päpstlichen Versicherungen waren im Stande, diesen unersättlichen, fanatisierten Menschenhaufen zum Stehen zu bringen. Ein einziger furchtbarer Gedanke beherrschte diese zwanzigtausend deutschen, italienischen und spanischen Köpfe: den römischen Antichrist mit Skorpionen zu züchtigen und für die ganze Christenheit Rache zu nehmen an ihren päpstlichen Blutsaugern. Der Kaiser hatte richtig prophezeit: Luther war wirklich ein „wertvoller Mann“ geworden, und eine „von der Lutherischen Pest ergriffene“ Mordbrennerschar schickte sich an, über die Hauptstadt der Welt ein schreckliches Gericht zu halten. Am 6. Mai wurde gestürmt, zehn Tage lang rasten dann die Würgengel durch die Stadt; eine wahnsinnige Orgie des Vandalismus und der unmenschlichsten Grausamkeit wühlte gleichsam in ihren Eingeweiden. Ein ungeheuerer Reichtum wurde vernichtet und die Blüte der Kunst in den Staub getreten. Als das trauernde Rom von diesem furchtbar jähen Fall sich wieder zu erheben begann, da war sein Antlitz grausam verwandelt, und mit seiner strahlenden Renaissanceherrlichkeit war ihm auch seine Leben-

freude auf lange hinaus begraben worden. Draußen jubelten die Völker und priesen das gerechte Gottesgericht an dem sündigen Babel. Den Humanisten aber füllten sich die Augen mit Thränen über das Unersetzliche eines solchen Verlustes. Auch Melanchthon empfand dieser grauenhaften Katastrophe gegenüber mehr humanistisch als antipäpstlich: es war ihm zu Mute, als sei ihm die eigene Heimat verwüstet worden. Luther, der fünfzehn Jahre zuvor im Angesicht der heiligen Stadt demütig auf die Kniee gesunken war, erschrak über die unselige Botschaft: das war mehr, als seine Pietät fassen konnte! Aber hatte er den Fall Roms denn nicht selber prophezeit? Allerdings! Und so schrieb er denn am 13. Juli die stolzen Worte: „Rom ist elend verwüstet worden. Also regiert Christus, daß derselbe Kaiser, der für den Papst Luthern verfolgt, für Luthern den Papst vernichten muß. Alles muß ja dem Herrn dienen, den Seinen zum Nutzen, den Widersachern zum Gericht!“ Die ängstliche Betroffenheit des Gemütes, die vor jener furchtbaren Thatsache scheute, ging ihm unter in dem siegreich aufsteigenden Bewußtsein seiner historischen Stellung und des Machtwertes, die ihm von Gott gegeben waren: dem gegenüber hatte das persönliche Mitleid, welches er in sich fühlte, keine Berechtigung mehr, er verurteilte es zum Schweigen. Was hätte er wohl gesagt, wenn er erfahren hätte, daß die deutschen Landsknechte, zumteil als Kardinäle verkleidet, vor der Engelsburg ihn, den deutschen Professor, tumultuarisch zum Papst ausgerufen hatten!

Die angeführten Worte Luthers beleuchteten denn auch durchaus richtig die höchst merkwürdige Lage, welche im Wesentlichen durch Verschulden des Papstes jetzt geschaffen war. Der Kaiser, der doch nichts sehnlicher wünschte, als in ungetrübter Einhelligkeit mit dem Papst die heilige Kirche von den deutschen Ketzern zu säubern, war nicht nur durch die ihm völlig unfaßliche Feindschaft des Papstes in diesem Vorhaben beständig gehemmt worden, er hatte sich sogar gezwungen gesehen, mit allen Waffen der Notwehr seine kaiserliche Stellung gegen diesen arglistigen Gegner zu schützen. Karl

bedauerte die Verheerung der katholischen Hauptstadt mit sehr beweglichen Wendungen und lehnte jede Verantwortung dafür ab: mit Recht, denn gegen die fatalistische Gewalt, von der jenes zügellose Heer nach Rom getrieben worden war, wäre jeder Einzelwille völlig machtlos gewesen. Aber eben darum galt ihm der Fall Roms als eine jener Fügungen der Vorsehung, die er in sein Leben so oft hatte bedeutsam eingreifen sehen, als ein Urteil Gottes, das den Papst für die dem Kaiser angethane Unbill hatte strafen wollen; und so war es ihm ein dankbar genossenes Triumphgefühl, den gefährlichsten seiner Gegner endlich ganz in seiner Hand zu haben. Freilich den Papst als Kriegsgefangenen zu behandeln, konnte ihm nicht in den Sinn kommen: das wäre eine Beleidigung der Kirche und ein Ärgernis für alle christlichen Mächte gewesen. Aber er mußte ihn jedenfalls in eine Lage bringen, daß er mit den Feinden des Kaisertums nicht wieder gemeinsame Sache machen konnte, sondern diesem selbst unbedingt ergeben blieb. Wie war das zu erreichen?

In Karls Umgebung tauchten sehr überraschende Gedanken und Vorschläge auf. Der eine ging ganz einfach dahin, das Papsttum aus der Reihe der politischen Mächte zu streichen und auf seine rein geistlichen Obliegenheiten zu beschränken. Ein anderer lautete noch kühner: der apostolische Stuhl sei zu beseitigen oder mindestens so schwach zu erhalten, daß der Kaiser jederzeit über ihn verfügen könne. Diesen Vorschlägen lag eine durchaus zutreffende Betrachtung zugrunde. Daß Karl das Heil der Kirche, welches in Deutschland auf dem Spiele stand, nicht wahrnehmen konnte, war zum großen Teile die Schuld des Papstes gewesen, der ihn in unaufhörliche kriegerische Verwickelungen hineingetrieben hatte; daß wiederum der Papst seine Pflichten gegen die Kirche auf diese Weise so empörend verleugnet hatte, lag lediglich an seiner Stellung als weltlicher Regent des Kirchenstaates. Folgte daraus nicht zweifellos, daß der Kaiser als Schirmherr der Kirche das Recht hatte, den Papst durch die Verkürzung seiner weltlichen Befugnisse dazu zu

zwingen, fortan nur noch im Namen der katholischen, aber nicht mehr der italienischen Interessen zu handeln? Doch die Gunst der Lage lockte noch andere Tendenzen an die Oberfläche.

Wir konnten schon früher darauf hinweisen, wie aus den endlosen Kämpfen mit den Ungläubigen in Spanien eine eigentümliche religiöse Energie erwachsen war, eine inbrünstig-mystische Frömmigkeit, ein fanatischer Eifer für die Reinheit des Glaubens und ein Stolz auf die nationale Orthodoxie, der in der spanischen Kirche, in der spanischen Religiosität die reinste Ausprägung des Christentums zu besitzen glaubte. In denselben Glaubens- und Rassenkämpfen lag es notwendig begründet, daß nicht die Kirche, sondern das Königtum, welches im Namen dieser Kirche und mit ihren Mitteln kämpfte, zum Hort der höchsten Nationalinteressen geworden war: das Königtum regierte die Kirche, aber es trug zugleich eine überschwengliche katholische Devotion zur Schau, es war selbst eine politische Macht religiösen Charakters geworden; und wenn es dem Haupte der Christenheit in Rom gegenüber an Ehrfurchtsbezeugungen auch nichts versäumte, es fühlte sich gleichwohl stark genug, sich dessen Willen zu widersetzen, sobald die Interessen der Nation es zu verlangen schienen: in Spanien war man wohl durch und durch klerikal, aber selten oder niemals ultramontan gestimmt, denn auch die Kirche war mit wenigen Ausnahmen königstreu und darum von einer Geschlossenheit der Disziplin, die ihr eine ganz eigentümliche Aktionsart sicherte. So war es denn hier auch der Staat gewesen, von dem die früher bereits erwähnten Reformbewegungen unter der Führung des Kardinals Ximenes ausgegangen waren, eine religiöse Restaurationspolitik übrigens, die sich von den zahlreichen mittelalterlichen Versuchen der Art nur durch ihre Verbindung mit humanistisch-wissenschaftlichen Motiven unterschieden sonst. Diese auf eine gereinigte Theologie und auf eine Neubelebung des religiösen Gemeinschaftslebens durch Stärkung der kirchlichen Forderungen hinsteuernde kirchliche Reformarbeit, deren Träger der hohe Klerus war, hatte Fühlung mit den verwandten Tendenzen des Erasmus gewonnen, der besonders seit

seinem Auftreten gegen Luther in Spanien warme Bewunderer hatte und an dem Kanzler Gattinara, dessen Staatssekretär Alfonso de Valdes, dem Erzbischof von Toledo, dem Generalinquisitor Manriquez von Sevilla sowie zahlreichen spanischen Gelehrten die eifrigsten Freunde besaß. Auch Karl V. zählte zu seinen Verehrern, und als 1527 auch in Spanien, wie anderwärts, die mönchischen Zeloten sich geifernd wider Erasmus erhoben und eine Unterdrückung seiner Ketzerschriften forderten, erwirkte er ein päpstliches Breve, welches den Mönchen Schweigen gebot, und dankte seinerseits dem Erasmus in einem huldvollen Handschreiben für seine großen Verdienste um die Kirche und seine wirksame Bekämpfung Luthers. Gattinara erklärte in einem Briefe an Erasmus, es gebe drei Parteien in der Christenheit: die blinden Anhänger Roms, die rebellischen Lutheraner und diejenigen, die nichts als die Ehre Gottes und das Heil der Kirche suchten und in Erasmus ihren Führer verehrten. Diese Partei war es, welche jetzt angesichts des über Rom verhängten Gerichts die Stunde gekommen glaubte, um die entartete Kirche aus ihrer Verweltlichung und Entstellung durch Menschensatzungen zurückzuführen zu jener lauteren Reinheit, Frömmigkeit und echten Liebebethätigung, in welcher Jesus Christus ihr Vorbild gewesen. Durch eine wunderbare Fügung schien die Zukunft der Kirche in die Hand des Kaisers und seiner spanischen Prälaten gegeben, und das Hochgefühl einer Nation, die sich den Ruhm erworben zu haben glaubte, katholischer zu sein, als Rom, begann sich nunmehr Geltung zu schaffen in einem immer leidenschaftlicheren Reformdrange, dessen Ziel kein geringeres werden sollte, als — die Hispanisierung der römischen Kirche. Ihre eindringlichsten Sprecher fanden diese Tendenz in Alfonso Valdes, der an der Abfassung der kaiserlichen Staatsschriften wider den Papst wesentlich beteiligt gewesen war, und seinem Zwillingsbruder Juan, einem Mystiker reinster Prägung. Scharf und schonungslos wird in den Schriften dieser Männer die römische Praxis beleuchtet, zuweilen deckt sich ihre Kritik mit derjenigen, welche die deutschen Gravamina seit langem übten

der Religion Roms wird die Religion Christi mit beredtester Wärme, aber zugleich mit einer unverhohlenen Bitterkeit entgegengestellt und in einer über Erasmus weit hinausgreifenden Kühnheit wird dem Papste jede weltliche, politische Befugnis abgekannt, weil diese hemmend und verderblich eingreife in sein heiligstes Amt: die Auslegung der Glaubensurkunden, die Überwachung der Seelsorge und das exemplarische Leben auf der Spur Jesu Christi. Mit begeistertem Appell an den Kaiser wird auf eine Zukunft prophetisch hingedeutet, in der man es von der Kirche rühmend verkünden werde, daß Christus sie gegründet, Karl V. aber wiederhergestellt habe.

Karl, der ebenso zäh im Festhalten seiner Ziele, wie abwägend und langsam in seinen Entschließungen war, sah sich unter diesen Umständen die Entscheidung über Rom nicht leicht gemacht. So glänzend die Rolle seinem Ehrgeiz erscheinen mochte, welche ihm von seinen Spaniern zugedacht war, es wäre politisch dennoch unklug gewesen, diese Rolle ohne weiteres anzunehmen. Da ihm nichts dringender am Herzen lag, als das freundschaftliche Einvernehmen mit dem Papsttum, dessen feindselige Störung er gerade dem Medicäer Clemens zum beständigen Vorwurf machen mußte, so durfte er selbst keinesfalls etwas thun, wodurch dieses Einvernehmen dauernd unmöglich geworden wäre. Das wäre aber geschehen mit der Einziehung des Kirchenstaates: sie hätte ihm Clemens zum unversöhnlichen Feinde gemacht und diesen für immer auf der französischen Seite festgehalten. Und welchen unschätzbaren Rückhalt hätten die anderen europäischen Mächte gegen das Kaisertum gewonnen, wenn sie es zu Rettern und Rächern des vernichteten Papsttums hätten machen können! Weiterhin war allerdings die weltliche Macht des Papstes eine Ursache fortgesetzter Mißhelligkeiten, indes sie stieß doch zugleich die Schätze der Landeskirchen auf und öffnete die Finanzquellen, die dem Kaiser unentbehrlich waren: wer die Kirche arm machte, der verarmte mit ihr zugleich. Aber noch mehr: wenn Karl wirklich den Papst stürzte und sich dadurch seine ewige Feindschaft zuzog, wie sollte er alsdann noch in

wirksamer Weise den deutschen Ketzern begegnen können? besorgte er vielmehr alsdann nicht geradezu die Geschäfte der Lutheraner? Wir haben schon bemerkt, daß man in Deutschland gar sehr geneigt war, den Fall Roms in diesem seltsamen Lichte wirklich anzusehen. Aber auch Valdes fand sich genötigt, den Kaiser gegen den Vorwurf zu rechtfertigen, als habe sein Heer aus lauter Lutheranern bestanden. Und daß es in Spanien Leute gab, die ähnlich wie die Deutschen dachten, lehrt das kühne Wort des Franziskanergenerals Quiñones, der den Kaiser energisch mahnte, das dem Papst angethane Unrecht alsbald wieder gut zu machen, andernfalls werde man aufhören, ihn Kaiser zu nennen, ihn vielmehr als Luthers Feldhauptmann betrachten, denn in seinem Namen und unter seiner Fahne hätten die Lutheraner alle jene Schändlichkeiten in Rom verübt.

In diesem einflußreichen Manne sehen wir eine Partei zum Wort gelangen, deren katholisches Empfinden von dem Kampf zwischen Kaiser und Papst sich höchlich verletzt fand, es war dieselbe Partei, welche auch auf die hohen Gönner des ketzerischen Erasmus scheel sah und den großen Humanisten für nicht minder gefährlich hielt, als den entlaufenen Mönch Martin Luther. Der Kaiser, dessen tiefgewurzelte katholische Überzeugungen niemals auch nur die leiseste Schwankung erfahren hatten, war also in die äußerst peinliche Lage gekommen, daß man den ihm doch in der Seele verhaßten protestantischen Geist beinahe als seine Bundesgenossen ansehen mußte. Selbst der Schein eines solchen Verhältnisses war unerträglich. Alles drängte ihn also auf die Aussöhnung mit dem Papste hin. So war denn auch für den energische Betreiben einer durchgreifenden Kirchenreform, wie sie von Spanien dringend gefordert wurde, dieser Zeitpunkt offenbar keineswegs günstig. Die Instruktion, mit der im Sommer 1527 Pierre de Veyre nach Italien geschickt wurde, stellte zwar die Forderung eines Konzils nicht nur zur Beilegung des Zwistes zwischen Papst und Kaiser, sondern auch zur „Reformation der Kirche Gottes“ wieder stark in den Vordergrund, aber über die Aufgaben einer solchen Reformation schwieg sie sich aus und

ließ andererseits durchblicken, daß das Konzil der Beseitigung der Ketzerei zu dienen habe. Konzil und Reformation waren also für den Kaiser nicht viel mehr, als populäre und vieldeutige Schlagworte, die er geflissentlich aufgriff, um dem Papst damit einiges Bangen zu erregen und ihn seine Machtmittel fühlen zu lassen; im Grunde wünschte er nichts sehnlicher, als mit dem Papsttum in Frieden leben zu können. So kam denn am 26. November ein Vertrag zustande, nach welchem dem Papst Neutralität und als Bürgschaft dafür die Herausgabe von Ostia, Civitavecchia, Civitacastellana und Forli, auch die Stellung vornehmer Geiseln und eine größere Geldzahlung auferlegt wurde, dafür wurde ihm die persönliche Freiheit und die Wiederherstellung des Kirchenstaates zugesichert. Kurz darauf gelang es dem Papste, aus Rom zu entfliehen und in Orvieto wieder Fühlung mit — den Ligisten zu gewinnen.

Inzwischen hatten sich nämlich Karls Gegner aufs neue gesammelt. England versprach am 29. Mai die finanzielle Unterstützung eines französischen Heeres in Italien und verzichtete am 18. August in dem Frieden von Amiens ausdrücklich auf alle Ansprüche an die französische Krone. König Franz schloß ein Bündnis mit Florenz, und Anfang August erschien in Italien ein stattliches französisch-schweizerisches Heer unter dem Oberbefehl Lautrecs, dem eine Reihe lombardischer Städte und das mächtige Genua ihre Thore öffneten. Auf die Eroberung Mailands verzichtend wandte sich Lautrec im Oktober längs der adriatischen Küste nach Süden, im November traten Ferrara und Mantua auf seine Seite, der Papst unterstützte das Heer heimlich durch Proviant, und die kaiserlichen Landsknechte vor Rom, welche durch die Pest geschwächt, durch die Flucht des Papstes erbittert und durch monatelange, bloß von Plünderungen und Excessen unterbrochene Thatenlosigkeit arg heruntergekommen waren, drohten, falls sie kein Geld bekämen, gleichfalls zu den Franzosen überzugehen. Erst am 17. Februar 1528 gelang es, sie wieder in Bewegung zu setzen: ein Teil wurde nach Neapel geworfen, der größere sollte Apulien behaupten, was aber, da

Lautrecs Heer, durch italienischen Zuzug verstärkt, mindestens dreifach überlegen war, nicht gelingen konnte, sodaß die Kaiserlichen das Land bis auf Neapel preisgeben mußten. Während nun Lautrec diese Stadt von der Landseite einschloß, sperrte ein starkes genuesisch-venezianisches Geschwader unter Filippino Doria den Hafen, sodaß die Lage der Kaiserlichen eine verzweifelte wurde. In England und Frankreich frohlockte man: man sprach schon von der Möglichkeit, daß der schwer gekränkte Papst den hochmütigen Kaiser absetzen und Europa von dem Druck seiner Herrschaftsbegier erlösen möchte. Karls Sache war aufs höchste bedrängt, zumal sein Bruder Ferdinand in Italien keine Hilfe bringen konnte, weil auf Betreiben Venedigs ihm ein Einfall der Türken in Österreich drohte; auch das deutsche Heer, welches Herzog Heinrich von Braunschweig im Frühjahr zum Entsatz über die Alpen führte, mußte aus Mangel an Geld sehr bald wieder umkehren. Aber wiederum war es, als ob eine höhere Macht alle Schwierigkeiten lösen wollte. Unverhoffte Glückswechsel verscheuchten die Nöte der Kaiserlichen: Doria, durch politische Fehler der Franzosen schwer gereizt, zog die Flotte von Neapel zurück und gab den Belagerten das Meer frei; die französische Landarmee aber, dezimiert durch eine wütende Pest, der im August auch Lautrec zum Opfer fiel, wurde durch einen siegreichen Ausfall der Kaiserlichen am 29. August völlig aufgerieben. Am 12. September ging Doria offen zum Kaiser über und vertrieb die Franzosen aus Genua; ein zweites französisches Heer, das kurz zuvor in die Lombardei eingerückt war, wurde am 21. Juni 1529 bei Landriano gleichfalls vernichtet, und die Kaiserlichen schalteten wiederum als Herren in Italien.

Unterdessen war der Papst, im Oktober 1528, nach Rom zurückgekehrt; er war klug genug gewesen, der Liga nicht wieder offen beizutreten. Am 29. Juni 1529 wurde der Friedensschluß mit dem Kaiser vollzogen: feierlich verbanden sich die beiden Häupter der Christenheit im Bedauern über das Vergangene zu ewiger Freundschaft und gemeinsamer Bekämpfung der Ketzerei. Florenz und der Kirchenstaat wurden dem Papst, Neapel dem

Kaiser neu bestätigt, über Mailand blieb gemeinsame Entscheidung vorbehalten; von der auch dem Kaiser im Grunde nicht genehmen Konzilsforderung war gar keine Rede mehr. Als Mediziier hatte sich Clemens zu behaupten gewußt, als Papst sich gedemütigt. Aber die Sehnsucht nach dem Frieden war eine allgemeine. Die Niederlande waren der großen Geldopfer endlich überdrüssig; England, das unter Teuerungen, Epidemieen und sozialen Unruhen seufzte, zog sich auf seine eigenen Angelegenheiten zurück; das mehr und mehr isolierte Frankreich, welches an ähnlichen inneren Schwierigkeiten litt, hatte das Bedürfnis nach Beilegung der Feindseligkeiten nicht minder, als der Kaiser. Die Braut des Königs, Eleonore von Portugal, die Tante Karls, die niederländische Statthalterin Margarethe, und die Königin-Mutter Luise von Frankreich nahmen die Vermittelung in die Hand, und so kam es am 5. August d. J. zu dem sog. Damenfrieden von Cambray, nach welchem Karl auf Burgund grundsätzlich seinen Anspruch behauptete, faktisch Verzicht leistete und in Italien völlig freie Hand behielt, während Franz die Lehnsoberhoheit über Flandern und Artois aufgab und für die Auslösung seiner beiden Söhne aus der kaiserlichen Gefangenschaft 2 Millionen Goldthaler zusagte.

Karl hatte damit seinen Gegner allerdings viel weniger hart als im Frieden von Madrid, aber immer noch hart genug getroffen: namentlich inbetreff Italiens und seiner burgundischen Erblande zweifellos mehr erreicht, als er hätte hoffen dürfen. Und was noch wichtiger war: den widerspenstigen Papst hatte er gebeugt und auf seine Seite gebracht. Eine schwere Arbeit war glücklich gethan. Was ihn 1525 verhindert hatte, dem dringlichen Rufe der deutschen Fürsten zu folgen, war endlich vom Weg geräumt: seine Arme waren frei geworden zum Kampfe wider die Ketzer. Stolz und froh bewegt verließ er am 12. August zu Genua das Schiff. Mit fester Hand schuf er Ordnung im Lande. Doch die Zeit drängte. Den lange gehegten Lieblingsgedanken einer Krönungsfahrt nach Rom nunmehr auszuführen, dafür war es schon zu spät geworden. So

ließ er sich denn an seinem Geburtstage, dem 24. Februar 1530, zu Bologna von dem gedemütigten Papste die Kaiserkrone aufs Haupt setzen. Endlich konnte er jetzt seine Augen wieder fest auf Deutschland richten: mehr denn acht Jahre hatte er ihm fern bleiben müssen. Was war dort inzwischen vorgegangen?

Wir haben verfolgt, wie die Reformation zu einer politischen Wertgröße wurde und den demokratischen Charakter, welchen sie in den Jahren 1520—25 noch vorwiegend trug, allmählich einbüßte, um mehr und mehr den Verfügungen der aristokratischen Mächte anheimzufallen. Die Entscheidungen und Stellungnahmen dieser Mächte waren aber nicht nur beeinflußt von dem Gange der kaiserlichen Weltpolitik, sondern auch von den politischen Tendenzen des kaiserlichen Statthalters in Deutschland, des Erzherzogs Ferdinand.

Dieser war am 28. April 1521 mit den vier Herzogtümern Österreich, Steiermark, Kärnten und Krain und der Grafschaft Tirol belehnt worden. Kurz darauf hatte er sich durch seine doppelte Verschwägerung mit dem ungarischen Königshause die Anwartschaft auf Ungarn und Böhmen erworben und war weiterhin auch mit der Verwaltung des Herzogtums Württemberg betraut worden. Ehrgeizig und hochstrebend, absolutistisch und reformationsfeindlich gesinnt, wie sein Bruder und durch spanische Berater, wie Salamanca, in solchen Gesinnungen bestärkt, wünschte Ferdinand nichts sehnlicher, als daß sich seine Statthalterschaft in eine wirklich anerkannte Herrschaft verwandle und er selbst zum römischen Könige gewählt würde. Ja, unter den schwierigsten Verhältnissen und peinlichsten Gewissensverlegenheiten, die ihm in der Hildesheimer und der Sickingenschen Fehde wie gegenüber den bürgerlichen Unruhen eine passive Haltung aufnötigten, fand er noch den Mut, an die Absetzung Friedrichs des Weisen und die Erwerbung Kursachsens zu denken, auch begehrliche Blicke nach Burgund und Mailand zu richten. Am kaiserlichen Hofe beobachtete man ihn mit Mißtrauen, und mit Karl ergaben sich gelegentliche Verstimmungen. Durch die

Regensburger Konvent erschien Ferdinands Stellung erheblich verstärkt: die oberdeutschen Territorien vereinigten sich unter seiner Führung zu einmütiger Bekämpfung der Ketzerei und Ferdinand ging in seinen Gebieten sogar mit einer Strenge vor, die die revolutionären Leidenschaften wesentlich schüren half. Aber als diese Leidenschaften nun wirklich losgebrochen waren, zeigte kein Fürst eine so schwächliche Haltung, wie Ferdinand, den der Verlust Mailands an die Franzosen und die Werbung des Ersatzheeres für Italien völlig in Anspruch nahmen, und in seinen Ländern der Aufruhr noch seine Nachspiele hatte, als er anderwärts bereits längst niedergeschlagen war. Um so mehr wurde es ihm verdacht, daß er die Gelegenheit nicht vorübergehen ließ, sich an der Einziehung von Kirchengütern zu beteiligen und Säkularisations-Gelüsten nachzugeben, wie sie gleichzeitig auch in dem streng katholischen Baiern und anderwärts rege wurden. Darüber war er nun mit Baiern in Schwierigkeiten gekommen, und immer klarer trat es hervor, daß Ferdinand allerdings infolge seiner finanziellen Bedrängnisse sehr ohnmächtig, aber um so mehr begehrlich und herrschsüchtig war. Unter den Regensburger Verbündeten machten sich auf diese Weise Stimmungen des Mißtrauens geltend, und die alte Eifersucht zwischen Habsburg und Wittelsbach begann sich wieder bedrohlich zu regen. Im Herbst 1525 kam es zu Unterhandlungen zwischen Pfalz, Hessen, Trier und den bairischen Herzögen, in denen man sich über die Abwehr der habsburgischen Herrschaftstendenzen zu verständigen begann. Man erwog eine Wahl des Baiernherzogs Wilhelm zum römischen König und die Hintertreibung der Wahl Ferdinands. Dazu gesellten sich Umtriebe Frankreichs, welches den vertriebenen Herzog Ulrich von Württemberg, Trier, Brandenburg u. a. gegen das Reich zu gewinnen suchten; und so traten sich streng katholische und streng evangelische Fürsten unter dem Beifall Frankreichs die Hand, um gegen die habsburgische Politik gemeinsam Front zu machen. Unter diesen Umständen war Ferdinand nicht in der Lage, die durch die Revolution geschaffene Möglichkeit zu einer Wiederherstellung der römischen

Kirchenautorität irgend auszunutzen. Und wenn Karl die Bekämpfung der deutschen Ketzer immer wieder hinausschieben mußte, weil ihn seine politischen Gegner nicht zu Atem kommen ließen, so sah auch Ferdinand, zumal von Osten die Türkengefahr immer näher heranrückte, sich die Hände gebunden, und selbst von einem Reichstag, dessen Notwendigkeit sich herausgestellt hatte, wußte er eigentlich nicht recht, ob er ihn wünschen oder fürchten sollte. Der Reichstag, den er für den Herbst 1525 nach Augsburg ausschrieb, war so dürftig besucht, daß die Verhandlungen vertagt werden mußten. Am 1. Mai des nächsten Jahres sollten sie in Speier wieder aufgenommen werden.

Noch stand Deutschland unter dem Eindruck des Friedens von Madrid, als Mitte April Herzog Heinrich mit der oben erwähnten kaiserlichen Botschaft aus Spanien eintraf. Karl schien auf einen imponierenden Machtgipfel emporgehoben, seine Ankunft im Reiche stand in Aussicht, und die Fürsten, welche den Wormser Edikt nicht nachgekommen waren, hegten ernste Besorgnisse. Aber wir haben die Ereignisse kennen gelernt, welche den Kaiser noch fern hielten, und Ferdinand, der ja mit dem schwäbischen Bunde und Baiern auf gespanntem Fuße stand, hätte am liebsten den angekündigten Reichstag bis zu Karls persönlicher Ankunft hinausgeschoben, wenn er ihn nicht zur Beschaffung von Mitteln für die Erhaltung des Kammergerichts und des Regiments, sowie zu einer Reichshilfe gegen die Türken unbedingt nötig gefunden hätte. Unter diesen Umständen konnte der Reichstag, für dessen Betreibung Ferdinand so wenig gethan hatte, auch nur einer lauen Teilnahme begegnen. Nur die evangelischen Verbündeten gingen angesichts der drohenden Gefahr thatkräftig vor und brachten es am 12. Juni zu jener erfolgreichen Besprechung in Magdeburg, deren wir bereits gedachten. Auch diesmal bildeten aber die Gegner des Evangeliums wiederum die weit überwiegende Mehrheit. Die vom 23. März datierte kaiserliche Proposition bezeichnete als die wichtigsten Aufgaben des Reichstages: die Regelung der kirchlichen Frage, die Verhütung neuen Aufruhrs, die Türkenhilfe

und die Erhaltung von Regiment und Gericht. In dem ersten Punkte wurde die Aufrechterhaltung der alten kirchlichen Ordnungen bis zur Berufung eines endgiltig entscheidenden Konzils streng gefordert und die einstweilige Durchführung des Wormser Edikts aufs Neue eingeschärft. Eine geheime Nebeninstruktion desselben Datums, von der aber Ferdinand nur im Notfalle Gebrauch machen sollte, besagte noch deutlicher, daß die Stände bis zur Ankunft des Kaisers und der Konzilberufung schlechterdings nichts vornehmen dürften, was dem Glauben und Herkommen der Kirche zuwiderliefe oder ihm Abbruch thäte. Nun legten aber die Städte unter der Führung Nürnbergs gegen das Wormser Edikt sogleich die entschiedenste Verwahrung ein und machten es für die Unruhen des vergangenen Jahres mitverantwortlich. Die Fürsten standen zum guten Teil noch auf dem Programm der alten Gravamina gegen Rom, zu deren Beseitigung von der Kirche noch nicht das Geringste geschehen war; sie konnten also, wenn sie es nicht mit Luther halten mochten, doch auch nicht ohne weiteres mit dem Kaiser gehen, der diese heikle Frage offenbar zu umgehen wünschte.

Hier griff nun der große Umschwung in der europäischen Situation des Kaisers entscheidend in den Gang der Verhandlungen ein: es wurde ruchbar, daß der Friede von Madrid eine vorläufige Abmachung war, daß der Papst mit den Feinden des Kaisers sich verbündete. Natürlich konnten jetzt weder die papistisch Gesinnten unbedingt des Kaisers Partei nehmen, noch die Anhänger des Kaisers unbedingt die Forderungen Derjenigen verwerfen, die den Standpunkt der Gravamina teilten, und auf die Lutheraner mußte jene Wendung vollends ermutigend wirken. Sie traten denn Landgraf Philipp und Kurfürst Johann, die am 12. und 20. Juli in Speier eintrafen, dort mit der größten Offenheit als Anhänger der neuen Lehre auf, ließen ihre Prediger fleißig predigen und übertraten demonstrativ die Fastenzeit, um diese als einen der abzustellenden kirchlichen Mißbräuche unzweideutig zu kennzeichnen. Landgraf Philipp begann nun auch um die Bundesgenossenschaft der Städte zu werben: es

kam zwar nicht zu bindenden Abmachungen, aber zu freundschaftlichen Versicherungen, daß die evangelischen Städte mit den evangelischen Fürsten zusammengehen wollten. Die trennenden politischen Gesichtspunkte begannen gegen die einigende Macht des Evangeliums mehr und mehr zurückzutreten. Nun hatten zunächst die drei Kurien gesonderte Gutachten über die abzustellenden kirchlichen Mißbräuche ausgearbeitet: das kurfürstliche fußte im Ganzen auf den Gravamina, das städtische forderte u. a. Abschaffung der Klöster und der Bettelorden, Gestattung der Priesterehe, Berufung der Priester durch die weltlichen Obrigkeiten, Unterwerfung des Klerus unter die bürgerlichen Leistungen und Gerichte, sowie Freiheit der Obrigkeiten in den Kultusreformen bis zur Regelung durch ein freies Konzil; das Gutachten der fürstlichen Kurie endlich suchte zwischen den katholischen und den evangelischen Forderungen ein Kompromiß zu schaffen: es wollte die sieben Sakramente beibehalten wissen, billigte aber der Taufe und dem Abendmahl einen höheren Rang als den übrigen zu, es wollte im Gottesdienst neben der lateinischen Sprache auch die deutsche zulassen, den Laienkelch wie die Priesterehe freigeben, die Annaten abthun, weltliche und geistliche Gerichtsbarkeit scharf abgrenzen und die Predigt auf Grund des recht verstandenen Schriftworts keineswegs beschränken. Diese Verhandlungen nahmen auch in der That einen höchst verheißungsvollen Anlauf, als man im Interesse einer raschen Förderung der kirchlichen Fragen den wichtigen Beschluß faßte, die bisher gesonderten Beratungen der drei Kurien durch einen Gesamtausschuß zu ersetzen, in den auch städtische Vertreter aufzunehmen seien. Am 31. Juli wurde dieser Ausschuß gewählt: er zählte sechs kurfürstliche, dreizehn fürstliche und zwei städtische Deputierte von Straßburg und Nürnberg. Die Voraussetzung der Verhandlungen bildete die Anerkennung des Konzils als der höchsten kirchlichen Autorität: auf diesem Rechtsboden konnten sich die Anhänger Roms mit der Mehrheit der Reformfreunde zusammenfinden und die Vertreter der Gravamina unbedenklich zu den Lutheranern rücken. Eine kompakte kirchlich

Mittelpartei also war im Entstehen. Einheitliche Festsetzungen für das ganze Reich sollten geschaffen werden. Noch einmal schien es, als könnte die Spaltung in der Nation glücklich überbrückt und allen kirchlichen Parteibildungen und Bündnissen vorgebeugt werden, als sollten dauerhafte Zustände aufgerichtet und die Einheit der deutschen Landeskirche wirklich gerettet werden. Wir wissen freilich, daß die vorhandenen Gegensätze schon viel zu stark waren, als daß sie eine derartige Lösung der kirchlichen Frage für die Dauer ertragen hätten; aber dieser Reichstag glaubte es in der That noch, er traute sich jene Lösung zu, und Landgraf Philipp war schon im Begriff, in dem Ausschuß die führende Rolle zu übernehmen. Da machte plötzlich Ferdinand einen grausamen Strich durch die ganze Rechnung.

Er hatte mit wachsender Besorgnis bemerkt, wie der Reichstag auf dem eingeschlagenen Wege in unabsehbare Verhandlungen und sehr wahrscheinlich in Stimmungen hineintrieb, welche die Erledigung der für ihn dringlichsten Angelegenheit, der Bewilligung einer Türkenhilfe, wieder in Frage stellen konnten. Deshalb machte er die Stände am 1. August, noch bevor der Ausschuß seine Arbeit begonnen hatte, mit jener geheimen kaiserlichen Instruktion vom 23. März bekannt. Mit unverhohlener Entrüstung nahm der Reichstag diese Kundgebung entgegen. Wochenlang hatte er sich bemüht, Klarheit in die kirchliche Frage zu bringen, nun mußte er erfahren, daß dies lange und redliche Bemühen ganz umsonst gewesen, daß des Kaisers Wille vielmehr alledem schnurstracks entgegen sei. Unmutig drohte die Versammlung sich aufzulösen, ohne die anderen Gegenstände, auf die Ferdinand den höchsten Wert legen mußte, erledigt zu haben. Der Erzherzog, welcher eine solche Wirkung nicht erwartet haben mochte, hatte Mühe, den Unwillen zu beschwichtigen. Das erlösende Wort fanden wiederum die Städte: die Durchführung des Wormser Edikts sei unmöglich; die Instruktion vom 23. März könne des Kaisers gegenwärtige Meinung nicht wiedergeben, da die Lage seitdem sich verändert habe und Papst und Kaiser nunmehr im Kriege lägen; auch würde der Kaiser die Dinge anders

ansehen, wäre er über den Gang der deutschen Angelegenheiten besser berichtet worden; darum sei eine Gesandtschaft an ihn abzufertigen, welche ihn über die deutschen Zustände eingehend zu verständigen und um die Ausschreibung einer Versammlung deutscher Nation zur Regelung der kirchlichen Frage, sowie um die Suspension des Wormser Edikts zu ersuchen habe. Der Ausschuß schloß sich diesem Antrag der Städte an, er wagte allerdings die Suspension des Ediktes nicht zu verlangen, aber er bat um Nachlaß der Strafbestimmungen für die, welche dagegen gefehlt hatten, und einigte sich schließlich dahin, daß bis zum Konzil die Stände in den Dingen, welche den Glauben und die kirchlichen Einrichtungen beträfen, sich mit ihren Unterthanen halten wollten, „wie ein jeder solches gegen Gott und Kaiserliche Majestät hoffe und getraue zu verantworten". Nachdem alsdann der Reichstag noch 10000 Mann gegen die Türken, die Mittel für Reichsregiment und Kammergericht auf ein weiteres Jahr bewilligt und den Landfrieden erneuert hatte, trat er am 27. August auseinander.

Mit diesem Beschluß waren also die kirchlichen Regelungen wiederum nur eine Strecke hinausgeschoben; aber da die Zeitlage der Berufung eines allgemeinen Konzils so ungünstig wie möglich und ein deutsches Nationalkonzil durchaus nicht in des Kaisers Absicht war, allerdings eine unabsehbare Strecke. Und so folgte denn aus diesem Schlusse keineswegs das formelle Recht, aber doch die faktische Nötigung für die evangelischen Stände, in ihren Gebieten diejenigen kirchlichen Anordnungen zu treffen, welche sie für die angemessenen hielten. Noch konnten sie eine Sinnesänderung des Kaisers, noch eine Anbahnung gleichartiger kirchlicher Zustände für die ganze Nation für möglich halten: eine solche Zukunft ließ der Reichstagsabschied offen. Aber gerade die eigentümliche Formulierung, die er gewählt hatte, gab nunmehr den Anlaß zu festen Organisationen, in denen die territoriale Lösung der kirchlichen Frage und Hand in Hand mit ihr die kirchliche Spaltung der Nation immer weitere Fortschritte machte. Die Anhänger der Reformation blieben

sich selbst überlassen; und wenn ihnen der in ganz andersartige Sorgen verstrickte Kaiser den Weg jetzt nicht mehr vertreten konnte, so wurde auch Ferdinand von diesem Zeitpunkte ab in Bahnen gedrängt, die ihm eine feindselige Haltung gegenüber den Evangelischen kaum noch gestatteten.

Kaum nämlich war der Reichstag geschlossen, so fiel in der ungarischen Ebene eine unendlich folgenschwere kriegerische Entscheidung. Der türkische Sultan Suleiman II., der seit 1520 den Westen Europas durch Einfälle in das Donauthal und die Eroberung der Johanniterfestung Rhodus bedroht hatte, vernichtete das ungarische Heer bei Mohacs und plünderte das Land rücksichtslos aus, an dessen dauernde Besitzergreifung er übrigens garnicht denken konnte. Der junge König Ludwig ertrank auf der Flucht; die seit 1490 vereinigten Kronen von Ungarn und Böhmen waren mit diesem Augenblick verwaist, und für Ferdinand der Zeitpunkt gekommen, ihren längst gewünschten Erwerb mit allen Mitteln durchzusetzen. In Ungarn hatte er nur gegen einen Rivalen, Johann Zapolya, sein Erbrecht zu verfechten, in Böhmen dagegen traten eine ganze Reihe von Thronkandidaten auf, zu denen selbst der Franzosenkönig zählte, unter denen aber nur zwei ernstlich zu fürchten waren: die baierischen Herzöge. Fiel die böhmische Krone an Wittelsbach, so war es um die Hegemonie der Habsburger im Reiche geschehen: ein für Deutschlands und Europas Zukunft höchst bedeutsamer Wendepunkt war gekommen. Aber die gewiegte Politik Habsburgs gewann einen glänzenden Sieg: am 24. Februar 1527, wiederum am Geburtstage des Kaisers und genau zwei Jahre nach dem Glücksfall von Pavia, wurde Ferdinand in Prag feierlich zum böhmischen König gekrönt und damit zum Herrn über Böhmen, Mähren, die Lausitz und Schlesien erhoben. Ungarn konnte nur im Kampf mit dem Gegenkönig gewonnen werden; im Sommer krönte den Krieg ein glücklicher Ausgang: Zapolya wurde in die Flucht geschlagen, und am 3. November empfing Ferdinand in Stuhlweißenburg die ungarische Krone.

Damit war endlich das große Zwischenreich geschaffen, dessen unumgängliche Notwendigkeit zur Sicherung Westeuropas gegen die östlichen Mächte längst erkannt war, und zu dessen Aufrichtung im Mittelalter wiederholt großartige Anläufe genommen worden waren. Aus dem machtlosen kaiserlichen Statthalter war gleichsam über Nacht ein weitgebietender Herrscher geworden, dessen Arm vom Oberelsaß bis in die ungarische Tiefebene und von der Adria bis an die Grenzen Brandenburgs reichte. Während die kaiserliche Macht ihr Auge nach Westen gewendet hielt, schaute Ferdinand als der Schirmherr der von den Osmanen bedrohten Christenheit jetzt unverwandt nach Osten, und Europa bangte vor der gewaltigen Machtausdehnung des habsburgischen Bruderpaares, während Deutschland sich von einem Herrschaftskomplex umschlossen sah, gegen dessen wuchtige Masse jedes Aufgebot der evangelischen Reichsstände völlig ohnmächtig erscheinen mußte. Indessen diese Gefahren sollten sich in ihrer ganzen Größe erst viel später offenbaren. Einstweilen schloß der Besitz so großer Ländermassen noch keineswegs ihre wirkliche Beherrschung ein. Aber der Wechsel der Situation war doch schon an einer sehr merklichen Veränderung des politischen Kurses zu spüren.

Karl bemerkte mit starkem Mißfallen, daß seit dem Herbst 1526 die Politik seines Bruders die vorgeschriebene Bahn verließ und ihre eigenen Wege einschlug. Da diesem nämlich die Sicherung seiner Herrschaft im Osten und die Abwehr der Türken jetzt als die oberste Pflicht und zugleich auch als die erste Aufgabe eines christlichen Kaisers erschien, so machte er Karl Vorhaltungen in diesem Sinne, und sein Interesse für Italien sowie die Unterstützung Karls gegen den Papst und Frankreich erkaltete zusehends so sehr, daß er im Gegenteil jetzt zum Frieden drängte, um nur den Kaiser und womöglich auch Frankreich seinerseits zur Unterstützung gegen den furchtbaren östlichen Feind zu gewinnen. Was aber noch bedenklicher war: vermochte denn Ferdinand jetzt noch in der von Karl gewünschten Weise gegen die Ketzer vorzugehen, wenn er deren Geldhilfe garnicht entbehren

konnte? in seinen österreichischen Ländern allenfalls, aber sonst im Reiche und in den neuerworbenen Gebieten, die von antirömischen Elementen ganz erfüllt waren, schwerlich. In Ungarn und Böhmen war eine starke Opposition gegen Ferdinand geschäftig, in Ungarn reichte sie dem Sultan die Hand, der nach Fühlung mit Zapolya, mit Frankreich, mit dem Papste, mit Habsburgs Gegnern trachtete, und den auch Venedig, wie wir wissen, zu einem neuen Vorstoß ins Donauthal zu bewegen suchte. Polen und Frankreich konspirierten mit Ferdinands Feinden, und in Deutschland blieb die wittelsbacher Partei an der Arbeit. Herzog Ulrich betrieb mit französischer Unterstützung die Losreißung Württembergs von Habsburg. Unter den Geknechteten, den Bauern und den Proletariern, sowie unter den bedrückten Evangelischen in den altgläubigen Territorien erhoben sich Stimmen, die den Türken sogar offen herbeiwünschten als einen Erlöser von unerträglichem Joch. Solchen Gedanken war selbst ein Mann wie Landgraf Philipp gelegentlich zugänglich: auch er konnte den Wunsch aussprechen, daß die türkischen Waffen Erfolg haben möchten, um nur Karl und Ferdinand an der Bekämpfung der Reformation zu verhindern.

So geschah es ganz von selbst, daß die hohe politische Erregung, welche die imponierende Aufrichtung der habsburgischen Monarchie in Deutschland hervorgerufen hatte, sich mit den vorhandenen religiösen Parteigegensätzen verschwisterte und diese Gegensätze erheblich verschärfte: der Kampf für das Evangelium sah sich in eine enge Interessengemeinschaft gerückt mit dem politischen Widerstand gegen die katholische Vormacht, das übermächtige Haus Habsburg. Gefahren lauerten von außen und von innen. Das Land war unselig zerklüftet. Das ränkevolle Getriebe der auswärtigen Politik spielte auch in alle Beziehungen des inneren Lebens bestimmend und aufregend hinein. Keiner traute dem andern. Ein allgemeiner Kriegszustand schien sich vorzubereiten. Und da man durch die ereignisreichen Zeitläufte an das Gewaltige und Wunderbare, an überraschende Glückswechsel und erstaunliche politische Konstellationen längst wie an

ein Alltägliches gewöhnt war, so war man nicht abgeneigt, auch das Unwahrscheinlichste und Abenteuerlichste für möglich oder wirklich zu halten. Höchst lehrreich offenbart sich diese bis zur Blindheit aufgeregte Zeitstimmung in den sog. Packischen Händeln, die zugleich von der gefährlichen Spannung der inneren Gegensätze Deutschlands ein merkwürdiges Bild geben.

Im Mai 1527 hatte eine fürstliche Zusammenkunft in Breslau stattgefunden, bei der Herzog Georg von Sachsen und Kurfürst Joachim von Brandenburg sich mit König Ferdinand über ihre böhmischen Lehensgüter verständigt hatten. Gewisse Gerüchte, die sich darüber verbreitet und, wie in aufgeregten Zeiten stets, tendenziöse Färbungen angenommen hatten, griff nun der herzoglich-sächsische Rat Otto von Pack erfinderisch auf, ein ebenso gewandter wie gewissenloser Mensch, dem jeder Gaunerstreich recht war, wenn er ihm nur eine neue Möglichkeit wies, seiner drückenden Schuldenlast ledig zu werden. Er hatte das Vertrauen des Landgrafen Philipp zu gewinnen verstanden und machte diesem im Februar 1528 die höchst überraschende Eröffnung, daß in Breslau thatsächlich nichts geringeres ins Werk gesetzt worden sei, als eine katholische Fürstenverschwörung zur Ausrottung der Ketzerei und Wiederherstellung der alten Kirche. Teilnehmer dieser Verschwörung seien König Ferdinand, die Kurfürsten von Mainz und Brandenburg, der Erzbischof von Salzburg, die Bischöfe von Bamberg und Würzburg, Herzog Georg von Sachsen und die bairischen Herzöge, von denen es aber doch notorisch war, daß sie Ferdinands erbitterte Feinde waren! Alle diese hätten folgenden Plan verabredet: Zapolya aus Ungarn zu vertreiben, alsdann den hessischen Landgrafen und den sächsischen Kurfürsten zur Unterwerfung unter die Kirche und zur Auslieferung Luthers zu nötigen, andernfalls sie mit Krieg zu überziehen, zu verjagen und schließlich Hessen dem Herzog Georg zu übertragen, Kursachsen aber unter die Verbündeten zu teilen; auch die Stadt Magdeburg, welche im Herbst in die Acht erklärt worden war, sollte unter die Botmäßigkeit des Mainzer Erzbischofs gewaltsam zurückgebracht werden. Trotz der tollen

Unwahrscheinlichkeit dieses dreist zusammengefabelten Bündnisses fand Pack, der eine angebliche Kopie des Originalvertrages zum Beweis vorlegte, nicht nur bei dem leidenschaftlichen Landgrafen, sondern selbst bei dem bedächtigen Kurfürsten von Sachsen so schnellen Glauben, daß diese Beiden schon am 9. März einen Gegenbund verabredeten, zu dessen möglichst leistungsfähiger Konstituierung Philipp schleunigst alle Hebel in Bewegung setzte. Ihre Leichtgläubigkeit erklärt sich keineswegs aus einer besonderen Meisterschaft, mit der etwa Pack seinen Betrug in Szene gesetzt hätte, sondern einzig und allein aus der aufregenden Unsicherheit der politischen Lage und einer Gereiztheit der Interessengegensätze, die in schwarzseherischem Argwohn sich überall von Gefahren umlauert wähnte und jeden Augenblick, zum Losschlagen bereit, die Hand am Schwert hatte. Bot doch das ganze öffentliche Leben von damals das unsittliche Schauspiel einer völligen Anarchie, nicht etwa der Nation als solcher, aber der Stände und Obrigkeiten, für die nichts Anderes verbindlich zu sein schien, als der brutale Egoismus der Selbsthilfe. Wie sollte aber auch eine Achtung vor dem Gesetz bestehen können, wenn der höchste Schirmherr des Gesetzes, wenn der Kaiser selbst vor Rechtsbrüchen und Gewaltthätigkeiten keine Scheu zeigte? Ein Rechtsbruch war die Besitznahme Württembergs gewesen, eine aufreizende Gewaltmaßregel das Verbot der Speierer Nationalversammlung, welches den Nürnberger Reichstagsbeschluß einfach umgestoßen hatte, und nicht minder schroff und willkürlich war die Art, wie der Kaiser dem letzten Speierer Reichstag entgegengetreten war: die dort an ihn beschlossene Gesandtschaft hatte er im Mai 1527 sich einfach verbeten und den Weg der schriftlichen Eingabe als den einzig zulässigen bezeichnet. In der That war denn auch jene Gesandtschaft, auf die die Stände so viele Hoffnungen gesetzt hatten, durch Praktiken, die wir in ihrer ganzen Ausdehnung noch nicht übersehen, vereitelt worden, und Philipp sah wohl nicht mit Unrecht pfäffische Umtriebe dabei im Spiele, an denen aber auch Ferdinand seinen Anteil gehabt zu haben scheint. Augenblicklich hatte Philipp darauf hin Unterhandlungen

mit Fürsten und Städten eingeleitet, um eine besondere Botschaft der evangelischen Stände nach Spanien durchzusetzen, aber auch diese Versuche sollten vor lauter Bedenklichkeiten, Furchtsamkeiten und Weitschweifigkeiten seitens der Befragten nicht zum Ziele kommen. Es waren Mächte in der Stille geschäftig, um alle Bemühungen, der Reformation auf gesetzmäßigem Wege zur Anerkennung zu helfen, planmäßig zu durchkreuzen. Jetzt war vielleicht der Zeitpunkt gekommen, das im Dunkeln schleichende Übel bei der Wurzel zu fassen und unschädlich zu machen.

Der hessische Landgraf war der einzige Kopf, der ein klares Bewußtsein davon hatte, daß die Reformation nicht nur als eine ideale Überbrückung der unseligen ständischen Gegensätze die größte Zukunft habe, sondern daß auch ihre Durchführung eben darum eine politische Aufgabe ersten Ranges sei. Und diese Aufgabe erfaßte nun sein weitschauender Blick im Zusammenhange mit der grundsätzlichen Bekämpfung der ehrgeizigen Großmachtspolitik des habsburgischen Hauses. Die Eröffnungen Packs zeigten ihm diese Doppelaufgabe und ihren inneren Zusammenhang plötzlich in einer großartigen Beleuchtung, so grell und blendend, daß er zu prüfendem Mißtrauen gar nicht mehr die Zeit fand, sondern sofort seine ganze Thatkraft in Bewegung fühlte, die in der hier vorgezeichneten Richtung schon vordem begriffen gewesen war. Sehr treffend hat einmal Ranke gesagt: „Es ist nicht allemal nötig, daß die Pläne einer Macht genau bekannt seien, um Widerstand zu erwecken; dieselbe Möglichkeit, welche auf der einen Seite den Gedanken einer Unterwerfung hervorbringt, erzeugt auch auf der anderen Besorgnisse davor und entgegengesetzte Bestrebungen". Der Plan Philipps war sofort gegeben: es galt, der Liga der Papisten eine Liga der Evangelischen geschlossen entgegenzustellen und jener in raschem Angriff womöglich zuvorzukommen. Nach allen Seiten griff er energisch aus, um sich Verbündete, Geldmittel, Soldaten für das große Unternehmen zu sichern: die süddeutschen Reichsstädte, Mecklenburg, Pommern und Lüneburg nahm er in seine Projekte auf, bei Dänemark, Polen und Zapolya wurden Anknüpfungen

gesucht, vor allem aber bei Frankreich, welches längst dem Landgrafen den Ehrgeiz zutraute, daß er nach der römischen Krone strebe, und ihn deshalb zum Kriege gegen Ferdinand aufzuwiegeln suchte. Bald stand ein stattliches Heer bereit, alles wartete gespannt auf den Ausbruch eines Krieges, dessen Ausdehnung garnicht abzuschätzen war. Man wußte, welches die nächsten Ziele des Landgrafen waren: die Eroberung der geistlichen Fürstentümer und die Wiederherstellung Herzog Ulrichs in Württemberg, dem er an seinem Hofe ein Asyl gewährt hatte. Man wußte aber auch, daß noch weit größere Ziele im Hintergrunde standen. Da erwuchs auf einmal ein Widerstand, wo man ihn nicht erwartet hatte: in dem Philipp am nächsten befreundeten Lager, dem kursächsischen.

Der fromme Kurfürst konnte sich nicht entschließen, ein so schweres und ernstes Unternehmen zu wagen, ohne zuvor seine Hoftheologen gehört zu haben: Luther, Melanchthon, Bugenhagen und Spalatin. Auch Luther war überzeugt, daß jene katholische Fürstenverschwörung wirklich bestehe, ja sein politisches Urteil und seine Menschenkenntnis waren so wenig geschärft, daß er selbst nach der Aufdeckung der Fälschung Pack noch immer für einen unschuldig Verfolgten hielt und von dem Glauben an die Wirklichkeit jenes Bündnisses nicht lassen mochte. Freilich muß man Eins dabei erwägen: er hatte nicht bloß mit Herzog Georg und dem König von England Erfahrungen gemacht, die ihn von dem Haß der Fürsten auf das Evangelium das Schlimmste befürchten ließen. Im August 1527 war dem bairischen Geistlichen Leonhard Keiser, der Luthern persönlich nahe gestanden hatte, von dem Herzog Wilhelm der Ketzerprozeß gemacht worden, und Luther hatte die Geschichte dieses evangelischen Blutzeugen mit einer ergreifenden Vorrede und einem Nachwort in Druck gegeben. In Baiern blieb dieser Fall keineswegs vereinzelt, und auch in Österreich wurden die Ketzerverfolgungen immer systematischer betrieben; und selbst Ferdinands Schwester Maria, die junge Witwe auf dem ungarischen Throne, welcher Luther nach dem jähen Tode ihres Gatten „vier tröstliche

Psalmen" ausgelegt und gewidmet hatte, hatte wegen ihrer evangelischen Neigungen von ihrem Bruder scharfe Zurechtweisungen erfahren müssen. Im Herbst 1527 und im folgenden Frühjahr schrieb Luther seine Trostbriefe an die Christen zu Halle anläßlich des an dem Prediger Winkler verübten Meuchelmordes, welcher den mainzischen Pfaffen schuldgegeben wurde, wie den kölnischen die Hinrichtung Clarenbachs. Ein empörendes Beispiel fürstlicher Brutalität hatte Kurfürst Joachim von Brandenburg gegeben, der nicht nur seine junge Gemahlin wegen ihrer lutherischen Sympathien mit dem Tode bedrohte, sodaß sie entfliehen und im März 1528 ein Asyl in Wittenberg suchen mußte, sondern überdies noch ein ehebrecherisches Verhältnis mit der Frau eines gewissen Wolf Hornung unterhielt, den er erst beschimpfte und dann ohne weiteres aus dem Lande jagte; der Freimut, mit dem Luther gegen diese dreiste Rechtsverletzung protestierte und die Sache des mißhandelten Ehemannes gegen den Kurfürsten Jahre hindurch vertrat, machte ihn freilich nur um einen einflußreichen Feind reicher. Aus solchen Erfahrungen heraus, die durch den Umlauf halb ernst, halb renommistisch gemeinter Drohworte, wie sie damals einem Fürsten in erregten Momenten leicht entfallen mochten, wohl noch verstärkt wurden, erklärt sich die unerschütterliche Überzeugung Luthers, daß der Satan fort und fort am Werke sei und die Mächtigen der Erde antreibe, wider das Evangelium zu Felde zu liegen. Und so war es ihm denn auch nicht mehr auszureden, daß jenes katholische Bündnis keine Chimäre sei, denn, so schrieb er am 14. Juni, „die Welt weiß es ja, daß jene Fürsten in Sinn, That, Edikt und mit hartnäckigstem Eifer solche Dinge öffentlich versucht haben, gethan haben und noch thun, weil sie das Evangelium mit Gewalt vernichten wollen; das kann niemand leugnen". Eben deshalb aber blieb er auch ohne Schwanken bei der Meinung, daß man das Wort selbst handeln lasse und ihm nicht mit Waffen zu Hilfe komme, denn wer das Schwert nehme, der werde auch durch das Schwert umkommen. Von allen politischen Erwägungen geflissentlich absehend, ließ er in

seinem Gutachten lediglich Bibelsprüche zu Worte kommen, räumte für den Fall des Angegriffenwerdens das Recht der Notwehr ein, widerriet aber sehr nachdrücklich, den Angriff selbst vorzunehmen: vielmehr solle man eine friedliche Verständigung anstreben, die Gegner von ihrem Vorhaben abzubringen suchen und zu ihrer öffentlichen Überführung die Entscheidung des Kaisers anrufen, für das Äußerste aber nur die ausreichenden Vorbereitungen treffen, um die Unterthanen gegen den Überfall zu schützen; nur so bewahre man sich ein gutes Gewissen und meide einem Fürstenaufruhr, der das Reich verderben müsse.

Der Landgraf bot vergeblich seine ganze Beredsamkeit auf, diese theologischen Einwendungen zu widerlegen: der Kurfürst weigerte sich standhaft, den geplanten Angriff zu unterstützen, und setzte es seinerseits durch, daß Philipp den vermeintlichen Bündnisvertrag veröffentlichte. Eine sehr begreifliche Entrüstung der betroffenen Fürsten war die Folge, und Herzog Georg verlangte augenblicklich Aufklärung über den Urheber dieser ungeheuerlichen Erdichtung, widrigenfalls Philipp selbst dafür zu halten sei. In die Enge getrieben, verlor sich Pack in Winkelzüge und Widersprüche; ein unanfechtbarer Beweis, daß er der Fälscher sei, konnte ihm zwar nicht erbracht werden, aber an der Fälschung selbst war kein Zweifel mehr möglich. Der Landgraf wollte den Mann nicht ausliefern, aber er wies ihn im Juni 1529 aus dem Lande. Die Rache des sächsischen Herzogs erreichte ihn erst sieben Jahre später: im Februar 1537 bekannte er in den Niederlanden ergriffen, seine Fälschung auf der Folter und wurde in Brüssel hingerichtet. So hatte sich durch eine rechtzeitige Enthüllung noch einmal die gefährliche Spannung in Deutschland gelöst, bevor es zum Losschlagen gekommen war. Der Landgraf hatte allerdings von den geistlichen Fürsten, deren Gebiete er bedroht hatte, eine Kriegsentschädigung erreicht, und Mainz hatte auf die geistliche Jurisdiktion in Hessen und Sachsen Verzicht geleistet, aber im übrigen mußte Philipp sich nicht ohne Beschämung gestehen, daß er sich übereilt und keinen Handel hatte zu bereuen hatte, als diesen. Denn auf die Evangelischen

war jetzt ein böser Schein geworfen: nicht die katholischen Stände, sondern sie selbst galten jetzt für die Störer des Landfriedens, auf die man ein wachsames Auge haben mußte. Luther und Melanchthon aber kamen vollends nicht über die schmerzliche Thatsache hinweg, daß nunmehr der besten Sache ein unauslöschliches Ärgernis anhafte. Für Luther selbst hatte der Handel noch ein recht unerfreuliches Nachspiel, indem der erwähnte Brief vom 14. Juni durch eine Indiskretion bekannt wurde und den Zorn des Herzogs Georg auf das höchste erregte, sodaß zwischen ihm und Luther aufs neue ein Federkrieg entbrannte, dem schließlich der Kurfürst Halt gebieten mußte.

Es war die Schuld der drohenden kriegerischen Verwickelungen gewesen, daß ein Reichstag, der für den März 1528 nach Regensburg ausgeschrieben war, überhaupt nicht in Aktion trat. Eine Besprechung in Worms am 30. Dezember erzielte schließlich eine gütliche Beilegung der zwischen dem Landgrafen und den Bischöfen schwebenden Streitigkeiten, aber die innere Gärung, die durch den denkwürdigen Packschen Handel offenbar geworden war, ließ sich nicht mehr beseitigen: das gegenseitige Mißtrauen und die Angst vor schweren und opferreichen Entscheidungen, welche notwendig werden könnten, war entschieden gewachsen. Unter diesen Umständen durfte der Reichstag, der am 21. Februar 1529 zu Speier zu tagen begann, einer ungewöhnlichen Teilnahme sicher sein.

Und wie hatte sich doch die politische Lage seit dem Reichstage von 1526 verwandelt! Damals berieten die Stände unter dem Eindruck eines schweren Konfliktes zwischen Papst und Kaiser. Jetzt war der Konflikt zwar noch nicht völlig beglichen, aber man durfte doch hoffen, die Versöhnung bald erreicht und Papst und Kaiser in einer Einhelligkeit zu sehen, welche für die Reformation eine neue schwere Gefahr bedeutete. Seit dem Sommer 1528 befand sich denn auch im Auftrage des Kaisers ein hoher geistlicher Würdenträger in Deutschland: der Propst von Waldkirch, Bischof von Hildesheim und Koadjutor von Konstanz Balthasar Märklin. Er bereiste die Höfe und Reichs-

städte, brachte überall des Kaisers Mißbilligung jeder kirchlichen Neuerung und namentlich jener reformatorischen Propaganda, wie sie der hessische Landgraf und der sächsische Kurfürst beliebten, nachdrücklich zur Geltung und hatte auch die Genugthuung, daß der schwäbische Bund den Bürgermeister von Memmingen am 11. Februar 1529 exkludierte, weil in seiner Stadt die Messe abgeschafft worden sei. Freilich rief diese Maßregel entrüstete Gegenerklärungen der übrigen Städte, auch der nicht evangelischen, hervor, die ihr Stimmrecht im Bundesrat damit beeinträchtigt fanden und deshalb die Sache Memmingens prinzipiell zu der ihrigen machten. Wie wenig der Kaiser zu Konzessionen an die Ketzer geneigt war, das lehrten noch deutlicher, als seine Mandate und Gesandtschaften, die Exekutionen, die in den Niederlanden über die Neugläubigen verhängt wurden. Wessen man sich von den Evangelischen zu versehen hätte, das hatte das Ungestüm des hessischen Landgrafen der katholischen Partei jetzt deutlich zum Bewußtsein gebracht, und insbesondere in der energischen Bedrohung der geistlichen Herren, wie sie sie kürzlich erfahren hatte, fand sie eine sehr dringliche Aufforderung, für die eigene Sicherheit besorgt zu sein und thatkräftiger, als bisher, zusammenzustehen. So schien alles darauf hinzudeuten, daß der kommende Reichstag eine geschlossene katholische Majorität von kräftiger Initiative aufweisen werde.

Aber der Reichsabschied von 1526 hatte auch den Evangelischen die Grundlage zu durchgreifenden kirchlichen Festsetzungen gewährt, und der Abfall von Rom hatte immer größere Ausdehnung gewonnen. Zwar daß, wie Schätzungen jener Tage lauteten, die Hälfte oder gar zwei Drittel der Nation schon der Reformation zugefallen seien, war eine übertriebene Behauptung, die die Ausdehnung der Bewegung noch an den Erinnerungen des Bauernkrieges maß. Aber in einer Reihe von Territorien hatte die Reformation doch schon feste kirchliche Formen angenommen: nicht nur in Kursachsen, Hessen und Preußen, sondern auch in den fränkischen Fürstentümern der Hohenzollern, in Ostfriesland, Lüneburg und Holstein, in Nürnberg, Augs-

burg, Ulm und Straßburg, in Breslau, Braunschweig, Hamburg, Goslar und Göttingen waren evangelische Kirchenwesen entstanden. Vor allem aber hatte die Schweizer Reformation einen siegreichen Aufschwung genommen: die Zwinglischen Orte schlossen sich zu Schutzbündnissen zusammen, die auch die Fühlung mit süddeutschen Reichsstädten suchten, und am 18. Februar 1529 schlossen auf der anderen Seite die fünf katholischen Kantone, Luzern und die vier Waldstädte, ein Bündnis mit König Ferdinand zu dem Zweck, alle Verteidiger des neuen Glaubens an Leib und Leben zu strafen. Die religiösen Gegensätze waren also bereits stark genug, um selbst politische Gemeinschaften wie die Eidgenossenschaft zu zerschlagen und einen Teil derselben einer Macht in die Arme zu treiben, mit der sie ehedem bei Morgarten und Sempach um ihre Selbständigkeit heiß und rühmlich gerungen hatte.

Es war vorauszusehen, daß der neue Reichstag eine erdrückende katholische Majorität aufweisen würde, aber die Evangelischen waren jedenfalls entschlossen, sich von dem 1526 erstrittenen Boden keinen Fuß breit abdrängen zu lassen. So nahmen denn die religiösen Gegensätze von vornherein einen beinahe feindseligen Charakter an. Wiederum ließen die Evangelischen ihre Prediger auftreten, wiederum übertraten sie demonstrativ die Fastengebote, blieben ebenso demonstrativ der feierlichen Eröffnungsmesse am 15. März fern und trugen die Losung „verbum dei manet in aeternum“ recht absichtlich und öffentlich zur Schau. Die Folge war, daß die katholischen Fürsten, obenan König Ferdinand, das übliche Höflichkeitsceremoniell gegenüber Sachsen und Hessen in auffallender Weise außer Acht ließen. Eine gereizte Stimmung verbreitete sich, der beiderseitige Verkehr war befangen, zurückhaltend und mißtrauisch; man war auf Schlimmes gefaßt, und der wackere Jakob Sturm von Straßburg seufzte: „Christus ist wieder in den Händen des Kaiphas und Pilatus!“

Die kaiserliche Proposition legte im wesentlichen dieselben Punkte zur Beratung vor, wie 1526: die Türkenhilfe, die kirchliche Frage, die Bewilligung für Regiment und Gericht. Aber

der zweite Punkt erschien diesmal in der schroffsten Fassung: es zu dem zu erwartenden Konzil verbiete der Kaiser bei strenger Strafe und Reichsacht alle Versuche, geistliche Rechte zu vergewaltigen oder zum Abfall vom alten Glauben zu verleiten; da übrigens der letzte Speierer Abschied willkürlich ausgelegt worden sei und große Verwirrung und Mißverstand hervorgerufen habe, so sei derselbe null und nichtig. Es konnte allerdings als kluge Mäßigung erscheinen, daß der Kaiser nicht mehr so unbedingt, wie früher, die Vollstreckung des Wormser Edikts forderte, sondern nur den Fortschritten der Reformation Halt gebot, das Geschehene also zu ertragen geneigt schien, bis das Konzil sein Verdikt darüber gefällt hätte. Aber indem er gleichzeitig einen einhellig gefaßten Reichsbeschluß in unerhörter Weise ohne weiteres aufhob, verfuhr er doch wieder so rücksichtslos selbstherrlich, daß er des stärksten Widerstandes hatte gewärtig sein müssen, wenn er nicht eben die Stimmung der katholischen Stände sehr richtig berechnet hätte, welche mit Genugthuung bemerkte, wie dem neuen evangelischen Kirchentum, als einem lediglich auf falschen Auslegungen des Reichsabschiedes willkürlich und widerrechtlich aufgebauten, jede gesetzliche Grundlage mit einem Schlage entzogen wurde. Der Standpunkt der Gravamina, der auf dem letzten Reichstage noch zur Geltung gekommen war, war jetzt völlig in den Hintergrund geschoben: auch die reformeifrigsten katholischen Fürsten waren inzwischen lässig geworden, nachdem immer schärfer die Abschaffung der Messe und der hierarchischen Ordnung als die Kernpunkte evangelischer Überzeugung hervorgetreten waren. So wurde denn allerdings wiederum ein Ausschuß zur Beratung der kirchlichen Fragen eingesetzt, aber dieser Ausschuß enthielt eine geschlossene katholische Mehrheit von zehn Stimmen, unter denen so streitlustige Männer, wie der Kardinal Matthäus Lang von Salzburg, Leonhard von Eck und Johannes Faber das große Wort führen. Ihnen standen nur drei evangelische Stimmen gegenüber: Kurfürst Johann und die Vertreter von Straßburg und Nürnberg. Die fünf übrigen, von denen eine vermittelnde Hal-

tung erwartet werden konnte, die Kurfürsten von Köln, Mainz und Pfalz, der Bischof von Augsburg und Markgraf Philipp von Baden, waren jedenfalls für die Evangelischen keine besonders verläßlichen Stützen. Hatte doch schon Graf Albrecht von Mansfeld bitter bemerkt: „Pfalz kennt kein Sachsen mehr!"

Das am 23. März erlassene Gutachten des Ausschusses hielt sich denn auch im wesentlichen auf der vorgezeichneten Linie: das Wormser Edikt sei zunächst nur in den katholischen Gebieten durchzuführen, die schon vorhandenen evangelischen Neuerungen nicht schlechtweg abzuschaffen, aber ihren weiteren Fortschritten Einhalt zu thun, insbesondere seien die Zwinglischen Irrlehren nirgends zuzulassen, auch dürfe die heilige Messe nirgends mehr gehindert werden, und endlich solle jeder gewaltsame Eingriff eines Standes in Rechte, Güter, Zinsen oder Herkommen des anderen sofort durch die Reichsacht geahndet werden. Die Annahme dieses Beschlusses war für die Evangelischen eine Unmöglichkeit, denn mit dem letzten Punkte war die Jurisdiktion der Bischöfe wieder stillschweigend sanktioniert und damit der katholischen Reaktion die Bahn freigegeben; ferner wurde ihnen eine Duldung der Messe zugemutet, während andrerseits die katholischen Territorien dem evangelischen Gottesdienst keinerlei Duldung zu gewähren brauchten. Man war sich auch sehr wohl bewußt, daß dieses Messen mit ungleichem Maß den Widerspruch herausfordern mußte, und suchte deshalb die Evangelischen zu spalten, indem man die Zwinglianer als Leugner der Allgegenwart und somit auch der Gottheit Christi den Lutheranern möglichst verdächtig machte und diesen die Gemeinschaft mit jenen als eine unerträgliche und hassenswerte darstellte. Man wollte auf diesem Wege ein doppeltes erreichen: einmal die Fürsten gegen die Reichsstädte aufbringen, dann aber, wie Jakob Sturm es kennzeichnet, „die eine evangelische Richtung (die Zwinglische) erdrücken, um dann die andere um so leichter gleichfalls erdrücken zu können". Indessen diese Versuche scheiterten im Ausschuß an dem festen Zusammengehen der Vertreter des lutherischen Nürnberg und des zwinglischen Straßburg: beide erklärten, auf der

Reichsabschied von 1526, den der Kaiser eigenmächtig umgestoßen, unbedingt beharren zu müssen. Dagegen gelang es allerdings der altgläubigen Partei am 12. April, die städtische Kurie, die bis dahin ihre politische Interessengemeinschaft gegenüber dem Adel und den Fürsten trotz der religiösen Gegensätze immer noch festzuhalten gewußt hatte, zum erstenmale auseinanderzutreiben: das Gutachten des Ausschusses wurde von 21 Städten angenommen, von 18 verworfen. Die katholische Partei hatte nunmehr in allen drei Kurien die Mehrheit, in den beiden fürstlichen Kurien sogar eine erdrückende Mehrheit, und sie konstatierte mit Befriedigung, daß ein kursächsischer Rat sich dazu hergab, einem Straßburger Ratsherrn, der für einen der beiden städtischen Sitze im Reichsregiment in Aussicht genommen war, den Eintritt in dieses Amt von Reichswegen zu untersagen, weil Straßburg widerrechtlich die römische Messe abgestellt hatte.

Aber an demselben Tage reichten die evangelischen Fürsten eine Beschwerdeschrift gegen das Gutachten des Ausschusses ein mit der Begründung, daß ein vor drei Jahren einhellig gefaßter und inzwischen praktisch gewordener Reichsbeschluß jetzt unmöglich durch einen zufälligen Mehrheitsbeschluß umgestoßen werden könne. In der That: wurde der Abschied von 1526 aufgehoben, so war damit das evangelische Kirchentum als eine willkürliche Sonderbildung gekennzeichnet, der jeder Rechtstitel und somit auch das Recht der Existenz abzuerkennen war. Das Festhalten an dem alten Speierer Abschied war also für die evangelische Kirche schlechthin eine Lebensfrage. Als sich nun herausstellte, daß diese Beschwerdeschrift der Evangelischen einfach ignoriert und vielmehr auf Grund der Ausschußanträge am 19. April der Reichsabschied formuliert wurde, da reichten die Evangelischen rasch entschlossen eine Appellation ein, in der sie überdies den Beschluß nicht als verbindlich anerkannten. Am nächsten Tage ließen sie dann dem König eine feierliche Protesturkunde zugehen, welche unterzeichnet war von Kurfürst Johann, Landgraf Philipp, Markgraf Georg von Brandenburg, Herzog Ernst von Lüneburg und Fürst Wolfgang von Anhalt; am

22. April schlossen vierzehn oberdeutsche Städte ihre Unterschriften an: Straßburg, Nürnberg, Ulm, Konstanz, Lindau, Memmingen, Kempten, Nördlingen, Heilbronn, Reutlingen, Isny, St. Gallen, Weißenburg und Windsheim. Diesem entscheidenden Akte hatten die Evangelischen fortan den Namen „Protestanten" zu danken: sie erhoben Einspruch gegen einen Mehrheitsbeschluß auf Grund des einhellig festgestellten Artikels von 1526, an dem sie festzuhalten gelobten bis zu einem freien christlichen oder nationalen Konzil, wegen dessen sie an den Kaiser eine weitere Appellation richten und eine Gesandtschaft abfertigen wollten. Aber der neue Name hatte nicht allein diesen formellen Sinn, denn der Einspruch erfolgte unter feierlicher Berufung auf das Gewissen: es handle sich hier um Sachen, die Gottes Ehre und eines jeden Einzelnen Seelenheil angehen, in denen ein Jeder für sich selbst vor Gott, dem höchsten König, dem Herrn aller Herren, Rechenschaft ablegen müsse; vor Gott gelte keine Entschuldigung, daß man einer Mehrheit nicht habe widerstehen können; in religiösen Dingen regiere nicht der weltliche Zwang, sondern Gottes Wort. Die reformatorische Losung, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, klang siegreich durch diese erste offizielle Urkunde des deutschen Protestantismus.

Es macht einen eigentümlich großartigen Eindruck, gegenüber der romanistischen Staatskunst, die Religion und Kirche lediglich als politische Zwangsmittel zu schätzen wußte, in Deutschland jetzt immer mächtiger das Bewußtsein sich erheben zu sehen, daß auch das Gewissen seine Rechte wider alle weltlichen Maßregelungen unveräußerlich zu behaupten habe. Daß Gottes Bann mehr zu fürchten sei, denn des Kaisers Macht, ist das Grundthema, welches fortan in allen einschlägigen Verhandlungen zwischen Fürsten, Städten und Reich in milderer oder schärferer Betonung wiederkehrt; und das lutherische Trotzgefühl, daß man es fröhlich wagen müsse auf Gottes Wort, ob auch alle Teufel dawiderstrebten, bringt ein in die Nützlichkeitsberechnungen der Politik und erfüllt sie mit einer neuen sittlichen Energie und einer ernsthafteren Vorstellung von den Aufgaben

des Staates, unter denen auch „der Unterthanen Seelenheil“ fortan einen höchsten Rang in Anspruch nimmt. Zum erstenmale traten ein katholisches und ein protestantisches Deutschland sich grundsätzlich gegenüber. Freilich waren die Protestanten nur erst ein kleines Häuflein, aber doch kein Häuflein von Kleinmütigen, im Gegenteil: sie fühlten stolz ihren Wert, die Macht der in ihnen wirksamen Idee; und die starke Seele, deren Leitung sie gehorchten, der hessische Landgraf, er hegte das kühne Vertrauen, daß die Reformation sich noch zu einer politischen Großmacht entwickeln und am Ende das alte Deutschland an Haupt und Gliedern umgestalten werde.

Man konnte sich gleichwohl dem besorgten Gefühl nicht verschließen, daß man an einem höchst gefährlichen Wendepunkt stand, der vielleicht in kurzer Zeit schon das unabsehbare Unheil eines Religionskrieges über Deutschland heraufbeschwören konnte. Schon hatten sich seltsame Gerüchte verbreitet, man sprach sogar davon, der sächsische Kurfürst sei abgesetzt worden, und man war geneigt, dergleichen nicht etwa ohne Weiteres als Erfindungen anzusehen. Noch einmal suchte eine tolerante Mittelpartei die so jäh aufgerissene Kluft zu überbrücken. Doch das konnte nur unter Zugeständnissen an die evangelische Minderheit geschehen, und zu solchen war die katholische Mehrheit, die sich in ihrer überlegenen Stärke allzu sicher fühlte, nicht mehr zu bewegen. Die Zeit der Vermittelungen war vorüber. Und dieselbe unsichtbare Wertgröße, mit der kein Künstler der Politik bis dahin zu rechnen verstanden hatte, das deutsche Gewissen, kraft dessen Luther in Worms seinen heldenhaften Protest eingelegt hatte, trat nun abermals zu einem grundsätzlichen Protest gegen Überwältigung und Zwang hervor in Vertretern evangelischer Staatswesen, die, wie es Luther vorbildlich gethan hatte, gegen eine ganze Welt um ihre Existenz zu kämpfen entschlossen waren: am 22. April schlossen Kursachsen, Hessen, Nürnberg, Straßburg und Ulm in aller Stille ein „geheimes Verständnis“; für den Fall, daß sie um des göttlichen Wortes willen angegriffen werden sollten, sei es vom Reichs-

regiment, vom Kammergericht oder vom schwäbischen Bunde, gelobten sie sich gegenseitige Hilfe.

Landgraf Philipp freilich bewegte viel kühnere Gedanken noch in seiner Seele, und er verfehlte nicht, noch vor dem Schluß des Reichstages einen Vorstoß zu wagen, der dem König Ferdinand einiges Bangen erregen mußte: er ließ ihm eine von fünf Fürsten befürwortete Beschwerdeschrift des Herzogs Ulrich überreichen, in der dieser um seine Wiedereinsetzung in Württemberg nachsuchte. Das war deutlich; Ferdinand gab zwar eine schroffe Antwort, aber es war ihm schwerlich ganz wohl dabei. Mit aller Energie ging Philipp jetzt darauf aus, die evangelische Defensive so umfassend als möglich zu organisieren. Er wußte sehr gut, daß er der einzige politische Kopf seiner Partei war, er besaß auch die Gabe zu gewinnen und mitzureißen; aber er wußte nicht minder gut, daß er in seiner Partei selbst Widerstand finden werde. Denn Luther mit seinem frommen Mißtrauen gegen alle menschliche Hilfe widerriet beständig diese Bündnisbestrebungen zum Schutze des Evangeliums und zeigte für den Ernst der Lage kein Verständnis; er stand dem politischen Getriebe zu fern und war überdies zu schlicht und zu harmlos geartet, um sich in diesem Element mit Erfolg bewegen zu können. Melanchthon war nicht nur politisch zu kurzsichtig, sondern überdies noch zaghaft, gedrückt und sorgenvoll; er quälte sich mit trüben Gedanken, weil er nicht die Gemeinschaft mit den Zwinglianern entschieden abgelehnt und damit dem Zustandekommen der Protestation vorgebeugt hatte: alles Unheil, was daraus folgen würde, empfand er nun fast wie seine persönliche Schuld. Und Kurfürst Johann stand durchaus unter diesen Einflüssen: sobald er den Landgrafen nicht mehr zur Seite und sich mit seinen Theologen zu besprechen hatte, wurde er bedenklich, ob er die versprochene Gemeinschaft mit den „Sakramentierern", also mit Ulm und Straßburg, auch vor Gott verantworten könne. Und als im Juni zu Rotach im Fränkischen das vorläufige Bündnis vom 22. April eingänglicher beraten werden sollte, erklärten die sächsischen Gesandten, daß sie nur zur In-

formation gekommen seien, aber zu endgiltigen Abmachungen keinen Auftrag hätten, da der Kurfürst noch nicht schlüssig sei, ob er solche mit seinem Gewissen vereinbaren könne. Und die gleichen Erwägungen machte Nürnberg geltend. Der alte kirchliche Geist, die alte kirchliche Scheu vor einer Gemeinschaft mit notorischen „Ketzern", war also stärker in diesen Gemütern, als das Gefühl der gemeinsamen Aufgaben, denen doch Beide ihre Kräfte verpfändet hatten. Es mehrten sich die Anzeichen dafür, daß die Reformation, nachdem sie den allumfassenden Wagemut ihrer Jünglingstage in bitteren Erfahrungen hatte verlernen müssen, sich endgiltig anschickte, in eine ausschließlich kirchliche Entwickelungsbahn einzutreten. Es war nicht anders möglich, als daß sie dabei um Vieles, ja um ihr Größtes ärmer werden mußte, dennoch war dieser Weg der einzige, ihre Lebensfähigkeit überhaupt zu erhalten. Denn ein Mönch hatte sie begonnen, im Kampf mit der Kirche war sie emporgekommen, sie hatte in keinem Moment aufgehört, sich als Werkzeug der wahren Kirche und ihres unsichtbaren Hauptes Christi zu fühlen, sie mußte deshalb zunächst vor allem darauf bestehen, die wahre Kirche im Sinne dieses ihres göttlichen Stifters wieder herzustellen; und erst wenn diese ihre wichtigste Aufgabe gethan war, konnte sie sich jenes herrlichen Reichtums wieder erinnern, den sie auf ihrem mühsamen Wege weit hinter sich gelassen hatte: des Reichtums ihrer Jugendtage, als der gewaltige Emanzipationskampf gegen Rom und seine tausendjährige Kultur alle Kräfte ans Licht gelockt hatte, die an Deutschlands großer Zukunft mitzubauen sich berufen glaubten, die aber dann von dem unerbittlichen Gange der Wirklichkeit gar bald belehrt wurden, daß Rom, wie es nicht an einem Tage erbaut worden, so auch nicht an einem Tage abgebrochen werden konnte.

In dem Landgrafen lebte eine Ahnung, daß die Reformation etwas Größeres, Freieres und Kühneres sei, als das, was ihm aus den Verhandlungen mit den Sachsen entgegentrat, und sein Bedürfnis war, der großen Anschauung, die ihn selbst beherrschte, auch den ihm eigentümlichen Ausdruck zu geben. Allen Schwierig-

keiten zum Trotz glaubte er an den Sieg seiner Sache und traute sich zu, sie unter Umständen allein zu vertreten. Nur Eins machte ihm schwere Sorge: dieses Auseinandergehen der deutschen und der schweizerischen Reformation. War dieser Zwiespalt heilbar, so waren die Evangelischen eine Phalanx von gewaltiger Stärke. Diese Phalanx mußte aber unbedingt geschaffen werden, Luther und Zwingli mußten sich die Hand reichen, und die Protestanten in Ober- und Niederdeutschland sich zu einem Bunde unter Philipps Leitung zusammenschließen, um das alte morsche Reich endlich aus den Angeln zu heben und neue, zeitgemäßere Zustände verheißungsvoll anzubahnen.

Innerhalb der territorialpolitischen Entwickelungsphase der Reformation, die wir mit dem Ende des Bauernkrieges anbrechen sahen, war ihr größter Augenblick gekommen. Konnte sie ihn ungenutzt vorübergehen lassen?

B. Die Scheidung der reformatorischen Interessen.

> Gott will sich den Zeiger nicht stellen lassen von Königen, Fürsten, Herren und Weisen auf Erden; er will solchen ihnen stellen. Wir sollen ihm nicht sagen, was es geschlagen hat, er will es uns sagen!
>
> Luther.

Wir erinnern uns, bei der vergleichenden Betrachtung des deutschen und des schweizerischen Reformationstypus als einen der hervortretendsten Gegensätze wahrgenommen zu haben, daß Luther, weil seine religiösen Forderungen aus einem höchst persönlichen Erlebnis erwachsen waren, für diese auch zunächst nichts anderes begehrte, als Verständnis und Duldung, während Zwingli, weil seine religiösen Forderungen aus dem Widerspruch des aufgeklärten Intellekts mit der Unzweckmäßigkeit und Verderbtheit der kirchlichen Zustände erwachsen waren, für die seinigen nicht etwa Duldung begehrte, sondern Herrschaft. Luther schickte die Offenbarungen seines religiösen Individualismus mit der ganzen Unbefangenheit einer naiven Genialität in die

Welt und überließ es ihr, sich damit abzufinden, sich davon umgestalten zu lassen. Er hatte nichts gesucht als seiner Seele Seligkeit, nicht die Welt und nicht den Kampf mit ihr; er hatte alles an sich herankommen lassen. Ganz anders Zwingli: während Luther die Rolle des Reformators aufgedrungen werden mußte, hatte er selbst diese Rolle mit Entschiedenheit ergriffen. Luther wollte, daß man das Wort Gottes handeln lasse, Zwingli wollte handeln im Namen dieses Wortes. Luther hatte eine heilige Scheu, dem intim Persönlichen des religiösen Prozesses anders als beratend, helfend, brüderlich seelsorgend nahe zu kommen, in Zwingli war etwas herrisch Überredendes, hinnehmend Agitatorisches, leidenschaftlich Propagatorisches. So kam es, daß Luther der starken politischen Zeitströmung, deren Ziel die Auslieferung der Kirchenhoheit an die Territorialgewalten war, wehrlos unterlag, während Zwingli diese Strömung sich dienstbar zu machen und ihren Lauf durch die religiöse Autorität zu bestimmen strebte.

Zwingli war ein überzeugter Republikaner. Kaisertum und Papsttum, so lautete seine Meinung, sind beide von Rom, man kann das eine nicht bestreiten, ohne das andere anzugreifen, und fallen müssen beide. Aber seine republikanischen Überzeugungen waren zugleich von reinster bürgerlicher Prägung, und er war davon durchdrungen, daß in der griechischen und römischen, wie auch z. B. in der neueren ungarischen und polnischen Geschichte es immer der Ehrgeiz des Adels gewesen war, was den politischen Niedergang verschuldet hatte, und dieser Ehrgeiz des Adels gipfelte ihm in der fürstlichen Tyrannis. Alle Gewalt, die kirchliche wie die weltliche, liegt nach Zwingli bei der Gemeinde, die die Befugnis hat, ihre selbstgesetzte Obrigkeit, sobald sie sich als gottlos erweisen sollte, auch wieder abzusetzen, denn es ist wider alles göttliche und menschliche Recht, daß eine Gemeinde die Knechtschaft eines Einzelnen oder Einzelner ertragen solle. Auf die reichsstädtischen Bürgerrepubliken Süddeutschlands kann nun der demokratische Geist der Schweiz von jeher Eindruck gemacht, und in der Eidgenossenschaft von jeher die Ten-

denz gelebt, die stammverwandten Gebiete des Reiches sich anzugliedern. Auch Zwingli schwebte eine solche Gemeinschaft mit Süddeutschland vor, und mit ihrer Hilfe wäre das Übergewicht des gebildeten städtisch-bürgerlichen über das bäuerliche Element in der Schweiz voraussichtlich endgiltig entschieden worden. Es ist bereits von den Schutzbündnissen die Rede gewesen, in denen diese Hinneigung zu den benachbarten Reichsstädten zum Ausdruck kam. Natürlich trat sie auch auf dem Speierer Reichstag wieder hervor, und da war es besonders der Deputierte von Ulm, welcher eine Verbindung mit den Schweizern zur Sprache brachte. Als nun in Rotach die Sachsen ihre schweren Gewissensbedenken dagegen vorbrachten, machte Ulm sofort eine Schwenkung und begann in Gemeinschaft mit Biberach, Memmingen, Lindau, Isny und Kempten Unterhandlungen in Konstanz, um diese Stadt und durch sie die mit ihr verburgrechteten Zürich und Bern zu einem evangelischen Defensivbündnis zu gewinnen. Diese Unterhandlungen kamen zu keinem befriedigenden Ende, aber schon griffen die Gedanken Zwinglis und des Landgrafen über so begrenzte Einigungsversuche weit hinaus.

In der Schweiz war es nämlich zu einer bedeutsamen Entscheidung gekommen. In Schwyz war der evangelische Pfarrer Kaiser zum Tode verurteilt und lebendig verbrannt worden. Sofort waren die Züricher ins Feld gerückt, diesen Frevel zu rächen und die Eidgenossenschaft vor der blutigen Wiederherstellung des alten Glaubens, wie sie von den fünf Orten drohte, zu retten. Zwingli begleitete das Heer hoch zu Roß mit einer Hellebarde auf der Schulter. Sein Wesen atmete Kühnheit und Freudigkeit, er sah das längst ersehnte Ziel jetzt in einer kriegerischen Entscheidung endlich nahe gerückt: endgiltige Abschaffung aller fremden Jahrgelder und damit Beseitigung aller Abhängigkeiten und fremden Umtriebe aus dem gereinigten, in sich geschlossenen und starken Vaterlande; vor allem aber freie Predigt des Evangeliums durch alle Kantone, Glaubenseinheit, Lebensgleichheit durch das ganze Land! Er drang mit dieser Zuversicht zu seinem größten Schmerze nicht durch: man wollte den Bruder-

krieg vermeiden, es kam zu Unterhandlungen, man fürchtete auch Zürichs aufstrebende Macht. So stellte sich noch einmal eine Aussöhnung der feindlichen Parteien her, aber immerhin wurde in dem Kappeler Frieden vom 25. Juni 1529 Wichtiges erreicht: die Fünforte mußten ihr Bündnis mit Ferdinand lösen, die Kriegskosten zahlen und zugestehen, daß die alt- und die neugläubigen Kantone sich in Glaubenssachen nicht mehr stören, also paritätisch nebeneinander leben wollten, und daß in den gemeinschaftlich verwalteten Herrschaften jedes Kirchspiel die Glaubensfragen durch Mehrheitsbeschlüsse regeln dürfe. Wenn aber auch die römische Kirche somit in den Fünforten noch ihre festen Stützpunkte behalten hatte, der Kappeler Friede gab doch den Anlaß zu weiteren Fortschritten der Reformation im Thurgau, in Schaffhausen, Solothurn, Neuenburg, Glarus und Toggenburg.

Je weniger dieser Friede mit seinen halben Ergebnissen dem ungeduldig voranstrebenden Geiste Zwinglis Genüge that, um so eifriger steuerte dieser von jetzt ab in das politische Fahrwasser hinüber. Immer gewisser war es ihm geworden, daß der Sieg des Evangeliums nicht anders entschieden werden könnte als durch das Schwert; er hatte es bisher nur zur Verteidigung bereit gehalten, jetzt aber mußte es geschärft werden zum Angriff! In diesem kühnen, aggressiven, großartig zuversichtlichen Schweizer war nicht ein Tropfen jener mönchischen Schwerblütigkeit Luthers, die in gefaßter Resignation des Glaubens Stärke auch im duldenden Gehorsam bewährt fand. Er wollte dem Evangelium eine Gasse brechen, das Alte, Falsche und Halbe, allen Wahn, Irrtum und Vorurteile stürzen und niederlegen und auf den Trümmern solcher überlebten Institutionen und Ordnungen ein Weltbild aufrichten, wie es dem religiösen und sittlichen Ideengehalt des Protestantismus wirklich entsprach, aber ohne Schwertstreich unmöglich durchzusetzen war.

An keinem Punkte läßt es sich besser gewahr werden, wie richtig Luther geurteilt hat: „Ihr habt einen andern Geist, als wir!“ Dieser Zwinglische Geist war geboren in einer Landschaft,

die über eine ungleich ältere geschichtliche Erfahrung, eine weit längere und eindringendere Schulung des wissenschaftlichen und des politischen Intellekts, eine beträchtlich höhere Kulturreife überhaupt zu verfügen hatte, als die mitteldeutsche Heimat Luthers. Daß er das Evangelium aus den humanistisch-wissenschaftlichen, sozialen und politischen Voraussetzungen seiner schweizerischen Bildung heraus verstand und demgemäß in lebendige Kraft umsetzen wollte, das verlieh seinen reformatorischen Unternehmungen gegenüber den Lutherschen nicht nur die Eigenart, sondern auch den zweifellos moderneren Charakter. In dem allzu hoch greifenden Rechnen und Planen aber lag zugleich die Tragik seines Lebens. Luther nämlich in seiner einseitigen religiösen Genialität ist sich niemals untreu geworden: er blieb zeitlebens auf dem festen Boden unerschütterlich stehen, auf dem er einst gegen das Papsttum siegreich geworden war, auf dem „selbsthandelnden" Worte Gottes; er hat es nur erleben müssen, daß seine in diesem Worte wurzelnden Ideale die widerstrebende Welt nicht völlig zu bezwingen vermochten, daß vielmehr das, was schließlich erreicht wurde, seiner ursprünglichen Intention gar nicht mehr ähnlich sah; und wenn seine Reformation diesen Gang genommen hat, so kam das wiederum daher, daß sie sich in vollem christlichen Pflichtbewußtsein den gegebenen politischen Zuständen anschloß und damit deren Einschränkungen notwendig verfallen mußte. Zwingli dagegen, bei dem von Anfang an das religiöse und das politische Interesse zusammenwirkten, hatte nur so lange festen Boden unter den Füßen, als er seine reformatorische und seine bürgerlich-patriotische Aufgabe in einer Einheit erfaßte; sobald er aber über diese lokale Begrenzung hinausgriff und damit jene Einheit, in der seine Stärke lag, aufgab, wurde er auch ins Schrankenlose fortgerissen und mußte sich selbst allerdings untreu werden, indem er sich an die Politik verlor. Denn diese Politik brauchte, wenn sie der gegnerischen gewachsen sein wollte, einen ebenso weitgreifenden Horizont: wie die Gegner mit dem Papst und mit Habsburg sich verbanden, so mußte er sein Schicksal mit den Reichsstädten und dem Landgrafen von

Hessen verbinden, und dadurch fand er sich in eine Weite politischer Berechnungen hinausgeführt, die ihm das Vertrauen seiner Heimatgenossen und das innere Recht seiner Sache rauben, am Ende sogar den Untergang bringen sollten.

Jedenfalls aber war mit Zwingli ein neues und ungemein thatkräftiges Element in die Reformationsbewegung eingetreten, eine politische Expansionskraft ersten Ranges. Das hatte Landgraf Philipp erkannt, und er wollte nicht nachlassen, bis er diesen Mann an seiner Seite, die religiöse Position der norddeutschen durch die praktisch-agitatorische der süddeutschen Reformation ergänzt und beide zu gemeinsamem Wirken verbunden hatte: alle Bekenner des Evangeliums sollten zu einer mächtigen Allianz zusammentreten, die in der Wiederherstellung des echten Christenglaubens ihren Rechtstitel und ihre moralische Kraft besaß, um unter dem Zeichen dieser höchsten Zeitideale den siegreichen Kampf gegen das heilige römische Reich, seine veraltete Erscheinung und überlebte Bildung zu eröffnen. Ein erhabenes Ziel ohne Zweifel! Und was Zwingli angeht, so darf ihm nachgerühmt werden, daß er eine ebenso zweifellose Reinheit des Wollens dafür einsetzte, während bei dem Landgrafen hinter dem Enthusiasmus für das Evangelium sich ein nicht zu verkennender hochstrebender politischer Ehrgeiz verbarg. Wurden aber die Gedanken dieser beiden Männer Wirklichkeiten, stellte sich die junge protestantische Kirche in der That als eine ecclesia militans in den Mittelpunkt der politischen Aktion, um eine reale Umgestaltung des Reichs herbeizuführen, so war es um Luthers überherrschende Stellung geschehen: seine schonende Art des Vorgehens in allen kirchlichen Dingen, seine gegenüber den weltlichen Ordnungen indifferente, dem Gegebenen konservativ sich anschließende und auch alles weltliche Thun der dogmatischen Norm des Evangeliums mehr und mehr unterordnende religiöse Lebensrichtung wurde voraussichtlich überholt und zur Seite gedrängt von der ungestüm voraneilenden praktischen Organisationskraft des Zwinglischen Geistes, der die Ideen und Stimmungen des Mittelalters weit durchgreifender, heller und klarer über-

wunden hatte, als der mit dem leibhaftigen Teufel und seinen Listen beständig ringende, von eschatologischen Erwartungen erschütterte und gegen die äußeren Weltordnungen immer gleichgültiger werdende Luther; der weiterhin vor allem nicht nur das religiöse und sittliche, sondern auch das soziale und politische Leben auf eine neue Grundlage zu stellen begehrte, weil er erkannt hatte, daß die mittelalterlichen Lebensformen mit den Bedürfnissen und Lebensgefühlen, wie sie in dem neuen protestantischen Glauben sich offenbar gemacht hatten, schlechthin unverträglich waren. Auch in dieser Einsicht bewährte sich Zwingli Luthern gegenüber fraglos als der schärfere und konsequentere Denker: ein souveräner Überblick über die Zeitlage und ihre tiefsten Erfordernisse, ein nahes und kräftiges Verhältnis zur Wirklichkeit, eine feste Entschlossenheit, an dem Fortschritt dieser Wirklichkeit mitzuarbeiten, spricht sich darin aus, wie solches alles dem Idealisten Luther, dem Kämpfer im unsichtbaren Reiche des Geistes, nicht in vergleichbarem Maße gegeben war. Dennoch ist, wenn man nicht die Art der Geisteshaltung, sondern den schließlichen Erfolg der beiden Reformationsführer ins Auge faßt, Luther der größere Realist gewesen, d. h. derjenige, welcher den bestehenden Zuständen besser gerecht wurde, obwohl er die staatsmännische Einsicht Zwinglis nicht besaß, der seinerseits trotz dieser Einsicht scheiterte, weil er in der Wahl der Mittel notgedrungen zu weit und zu hoch griff. Noch waren die universalen Ideen des Mittelalters nicht entwurzelt, so sehr man seit drei Jahrhunderten bemüht geblieben war, sie zum Stürzen zu bringen. Noch war das Leben der Menschen innerlich und äußerlich an zahllosen Fäden mit den mittelalterlichen Überlieferungen verknüpft: und konnte der stürmische Ruf nach Freiheit von den alten Fesseln auch einen mächtigen Widerhall erwecken, so überstieg es doch immer noch die Kräfte auch der willensstärksten Staatsmänner, diese Freiheit nun wirklich ins Werk zu setzen. In Wahrheit hat das heilige römische Reich noch einige Jahrhunderte sich behauptet: als ein ungeheurer Anachronismus freilich, weil das Bewußtsein Europas längst

darüber hinausgeschritten war; aber die Thatsache dieser zähen Existenz beweist es, wie wenig vollends das 16. Jahrhundert zur Abschaffung dieses Anachronismus im Stande war. Luther dagegen wollte, wie wir wissen, von Anbeginn nichts anderes als die Anerkennung seines evangelischen Christentums und eine demgemäß umgewandelte Kirche; unermüdlich in der Befestigung dieses heiligenden Lebensgrundes führte er seine junge Kirche durch alle politischen und sozialen Wirrsale stark und sicher hindurch. Indem er, um ihre bedrohte Existenz zu retten, mit den überlieferten politischen Ordnungen sich willig vertrug und seine Kirche an die territorialen Gewalten ausliefern half, kam er tatsächlich mit den tiefsten Grundsätzen seines eigenen Protestantismus in einen ungewollten und unbemerkten Widerspruch, der sich später bitter gerächt und die protestantischen Triebkräfte in der lutherischen Kirche wieder lahm gelegt hat, aber er hat es dafür seiner Kirche doch auch erspart, in die Kämpfe politischer Leidenschaften verstrickt zu werden, welche sie schwerlich hätte meistern können, und hat ihr somit die Möglichkeit erhalten, sich auf ihre ursprünglichen protestantischen Grundlagen immer von neuem wieder zu besinnen. In der lutherischen Reformation sollte sich in der Folge schrittweise, in langen Zeiträumen und ohne gewaltsamen Bruch vollziehen, was in der Zwinglischen mit einem einzigen kühnen Anlauf verwirklicht werden sollte: die Umbildung auch der politischen und sozialen Ordnungen auf Grund der in der protestantischen Weltanschauung neugefundenen religiösen und sittlichen Werte. Hätten damals aber Zwingli und der hessische Landgraf über Luther die Oberhand gewonnen, die protestantische Kirche wäre in Versuchungen und Gefahren verwickelt worden, die ihr leicht das Leben hätten kosten dürfen und eine spätere Wiederanknüpfung an ihre reformatorischen Grundlagen jedenfalls unendlich erschwert hätten. Der Gedanke, der jene beiden Männer leitete, war also allerdings richtig und groß, und er trug eine glänzende Zukunft, aber der Zeitpunkt wie die Mittel seiner Durchführung waren irrig gewählt, und es ist nach dem Gesagten nicht schwer zu verstehen, daß Luther den unruhigen

Landgrafen mit großem Mißtrauen betrachtete, daß er beständig vor einem „Fürstenaufruhr" warnte und einen solchen mit der Bauernrevolution von 1525 auf eine und dieselbe Linie zu stellen geneigt war.

In dem Rahmen so weitspannender Entwürfe, in denen sich der „andere Geist" der Zwinglischen Reformation besonders charakteristisch darstellt, bedeuteten nun die dogmatischen Gegensätze zwischen Wittenberg und Zürich eine Schwierigkeit, die unbedingt gehoben werden mußte, wenn sie nicht alles in Frage stellen sollte. Für den sanguinischen Landgrafen, dem seine weitschauenden politischen Pläne eine Einsicht in die prinzipielle Tiefgründigkeit dieser Gegensätze sowie eine Abschätzung ihrer Tragweite völlig verwehrten, schien jene Schwierigkeit keineswegs eine unüberwindliche. Er verehrte beide Häupter des Protestantismus; er wußte, daß Luther den Schweizer ungerecht unterschätzte, daß er ihn mit Karlstadt in einen Rang stellte; durfte er nicht hoffen, daß eine persönliche Zusammenkunft der beiden in ihren Grundüberzeugungen doch so einigen und vom redlichsten Wollen beseelten Männer eine Verständigung herbeiführen mußte, wie sie auf dem schriftlichen Wege nicht erreicht worden war? Schon im Januar 1529 hatte er ein Gespräch zwischen Luther und Oekolampad ins Auge gefaßt. In Speier hatte er dann Melanchthon, mit dem Oekolampad am 1. April den brieflichen Verkehr wieder aufnahm, für seinen Gedanken zu erwärmen versucht. Dieser hatte sich nicht ablehnend verhalten, nur von einer Unterredung mit Zwingli selbst nichts wissen wollen; auch hatte er verlangt, daß einige rechtschaffene Papisten als unparteiische Zeugen zugezogen werden sollten. Dieser seltsame Vorschlag, den man Melanchthon oft genug zum Vorwurf gemacht hat, erklärt sich aus seiner Befürchtung, daß die Lutheraner sobald sie mit Zwingli sich vertrügen, auch von dem Boden der katholischen Kirche abgedrängt würden, auf dem sie ja immer noch als eine durchaus konservative, auf das echte Verständnis des Evangeliums gegründete Partei zu stehen meinten; und nicht minder besorgte er, die Lutheraner möchten durch Zwingli ver-

...ert werden, sich vom Reiche loszusagen, eine Gefahr, die bei ...n Landgrafen freilich in bedenklicher Nähe lag. Wir be...rkten auch bereits, wie diese Befürchtungen auf die ablehnende ...tung Kursachsens in Rotach ihren Einfluß übten. Aber das ...heime Verständnis" am 22. April war erfolgt auf Grund ...er Erklärung der Straßburger über den wichtigen Streitpunkt ...m Abendmahl, in der der Gegensatz der Anschauungen ge...ssentlich gemildert war. An demselben Tage hatte auch der ...ndgraf seinen ersten Brief an Zwingli geschrieben, und dieser ...ng mit der größten Lebhaftigkeit auf den Plan ein. Hatte ...früher zuversichtlich gemeint, es würden nicht drei Jahre ver...n, bis Italien, Frankreich, Spanien und Deutschland seine ...chauung vom Abendmahl teilen würden, so sah er sich jetzt ...willkommene Gelegenheit geboten, der Erfüllung dieser Zu...nft einen bedeutenden Schritt näher zu kommen. Des ...ten fühlte er die Verpflichtung, seine persönliche Autorität ...die süddeutschen Städte einzusetzen, die ja auf dem Reichs...wegen ihrer schweizerischen Richtung ungerecht verketzert ...den waren. Vor allem aber waren es seine großen poli...en Pläne, die ihm den Anschluß an den wagemutigen Land...fen höchst wünschenswert und aussichtsvoll erscheinen ließen. ...weit geringeres Entgegenkommen fand der Landgraf in ...emberg.

Wir wissen, daß Luther selbst gestanden hat, auch ihn habe ...er die Vernunft versucht, die leibliche Gegenwart Christi im ...rament zu leugnen. Wir wissen auch, warum er diese Ver...ung so entschlossen niederschlug. Damit hatte er sie aber ...wegs dauernd weggebannt. Und wie sie immer wiederkam, ...zu reinigen, das läßt nicht nur der maßlos hitzige und ver...rte leidenschaftliche Ton ermessen, zu welchem ihn Zwingli, ...n ein Versucher in der feinsten Gestalt, hinreißen konnte, ...n auch die markerschütternde Stärke der Anfechtungen, die ...rade in den Jahren 1527—29 mit unerhörter Heftigkeit ...ten. Sie waren zum Teil wohl von der alten, niemals ...nachlassenden Art: angstvolle Zweifel, ob sein Werk auch

Gott gefalle, ob er auch das Evangelium recht verstehe und lehre, ob er im Himmel werde verantworten können, was er unter soviel Aufruhr und Gewissensstörung gethan; Mittler schmerzen, wie wir sie genannt haben, und wie er sie selbst einmal mit merkwürdiger Klarheit andeutet, indem er am 21. August 1527 schreibt: „Meine Hoffnung ist, daß dieser mein Kampf für Viele etwas bedeute, ob es gleich kein Übel giebt, das meine eigenen Sünden nicht verdient hätten.“ Aber mochte auch fortgesetzte körperliche Beschwerden, ein schmerzhaftes Steinleiden und starke Blutstörungen, mochten auch plötzliche, wie Strafgerichte hereinbrechende Seuchenerscheinungen, die furchtbare Pestepidemie von 1527 oder das englische Schweißfieber von 1529, solche krankhafte seelische Dispositionen befördern helfen, es läßt sich daneben doch nicht verkennen, wie sehr auch die „hohe Temptation“ der Vernunft, die ihn im Abendmahlsstreit aufs neue anpackte, an diesen Anfechtungen Teil hatte. Die erschütternde Ausbrüche von Seelenangst, daß er Christum verlieren, ja Christi Feind werden könne, sind in seinen Briefen aufbewahrt. Denn es gab ja keine feinere und zugleich fast grausamere Versuchung, als wenn der Teufel der nach der Wahrheit trachtenden Seele hämisch ausgewählte Sprüche der Schrift vorhielt und mit der Waffe des heiligen Wortes gegen dies heilige Wort selbst seinen Streit führte. Nie hat wohl Luther inniger nach der Märtyrerkrone geseufzt, als in diesen Tagen nur um von dem bohrenden Gefühl seiner eigenen Unwürdigkeit durch sie erlöst zu werden und die erniedrigenden teuflischen Trübungen der nach Reinheit und Stille begehrenden Seele nicht jeden Tag aufs neue in ihrer unaustilgbaren Sündhaftigkeit erfahren zu müssen. Er betete viel und heiß, aber inmitten von „Tod, Verzweiflung und Lästerung“, denn an Christo hing nur noch mit einem „dünnen Faden“, während Satan an ihm riß mit mächtigen Stricken, um ihn in die Tiefe zu ziehen. Mochten auch Papst, Kaiser, Fürsten und Bischöfe mochte die ganze Welt ihn verfolgen oder hassen, es war nichts gegen dies, daß ihn nun auch seine eigenen Brüder

hinterlich plagten: was konnte ihn denn noch trösten, wenn ihn sogar Christus verließ, um dessentwillen jene ihn doch haßten! „O wollte Gott und abermal wollte Gott, Erasmus und die Sakramentierer könnten nur eine Viertelstunde meines Herzens Qual erfahren! wie sicher wollt' ich dann prophezeien, daß sie aufrichtig würden bekehrt und geheilt werden. Jetzt aber sind meine Feinde selbst gar fest und leben, und häufen mir noch Schmerzen auf Schmerzen und verfolgen den, den Gott geschlagen hat!" . Es ist wie ein schmerzliches Aufbäumen in diesen Worten gegen die Versuchungen, die aus den Schriften der Sakramentierer ihm wie blanke Nadelspitzen in die Seele drangen, und von denen jene doch gar kein Gefühl zu haben schienen, während er sich blutend wehrte gegen ihre peinigende Schärfe. Wir wissen, wie er solcher Anfechtungen immer wieder Herr wurde. Die Scholastik hatte ihn gelehrt, wie die Distinktionen der Vernunft und ihrer klügelnden Dialektik die Religion entleert hatten. Gegen diese eitele Verführerin hatte er wieder den Glauben aufgerichtet und das innere Leben aus der Sklaverei der falschen Vernunftgötzen siegreich herausgeführt: daß im Glauben und nicht im Vernünfteln das Heil beschlossen liege, diese tiefste und mächtigste aller Wahrheiten, für die er zu streiten hatte, schien ihm aber von keiner Seite so gefährlich jemals bedroht worden zu sein, wie von den Sakramentierern. Und wenn sich nun seine eigene Vernunft, die in der Scholastik gebildet worden war, mit teuflischem Locken bisweilen auf die Seite dieser Leute stellte und ihm ihre verführerischen Schriftstellen wies, was blieb ihm übrig, als sie mit verzweifelter Anstrengung niederzuschlagen und Christum zu bitten, daß er ihn im Glauben stark mache? Aber dem Glauben, der sich in den Dienst eines bestimmten kirchlichen Lehrstückes, und selbst des wichtigsten, stellte, wohnte doch nicht jene innere Kraft und Freudigkeit bei, die dem Glauben als der von Luther selbst so herrlich beschriebenen Freiheit des Christenmenschen seine wunderbaren Erfolge hatte gelingen lassen: es blieb immer eine Spur von Gewaltsamkeit, gegen sich selbst wie gegen andere, an ihm haften. Und so

findet manche befremdende Erscheinung in dem Austrag des Abendmahlsstreites lediglich in psychologischen Vorgängen ihre Erklärung: der rücksichtslose, höhnische, ja brutale Ton der Lutherischen Polemik gegen Zwingli, die trotzige Härte ferner, mit der er das vorgeschlagene Religionsgespräch zunächst als völlig aussichtslos ablehnte, der seltsame Eigensinn, mit dem er dann noch auf dem Wege zu jenem Gespräch sich künstlich Schwierigkeiten und Hemmungen schuf in der Hoffnung, daß die Reise noch in letzter Stunde vielleicht vereitelt werden möchte, und schließlich, als sie dennoch vollzogen war, die herrisch überlegene, fast inquisitorische Haltung, mit der er sich zu dem gefährlichen Redekampf wie mit einer undurchdringlichen Rüstung wappnete. Denn daß er von den inneren Kämpfen, die ihm eine Entscheidung gekostet, der großen Welt nichts verraten durfte und seiner großen Aufgabe nur dann würdig diente, wenn er sie ohne Wanken und Schwanken, mit unerbittlicher Festigkeit und nicht etwa bittend oder überredend, sondern lediglich bekennend und fordernd vertrat, diese Anschauung hatte er sich seit den Tagen von Leipzig ganz zu eigen gemacht, und in der Kunst, ihr zu folgen, war er seitdem durch viele Erfahrungen Meister geworden. Er wollte die Gegner mit dieser seiner Meisterschaft bekannt machen und sie mit ihrem Christentum gründlich in die Enge treiben.

Der Kurfürst, der von der Aussichtslosigkeit des Religionsgespräches kaum weniger überzeugt war als seine Theologen und eigentlich nur dem Landgrafen zu Gefallen darauf einging, um zu zeigen, daß es den Wittenbergern keineswegs an dem guten Willen fehle, sich zu einer nochmaligen Darlegung ihres Standpunktes herbeizulassen, hatte ausdrücklich gewünscht, daß das Gespräch nicht mit Zwingli, sondern mit Oekolampad stattfinde, und zwar in dem lutherischen Nürnberg. Zwingli, dem die Reise durch katholisches Gebiet gefährlich dünkte, hatte dem Landgrafen dagegen Straßburg vorgeschlagen. Philipp entschied sich für ein Drittes: er bestimmte als Ort für das Kolloquium seine Stadt Marburg, als Zeitpunkt den Michaelstag (29. Sep-

berg). Obwohl Zwinglis Erscheinen für ihn die Hauptsache war, hatte er doch auf die Wittenberger soviel Rücksicht genommen, sie nur zu einem Gespräch mit Oekolampad und einigen seiner Anhänger einzuladen. Daß Zwingli kommen werde, war ein offenes Geheimnis, aber offiziell nannte man in Wittenberg seinen Namen recht absichtlich nicht. Luther betonte wiederholt, daß er nur gezwungen sich herbeilasse, um den Gegnern nicht den Ruhm zu lassen, als suchten sie allein den Frieden; aber da er von der Wahrheit nicht weichen könne, so seien die Gegner zuvor zu befragen, ob sie nicht zum Nachgeben geneigt seien, sonst möchten beide Teile mit dem Vorsatz kommen, sich nicht zu vertragen, und alsdann dürfte das ganze Gespräch überflüssig werden. Auch Spengler in Nürnberg sah das Gespräch nur wie eine Kuriosität an. Wenn die Gegner höhnisch von dem „neuen Papst zu Wittenberg" sprachen, so hatten sie damit insofern nicht Unrecht, als Luther seine Abendmahlsanschauung durchaus nicht wie eine offene Frage zu behandeln gewillt war und darum eine Diskussion darüber ebensowenig für zulässig erachtete, wie einst die Papisten eine solche über seine Glaubenslehre hatten zulassen wollen. Aber was bei den Papisten lediglich politisches Gebot gewesen war, das war bei ihm die unerbittliche Notwehr des frommen Gefühlsmenschen, der sich einen unveräußerlichen religiösen Wert nicht entreißen lassen mochte. Dennoch erschien auch hier Zwingli als der Weitherzigere, Verstandesklarere, wenn er Luthern zurief: „Wer sind wir, daß Niemand von unserer Meinung abweichen sollte? Ist es nicht wahr, daß jeder Mensch der Täuschung unterliegen kann? Gewöhnen wir also auch nicht die Gelehrtesten, auch nicht die Frömmsten daran, daß sie sich einbilden, es sei Sünde, wenn Jemand nicht ihrer Meinung sei." Ein männliches Wort, in dessen Hintergrund aber Motive standen, die weder rein religiösen Charakters noch rein aus jenem Grundsatz wissenschaftlicher Denkfreiheit hervorgegangen waren, welchen sie mit scheinbar so uninteressierter Objektivität aussprachen.

Mitte September brachen Luther und Melanchthon auf, begleitet von Justus Jonas, dem jungen und feingebildeten Pro-

fessor Kaspar Cruciger aus Leipzig, der seit einem Jahre in Wittenberg lebte, und dem temperamentvollen Nürnberger Veit Dietrich, der seit Jahren Luthers Haus- und Tischgenosse war. Unterwegs gesellten sich dazu Fr. Mykonius aus Gotha, Justus Menius und Eberhard von der Thann aus Eisenach. An der Werra, wo sich Kursachsen von Hessen schied, weigerte sich Luther weiter zu reisen, bevor er nicht den Geleitsbrief des Landgrafen in Händen hätte. Der Landgraf war empfindlich über dies Mißtrauen, wie es ihm nicht einmal Zwingli trotz der größeren Gefahr seiner Reise gezeigt habe. Aber Luther mochte fürchten, daß das Geleit an Bedingungen geknüpft werden könnte, die er nicht anzunehmen in der Lage war. Und er hatte überdies die Reise so ungern angetreten, daß er alles, was sie aufhalten oder gar verhindern konnte, gleichsam noch in letzter Stunde bereitwillig ergriff. Wie bewegt und hoffnungsfroh hatte sich dagegen Zwingli auf den Weg gemacht.

Er war heimlich von Zürich aufgebrochen, weil er fürchtete, der Rat möchte ihm zu der gefährlichen Reise den Urlaub weigern; nicht einmal seine Frau hatte er ins Vertrauen gezogen: durch nichts sollte diese wichtige Unternehmung vereitelt werden. Seine Begleiter waren der Professor Rudolf Collin und der Ratsherr Ulrich Funk; unterwegs stießen Oekolampad und der Ratsherr Rudolf Frey von Basel zu ihnen. Am 6. September waren sie in Straßburg, von wo sie erst am 18. in Gesellschaft von Butzer, Hedio und Jakob Sturm weiterritten. Hier erfuhr Zwingli von den Friedensschlüssen zu Barcellona und Cambray; er erfuhr, daß der Kaiser schon nach Italien aufgebrochen sei, um die Kaiserkrone zu empfangen und dann nach Deutschland zu kommen. In dem Friedensvertrag war ausdrücklich die Ausrottung der deutschen Ketzerei als gemeinsames Ziel der neuen Verbündeten, des Papstes, des Kaisers, des Königs Franz, hingestellt. Es trafen weiterhin Nachrichten ein über wohlberechnete Pläne, von der katholischen Partei zur Vernichtung der Protestanten geschmiedet: der Kaiser wolle die Reichsstädte und die Eidgenossen auseinandertreiben,

um sie dann einzeln niederzuschlagen. Sofort war Zwingli entschlossen, alles zur Abwehr des großen katholischen Angriffs in Bewegung zu setzen: die Bedrohten mußten sich verbinden, dem Kaiser den Weg über die Alpen sperren und damit den Eintritt in Deutschland verlegen; dafür mußte die Hilfe Venedigs gewonnen werden! Mit solchen Gedanken langte er in Marburg am 27. September an: er brannte vor Verlangen, die deutschen Protestanten gegen den Kaiser und seine tyrannische Unterdrückungspolitik zu gemeinschaftlichen Aktionen zu verbinden, und war unter diesen Umständen geneigt, die trennende dogmatische Kontroverse so weitherzig als möglich zu behandeln. Die drei Tage bis zum Eintreffen der Wittenberger konnte er zu politischen Abmachungen nutzen, welche ihm weit mehr am Herzen lagen, als die Abendmahlsfrage; der hessisch-schweizerische Bündnisvertrag wurde ohne Zweifel schon vor der Ankunft der Sachsen festgestellt. Doch blieben diese Dinge zwischen ihm und dem Landgrafen, die Wittenberger konnten sie nur argwöhnen, da sie in Zwinglis Gesellschaft drei süddeutsche Ratsherren und am nächsten Tage sogar den Herzog Ulrich von Württemberg erblickten. Luther war dagegen nur von Theologen umgeben: außer den genannten waren noch Osiander aus Nürnberg, Stephan Agrikola aus Augsburg und Johann Brenz aus Schwäbisch-Hall erschienen; auch sie hatten sich nur zögernd und widerstrebend dazu entschlossen.

Am 2. Oktober nahm das Gespräch im Marburger Schlosse seinen Anfang. Viele Neugierige waren, zum Teil von weit her, herbeigeströmt, aber nur die Eingeladenen und der landgräfliche Hofstaat durften ihm beiwohnen. Man war so vorsichtig gewesen, am Tage vorher Zwingli mit Melanchthon, Luther aber mit Oekolampad zu einer vorläufigen Aussprache zusammentreten zu lassen. Zwingli gab da zunächst über dogmatische Nebenfragen, die Erbsünde, die Gottheit Christi, die Trinität, die Gnadenmittellehre Erklärungen ab, die Melanchthon einigermaßen befriedigten, über die Abendmahlsfrage vermochten sie dagegen nicht einig zu werden, und Luther geriet

darüber seinerseits mit Oekolampad sofort in erregte Auseinandersetzungen. Das öffentliche Gespräch sollte übrigens verabredetermaßen „freundlich und undisputierlich“ geführt werden, und zwar in deutscher Sprache. Zwingli hatte die lateinische gewünscht, drang aber damit ebenso wenig durch, wie mit seinem Antrag auf offizielle protokollarische Nachschriften, von denen Luther fürchtete, sie möchten nur zu neuen unfruchtbaren Streitereien Anlaß geben.

Nach der feierlichen Eröffnung durch den Kanzler erhielt Luther zuerst das Wort. Sein Auftreten zeigte nichts mehr von jenen Spuren der mönchischen Unsicherheit, der scheuen Demut und leisen Befangenheit, wie er sie vor Jahren in Augsburg, in Leipzig, ja noch in Worms zu seiner Beschämung an sich wahrgenommen hatte. Er war doch härter geworden seit jenen großen Entscheidungstagen, und die Großen der Erde konnten ihn nicht mehr zaghaft machen. Er dankte dem Landgrafen freundlich für seine gute Absicht, aber er sei keineswegs gekommen, um von seiner Meinung zu lassen, sondern um von seinem Glauben Rechenschaft zu geben und die gegnerische Ansicht als Irrtum darzulegen. Er hatte denn auch die Worte „Das ist mein Leib“ mit Kreide vor sich auf den Tisch geschrieben, zum Zeichen, daß er an ihrem natürlichen Verstande unerschütterlich festhalten werde. Übrigens betonte er scharf, daß die Oberländer auch in anderen Glaubensstücken Irriges lehrten: er meinte die gleichen, über die Tags zuvor Zwingli und Melanchthon sich besprochen hatten. Hiergegen legten die Gegner sofort ihre Verwahrung ein: um der Abendmahlsfrage willen sei man zusammengekommen, von ihr müsse also zunächst die Rede sein; späterhin könne auch auf die anderen Differenzpunkte eingegangen werden. Darauf faßte Luther die gegensätzlichen Meinungen über das Abendmahl thematisch kurz zusammen, und es begann nunmehr die Diskussion, welche zwei volle Tage und noch den halben Sonntag in Anspruch nahm. Sie verlief durchaus in gemäßigten, ja höflichen Formen, selbst humoristische Wendungen flossen ein; heftigere Aufwallungen,

verletzende Ausfälle, wie sie unvermeidbar waren, wurden doch immer wieder, besonders durch das geschickte Eingreifen Philipps, zur ruhigen Erörterung zurückgelenkt. Von den Mißverständnissen und Vorurteilen, wie sie die schriftliche Polemik zwischen den Parteien aufgetürmt hatte, wurde mancherlei weggeräumt, man lernte sich besser schätzen, aber in der Grunddifferenz rückte man sich doch nicht um eine Linie näher. Luthers Haltung war im Ganzen von einer unbeugsamen und recht absichtlichen Schroffheit; er stand allein gegen Zwingli und Oekolampad zusammen, Melanchthon und Brenz kamen nur vorübergehend zu Worte. Zwingli betheuerte im Gegensatz zu Luthers diktatorischer Art seinen herzlichen Wunsch nach Eintracht, bat um Verzeihung, wenn er gelegentlich heftiger geworden sei, als sich zieme, und bei solchen Worten konnten ihm von innerer Bewegung die Augen übergehen, doch darum war auch er nicht einen Augenblick gewillt, seine dogmatische Position aufzugeben.

Indessen wären in diesem Gespräche nun auch wirklich von beiden Seiten andere Argumente beigebracht worden, als in dem vorausgegangenen Schriftenwechsel, es würde dennoch nicht der Mühe lohnen, seinem Gange hier im Einzelnen nachzugehen. Denn wie es bei Diskussionen dieser Art immer zu ergehen pflegt, so gab auch hier schließlich dasjenige den Ausschlag, was unausgesprochen blieb: nicht die Argumente also, auf die man sich berief, sondern die Gefühls- und Vorstellungswerte, die man innerlich damit verband und deren Darlegung uns bereits eingänglich beschäftigt hat. Am Ende erklärten beide Teile sich dahin, daß keiner sich von dem andern aus der Schrift für widerlegt bekenne und demnach der Streit dem Gerichte Gottes anheimzustellen sei. Dann gab Butzer noch Rechenschaft über die oberländische Lehre von Trinität, Erbsünde, Gottheit Christi u. s. w. und forderte Luther zu einem Zeugnis darüber auf. Doch dieser lehnte ein solches rundweg ab: er wolle nicht der Richter ihrer Rechtgläubigkeit sein; was sollte ihnen auch sein Zeugnis, da sie sich doch rühmten, von ihm nichts gelernt zu haben? Sie sollten lehren, wie sie es vor Gott zu verant-

worten glaubten, aber er könne keinerlei Gemeinschaft mit ihnen haben, denn es sei ein anderer Geist in ihnen, und wer bürge ihm dafür, daß sie zu Hause nicht anders lehrten, als es Butzer hier vorgetragen habe? Wir wissen, wodurch Butzer das Vertrauen der Wittenberger sich verscherzt hatte, und Luther hatte ihn das auch sogleich merken lassen, als er ihn in Marburg zu Gesicht bekam, indem er ihm mit drohendem Finger zugerufen hatte: ‚Tu es nequam' — du bist ein Schelm!

Vergeblich suchte der Landgraf noch zu vermitteln, indem er mit jedem Einzelnen der Streitenden in gesonderte Unterredungen eintrat und die gemeinsamen Interessen eindringlich zur Geltung brachte. Vergeblich bat Zwingli, daß man sich gegenseitig zum mindesten brüderlich anerkenne und zur Abendmahlsgemeinschaft zulasse. Luther gab ihm herb und ehrlich die Frage zurück: wie sie diejenigen denn als Brüder anerkennen könnten, deren Glaubenslehre sie verworfen hätten? Es scheine, daß Jene von ihrer Lehre selbst nicht viel hielten! Und Melanchthon bestärkte ihn in dieser hartnäckigen Abwehr, denn ihn quälte die Besorgnis, daß durch eine Gemeinschaft mit den Zwinglianern jede Aussöhnung der Lutheraner mit Kaiser und Reich unmöglich werde. Ob auch Zwingli unter Thränen betheuerte: „es sind keine Leute auf Erden, mit denen ich lieber wollte eins sein, denn mit den Wittenbergern", Luther stieß die dargebotene Bruderhand dennoch zurück und beharrte darauf: „ihr habt einen andern Geist als wir!"

Der Landgraf, dessen Klugheit und Energie auch Luthern große Achtung abnötigte, erreichte wenigstens das Eine, daß die beiden Parteien sich auf fünfzehn Artikel einigten, welche Luther am 4. Oktober formulierte. Dieses unter dem Namen „Marburger Artikel" bekannt gewordene Glaubensbekenntnis stellte die Übereinstimmungen fest in der Lehre von der Trinität, der Christologie, der Erbsünde, vom Glauben und der Rechtfertigung, vom Worte Gottes, von der Taufe, den guten Werken, der Beichte, der Obrigkeit, den kirchlichen Ordnungen, der Kindertaufe und dem Abendmahl. Die Schweizer machten gegen Luthers ab-

weichende Terminologie keine Einwendungen, eine Nachgiebigkeit, die Luthers Ehrlichkeit vollends stutzig machte und ihm großen Verdacht erregte: er witterte irgend eine Falschheit dahinter. Selbst inbetreff des Abendmahls einigte man sich dahin, daß die römische Messe zu verwerfen, die Austeilung unter beiderlei Gestalt zu fordern sei, daß „die geistliche Nießung des Leibes und Blutes Christi einem jeglichen Christen vornehmlich vonnöten" und der Zweck des Sakramentsgenusses sei: „die schwachen Gewissen zum Glauben und zur Liebe zu bewegen durch den heiligen Geist". Wiewohl noch ein Dissensus bleibe über die Frage, „ob der wahre Leib und Blut Christi leiblich im Brot und Wein", so solle doch ein Teil dem andern christliche Liebe erzeigen, „sofern jedes Gewissen immer leiden kann". Außerdem gab man sich das Versprechen, das heftige und scharfe Schreiben wider einander künftig zu unterlassen, und veröffentlichte das gemeinsame Bekenntnis mit den beiderseitigen Unterschriften. Die Möglichkeit einer künftigen Annäherung blieb also vorbehalten, aber in so rascher Aussicht, wie sie in dieser Urkunde sich darzustellen schien, war sie doch keineswegs: Luther wollte den Gegnern nicht mehr zugestehen, als diejenige christliche Liebe, die man auch dem Feinde schuldig sei, mehr wäre ihm wider das Gewissen gewesen. Und daß der in Marburg geschlossene Frieden durchaus keine Aussöhnung der Gegensätze bedeutete, wurde auch sehr bald an der stolzen und eigenwilligen Art klar, mit der beide Teile sich als die Sieger im Religionsgespräch geberdeten. Und beide mit gewissen Berechtigungen.

Allerdings war die Hoffnung, daß eine einheitliche protestantische Kirche sich erbauen könnte, an Luthers religiöser Energie nunmehr gescheitert. Die heroische Unbeugsamkeit dieses Mannes, welche von der erkannten Wahrheit auch nicht einen Zoll breit zu opfern gewillt war, hatte sich wiederum in ihrer ganzen riesigen Größe behauptet und es mit unerschütterlichem Gleichmut geschehen lassen, daß in dem jungen Bau der evangelischen Kirche unter dem Jubel der Papisten ein klaffender Riß sich auftat, der ihre Widerstandsfähigkeit in Frage stellen konnte.

Luther wußte, was er that. War es doch dieselbe Unbeugsamkeit gewesen, mit der er den Papst zu Fall gebracht und Deutschland von Rom losgerissen hatte: ihr wollte er treu bleiben bis zum Ende. Und war es denn auch wirklich seine Schuld, wenn er nicht einsehen konnte, warum damals in Worms die ganze Nation hinter ihm gestanden hatte, und warum jetzt, als er in Marburg mit dem gleichen herrischen Trotz auf das „ist" pochte, welches vor ihm auf den Tisch geschrieben stand, nur ein kleines Häuflein Getreuer ihm zur Seite blieb? Wir Heutigen freilich wissen den ungeheueren Abstand der öffentlichen Interessen, welche in beiden Fällen auf dem Spiele standen, hinlänglich abzuschätzen; wie wäre aber Luther zu einer solchen Schätzung fähig gewesen? Er glaubte noch derselbe zu sein, der er in Worms gewesen war, und er war es auch wirklich; nur die Zeiten hatten sich gewandelt, und die Wellen, die ihn damals emporgetragen hatten, sie waren verströmt, sie hatten sich mannigfach zerteilt, sie gehorchten seiner Leitung nicht mehr.

Nicht minder siegreich aber durfte sich Zwingli fühlen. Zum Frieden hatte er die Hand geboten, zur Unterwerfung nicht. Auch er hatte von dem, was er für die Wahrheit hielt, nichts zum Opfer gebracht und die Eigenart seines Reformationswerkes mit jenem weitschauenden Geiste vertreten, der ihm später einmal die bedeutsamen Worte eingab: „Es ist auch zu bedenken, daß wir nicht allein uns selbst leben, sondern auch den nachkommenden Zeiten und Menschen, und so wir jetzt die Wahrheit nicht bis in den Tod hinein bekenneten, sondern davon abstünden aus Furcht oder Begierde, wäre das nicht eine Verwirrung auch der künftigen Welt?" Dieser echt humanistische Appell an die Nachwelt ist bei Zwingli ein weiteres Symptom moderner Geistesstimmung gegenüber seinem Wittenberger Gegner, welcher in einer beständigen Erwartung des jüngsten Tages lebte. Wenngleich es ihn nun allerdings schmerzlich bekümmerte, daß mit dem Fehlschlagen der dogmatischen Einigung auch die politische Einigung mit dem norddeutschen Protestantismus ungewiß geworden war, so hatte er doch den einen großen Triumph, daß

der hessische Landgraf, an dem er sich einen warmen Freund gewonnen hatte, auf seine Seite trat und mit ihm ein hessisch-schweizerisches Burgrecht vereinbarte, welches späterhin die Grundlage der schmalkaldischen Bundesurkunde werden sollte. Und der kühne politische Gedankenflug der beiden Männer war durch den unerwünschten Ausgang des Religionsgespräches nicht im mindesten gelähmt worden.

Drei Wege sah der Landgraf vor sich liegen. Entweder: Christum verleugnen und das Evangelium im Stich lassen, oder: Christum bekennen und dann in leidendem Gehorsam alles über sich ergehen lassen, oder endlich: sich wehren! Und er entschied: „auf dem dritten Wege stehet Glück und Hoffnung, auf den andern garnichts!“ So faßte er denn mit Zwingli einen zweifachen Plan; erstens: die Einbeziehung des Hohentwiels in ihr Burgrecht und im Zusammenhang damit die Wiedereinsetzung des Herzogs Ulrich, zweitens: einen Bund mit Venedig zur Sperrung der Alpenstraßen. Jenes bedeutete Krieg gegen König Ferdinand, dieses Krieg gegen den Kaiser. Dazu hofften sie die Unterstützung aller nördlichen dem Evangelium zugethanen Mächte zu gewinnen: Dänemark, Geldern, Lüneburg, Mecklenburg, Braunschweig, Zweibrücken, Brandenburg, Friesland u. a. Wenn diesen sich Hessen, Straßburg, die Schweiz angliederten, so war ja in der That, wie Zwingli jubelte, „alles Eine Sache, Eine Hilfe, Ein Wille vom Meer herauf bis in die Alpen“, sodaß der Kaiser nirgends am Rhein einen Stützpunkt finden und keine Macht ihnen den Zuzug abschneiden konnte.

In der größten Erregung trat Zwingli die Rückreise an; und der Eifer, mit dem er hier für die Verwirklichung seiner hochfliegenden politischen Ziele zu arbeiten begann, beweist es, daß seine Thränen in Marburg nicht sowohl den verlorenen evangelischen Brüdern, als den verlorenen politischen Bundesgenossen gegolten hatten. Schon sah er die Gefahren, die den Evangelischen drohten, immer mächtiger emporwachsen. Der Kaiser war Herr über Italien bis auf Florenz, mit dem Papst im Bunde, der ihm die Kaiserkrone aufsetzte. Jetzt im Frühling mußte er

über die Alpen rücken, und dann war es um die Religion und um die Freiheit geschehen! Und wie beängstigende Nachrichten kamen von allen Seiten! Am Oberrhein, hieß es, bringe Graf Felix von Werdenberg ein großes Heer zusammen, im Geldrischen rüste man einen feindlichen Anschlag auf Dänemark, mit dessen König Zwingli und der Landgraf sich in Einvernehmen gesetzt hatten; von Lothringen, von Frankreich, von Savoyen würden Angriffe auf die süddeutschen Städte vorbereitet, in Nancy, in Turin fänden Kongresse statt, auf denen kaiserliche, päpstliche, französische, eidgenössische und savoyische Gesandte sich über die Ausrottung des Evangeliums berieten. Auf Sachsen und die Nürnberger war kaum noch zu rechnen, ebenso drohte Ulm untreu zu werden. Dazu kamen die Gegner im eigenen Lager: der engherzige Partikularismus, die religiösen und ständischen Gegensätze in der Schweiz, die Feindschaft der Fünforte gegen Zürich, die Unentschlossenheit Berns, die Adelsgeschlechter, die sich zu Habsburg hielten und dem Kaiser die Alpenpässe öffnen konnten, die zahlreichen Kundschafter, Sendboten und Kriegswerber der katholischen Partei. Alles das wirkte zusammen, um es für Zwingli zur Gewißheit zu erheben, daß, sobald der Kaiser in Deutschland erscheinen werde, ein Krieg auf Tod und Leben beginnen müsse. Deshalb mußte dies Erscheinen des Kaisers verhindert werden. Während Landgraf Philipp mit Dänemark verhandelt hatte, hatte Zwingli Venedig ein Bündnis angetragen. Da er hier kein Glück hatte, faßte er den kühnen Entschluß, Frankreichs Hilfe gegen den Kaiser anzurufen; mit dessen Hilfe sollte Herzog Ulrich zurückgeführt, Tirol erobert und so der Kaiser verhindert werden, über die Alpen zu kommen; dem französischen König hatte ja Zwingli schon 1525 mit gutem Bedacht seine Schrift „von der wahren und der falschen Religion“ gewidmet. Er bewies damit wiederum einen prophetischen Blick, denn auch dieser Gedanke einer französischen Allianz hatte eine Zukunft; aber Zwingli wurde doch zugleich untreu an sich selbst, denn gerade die französischen Praktiken und Jahrgelder hatte er ja früher unter seinen Landsleuten auf das

fertigte bekämpft. Und wenn er diesen Widerspruch umging, indem er mit Frankreich nicht, wie es früher üblich gewesen war, einen Mietsvertrag schließen wollte, sondern ein Bündnis von Staat zu Staat, so trug ihm gerade das von französischer Seite eine sehr erklärliche ironische Ablehnung ein. Nur die Errichtung eines „christlichen Burgrechts“ zwischen Zürich, Basel, Bern und Straßburg kam im Januar 1530 zustande, während das geplante Bündnis mit Hessen an dem Widerspruch Berns vorerst noch scheiterte und erst im November, aber ohne Bern, zum Abschluß gelangte.

Indessen Zwingli seinen phantastischen politischen Zielen nachtrachtete, hatte sich auf der sächsischen Seite die Abneigung gegen einen Sieg des Evangeliums durch Waffengewalt immer entschiedener befestigt. Während Kurfürst Johann und Markgraf Georg über das in Speier und Rotach beratene protestantische Bündnis sich in Schleiz näher verständigen wollten, sollte vorher die Glaubensartikel formulieren, auf Grund deren ein solches Bündnis aufzurichten sei. Er stellte denn auch im Anschluß an die Marburger Artikel siebzehn Sätze zusammen, in denen er aber seinen Gegensatz zur römischen und zur Zwinglischen Lehre erheblich schärfer faßte, namentlich inbetreff der Person Christi, der Erbsünde und des Abendmahles, wobei er wieder auf die Gegenwart des Herrenleibes den Hauptnachdruck legte; auch nahm er eine Definition des protestantischen Kirchenbegriffes in dieses Bekenntnis auf, welches am 16. Oktober in Schwabach den Abgeordneten der protestierenden Stände von Speier vorgelegt wurde mit der Erklärung, daß der Kurfürst und der Markgraf ohne dessen Anerkennung seitens der Oberländer auf ein Bündnis sich nicht einlassen könnten. Da die Gesandten von Straßburg und Ulm erklärten, sie hätten dafür keine Vollmacht erhalten, so verlief die Beratung ohne Ergebnis, und es wurde eine weitere Tagung auf den 29. November in Schmalkalden beschlossen. Inzwischen waren die Gesandten, welche die protestierenden Stände an den Kaiser abgefertigt hatten, aus Italien zurückgekehrt; sie hatten sich vor dem kaiser-

lichen Unwillen mit knapper Not gerettet und konnten berichten daß von dessen schroffem Vorgehen die Evangelischen ohne Zweife das Schlimmste zu befahren hätten. Der hessische Landgraf be tonte von neuem, daß es dem gegenüber für die Protestanten keine höhere Pflicht geben könne, als tapfer für Einen Mann zu stehen und ihre Kräfte nicht durch eine Teilung unbedacht zu schwächen. Dennoch drang er mit diesen Bemühungen nicht durch, vielmehr erklärten Johann und Georg, denen sich jetzt die Herzöge Ernst und Franz anschlossen, sie vermöchten sich nicht mit Solchen einzulassen, die nicht mit ihnen eines einhellige Glaubens und Sakramentes seien; sie müßten demnach an der Bedingung festhalten, daß die Oberländer sich zu den Schwabache Artikeln voll bekennen, und sie wollten mit denjenigen Städten welche dazu geneigt sein würden, am Dreikönigstage zu Nürnberg weitere Abmachungen treffen. Das Ergebnis dieser kom promißfeindlichen Haltung war, daß am 6. Januar nur wenig Gesandte zusammentraten: von Sachsen, Brandenburg, Hessen Lüneburg, Anhalt und Mansfeld. Die wenigen Städte aber die sich den Schwabacher Artikeln anschlossen, waren Nürnberg Reutlingen, Windsheim und Weißenburg; die mächtigsten waren zu Hause geblieben.

Damit war die in Speier geplante protestantische Allianz gescheitert. Der Geist Zwinglis hatte die angestrebte Herrschaft über die vereinigten evangelischen Kräfte nicht erreicht, der Geist Luthers hielt ihm unerschütterlich den Widerpart. Es kann gewiß keine Frage sein, daß die bedrohte Lage einen festen politischen Zusammenschluß aller protestantischen Mächte allerdings dringend erheischte, und daß die rein theologischen Bedenken, wie sie Luthers einseitig religiöse und politisch harmlose Natur dagegen erhob, sich im Munde eines Politikers und weltlichen Landesfürsten wie Johann, wenigstens für unser Empfinden einigermaßen befremdend ausnehmen. Dennoch ist der Sieg den Luthers theologische Weltanschauung hier über die weltliche Politik erfocht, ein tief bedeutsames Symptom dafür, welch Fortschritte die religiöse Wertung der Reformation inzwischen

macht hatte, und wie ihr neuer sittlicher Geist mehr und mehr in Begriffe war, auch die alte egoistische Staatsraison mit höheren Motiven und adligeren Gesinnungen zu erfüllen. Denn man darf durchaus nicht glauben, daß Luther die verzweifelte Lage der Evangelischen etwa unkundig unterschätzt hätte. Am 10. November 1529 schrieb er angesichts der türkischen Verheerungen in Ungarn und Österreich: „Deutschland ist voll von Verrätern, die es mit den Türken halten. Und zu allem diesem Unheil droht und wütet Kaiser Karl gegen uns noch um vieles ärger, als der Türke. So haben wir beide Kaiser zu Feinden, den morgenländischen und den abendländischen. Das ist die Strafe für den Haß und die Verachtung des Evangeliums. Ich sehe den Tag näher kommen, der alle Hochmütigen zu Falle bringen wird. Darum, glaube ich, wüten auch die Teufel so, weil sie wissen, daß es die letzte Stunde ist. Es ist die Stunde, da Christus schwach wird und mit dem Tode ringt!" Trotz alledem, oder gerade weil er das Weltende nahe glaubte, wollte Luther von bewaffnetem Widerstand gegen den Kaiser nichts wissen, und er griff mit dieser seiner Anschauung durch.

Man hatte sich endlich überzeugt, daß der Kaiser nicht mehr zwischen den Parteien seine Stellung nehmen und mit dem Speierer Protest der evangelischen Minderheit sich abfinden werde, sondern daß er selber Partei und zum Kampfe gegen die Protestanten entschlossen sei. Die jetzt sich erhebende Frage, ob es erlaubt sei, wider den Kaiser zu kämpfen, diese Frage, die Zwingli und der Landgraf unbedingt bejahten, erweckte im Lutherschen Lager die ernstesten Bedenken: sie war nicht nur eine staatsrechtliche, sondern zugleich eine Gewissensfrage. Der Kurfürst hatte, während Luther noch in Marburg weilte, seine Wittenberger Räte deshalb um ihre Meinung angegangen. Diese hatten erklärt, daß die zu Unrecht Angegriffenen das Recht der Notwehr auch gegen den Kaiser hätten. Zu derselben Entscheidung war der Theologe Bugenhagen gekommen, indem er, von Luthers Grundanschauungen abweichend, auf das Alte Testament, auf Simson und die Makkabäer exemplifiziert hatte; nur dürfe sich

nicht der einzelne Christ das Recht der Notwehr anmaßen, vielmehr gehöre es ausschließlich den von Gott bestellten Obrigkeiten, die ihre Schafe nicht dem Wolf überlassen dürften. Anders lautete Luthers Meinung, die er am 18. November dem Kurfürsten ausführlich begründete, und der auch Bugenhagen und Melanchthon sich unterwarfen. Da aber entgegengesetzte Stimmen immer wieder laut wurden, gab Luther über die wichtige Frage noch weitere Gutachten ab, das eingehendste am 6. März 1530. Auch für ihn hatte die Frage zwei Seiten: eine juristische und eine religiöse. Die Idee des mittelalterlichen Imperiums als der an Rom gebundenen Schutzherrschaft über die universale Kirche war in Luther ebenso wenig noch lebendig als in Zwingli; seine Lehre hatte ja von Anfang an die strengste Trennung geistlicher und weltlicher Befugnisse gefordert. Aber das römisch-Reich deutscher Nation war allerdings auch in Luther noch eine ideelle Macht, von der er sich kaum minder schwer losmachen konnte, als von dem Gedanken einer katholischen Kirche. Für ihn war das Kaisertum keine geistliche, aber eine weltliche Obrigkeit, von Gott gesetzt zum Schutz der Frommen, zur Strafe der Bösen; doch höher noch als das Kaisertum stand ihm das Reich, die Kurfürsten, Fürsten und Stände, welche den Kaiser erwählt haben, damit er das Interesse des Reichs und den Willen der Nation vertrete. Ohne Zweifel haben nun, so lautete sein Meinung, die Reichsstände das Recht, den Kaiser, den sie gewählt haben, auch wieder abzusetzen; denn der Kaiser hat sich verpflichtet und vereidet, niemand mit Gewalt anzugreifen, und hat wofern er diesen Eid nicht hält, keinen Gehorsam zu fordern. Aber ein solches Beginnen wäre im vorliegenden Falle aussichtslos, denn bei dem Kaiser ist „der große Haufe", und die evangelische Minderheit würde seine Absetzung niemals erreichen können; vielmehr würde der Kaiser sich zur Wehre setzen, und alsdann bliebe nichts übrig, als „den Kaiser verjagen und selber Kaiser werden". Das gäbe aber ein „wüstes Getümmel und unaussprechlich Morden und Jammer", denn es würde nun jedermann Kaiser sein wollen, und solcher Aufruhr wäre mit

Gott und das christliche Gewissen. Da somit eine rechtmäßige Absetzung des Kaisers unmöglich ist und der Kaiser doch Kaiser bleibt, ob er auch seine Eide und Pflichten nicht halten und alle Gebote Gottes übertreten mag, so hat ganz allein das göttliche Wort zu entscheiden, das da befiehlt, es solle kein Christ sich wider die Obrigkeit setzen, sondern alle Gewalt und Unrecht von ihr leiden und Christi Kreuz willig tragen. Dagegen helfen keine Rechtssprüche, denn auch die Notwehr gilt gegen die Obrigkeit nichts, und weil alle Unterthanen der Fürsten zugleich des Kaisers Unterthanen sind, darf ein Fürst seine Unterthanen ebenso wenig mit Gewalt gegen den Kaiser beschützen, wie etwa der Bürgermeister von Torgau seine Bürger gegen den Kurfürsten von Sachsen beschützen darf. Andrerseits darf aber auch der Kaiser keinen Fürsten zwingen, seine Unterthanen um des Evangeliums willen anzugreifen, denn der Glaube verbietet allerdings, daß der Fürst wider sein Gewissen handele; aber er verbietet nicht, sondern er fordert, daß man Not und Unrecht dulde und seine Sache Gott befehle.

Man muß, um die ganze Bedeutung dieser Auseinandersetzungen zu würdigen, sich erinnern, daß der Protest von Speier nicht formell, aber faktisch einen neuen Rechtsboden geschaffen hatte, auf dem auch neue Rechtsbildungen bereits erwachsen waren. Im Zusammenhange damit sehen wir nun hier bei Luther innerhalb der Gedankengänge des positiven Rechts eine neue Idee sich kräftig emporringen und Platz begehren: die Idee der Gewissensfreiheit. Noch hat sie ein sicheres Verhältnis zu den überlieferten Rechtsgedanken nicht gefunden, sie hat noch keine schöpferische Kraft; aber sie zieht doch bereits eine bedeutsame Schranke, an der das bestehende Recht Halt machen muß: die Fürsten sollen dem Kaiser nicht gehorchen, wo er ihnen etwas auflegt, was wider den Glauben ist; denn der Kaiser ist ein weltlicher Herr, der den Seelen nichts zu gebieten hat. Diese Gedanken Luthers wurden nunmehr bestimmend für die protestierenden Fürsten: Kurfürst Johann, Markgraf Georg, die Herzöge von Lüneburg, der Fürst von Anhalt, die Grafen von

Mansfeld waren durchaus desselben Sinnes, desgleichen die Städte Nürnberg, Reutlingen und Heilbronn. Eine wunderbare Lage: man kennt die Macht des Kaisers, man kennt seine Absichten, man weiß, daß er alles aufbieten wird, den Protestantismus zu erdrücken; und angesichts dieser ungeheuren Gefahr unternimmt man keine kriegerischen Rüstungen, keine gemeinsamen Verabredungen, man legt die Hände still in den Schoß und vertraut dem gnädigen Gott die Zukunft, nicht aus Schwäche, sondern aus Religion: selig sind die Friedfertigen, selig sind, die Verfolgung leiden! In den Gemütern war das Evangelium bereits eine Macht geworden, gegen die der politische Nützlichkeitssinn nicht mehr aufkam: derselbe Gewissensernst, der die Gemeinschaft mit den „Sakramentierern" abgelehnt hatte, verzichtete jetzt auf alle weltlichen Vorkehrungen zum Schutze des bedrohten Glaubens, denn es war gewiß, daß der treue Gott die Seinen nicht verlassen würde, und er vertraute: durch Stillesein und Hoffen werden wir stark sein.

Wieviel gebändigte Kraft in dieser Entsagung steckte, läßt sich an dem heiligen Zorn ermessen, mit dem man den furchtbarsten aller Glaubensfeinde, den Türken, immer näher heranrücken sah. Ihm war man ja nicht Gehorsam schuldig, wie dem Kaiser, und so wurde ihm gegenüber die Notwehr einfach zur Pflicht, denn er hatte sich so hoch vermessen, der Christenheit den Untergang zu drohen und Europa zum Schemel seiner Füße zu machen. Suleiman hatte gedroht, wofern Ferdinand das von ihm in Besitz genommene Ungarn nicht räumen werde, ihn in seiner österreichischen Hauptstadt heimzusuchen. Im Frühling 1529 hatte er dann seine gewaltigen Heeresmassen herangewälzt. Sobald Luther von den ersten Erfolgen des Sultans und Zapolyas in Ungarn erfahren hatte, griff er zur Feder, in einer eigenen Schrift seine lieben Deutschen, obenan die Fürsten, gewaltig aufzurufen zum großen Notkriege wider die Türken, nicht im Namen des Glaubens, aber im Namen des Kaisers, der seine Unterthanen zu schützen habe vor den Räubern, Mördern und Teufelssöhnen. Hier hatte es mit der Lehre vom leidenden

Gehorsam ein Ende; ja Luther warnte ausdrücklich, daß man die türkische Macht nicht unterschätze und mit unzulänglicher Rüstung zu Felde ziehe, denn so große und wichtige Sachen ohne Ernst oder gar kindisch vornehmen, das heiße in der That Gott versuchen. Noch hatte Luther diese Schrift, deren Erscheinen durch widrige Umstände bis in den April 1530 sich verzögerte, nicht abgeschlossen, so war Ungarns Hauptstadt schon gefallen (8. Sept.), und während Luther und Zwingli in Marburg verhandelten, brandete das Türkenheer bereits an die Mauern Wiens. Doch die deutsche Wehrkraft hielt dem furchtbaren Anprall stand; nach drei erfolglosen Stürmen mußte Suleiman am 14. Oktober den Rückzug antreten, und Deutschland durfte sich rühmen, die Christenheit vor ihrem mächtigsten Feinde diesmal gerettet zu haben. Unter dem Eindruck dieser überraschenden Siegeskunde entwarf Luther seine zündende „Heerpredigt wider den Türken", eine kraftvolle Mahnung, den Sieg nicht lässig aus der Hand zu geben, vielmehr dem gottlosen Tyrannen, dessen Wiederkunft bevorstehe, mit aller Macht zu begegnen. Eine ältere lateinische Schrift „von den Sitten und der Religion der Türken", die ihm eben jetzt zu Gesicht gekommen war, gab er zu Anfang 1530 mit einer Vorrede in Druck, welche die türkische und die papistische Werkheiligkeit wirksam gegen einander stellte und zeigte, daß das Wesen der Religion in anderen Dingen zu suchen sei, sonst möchte im Äußerlichen der Türke wohl frömmer und heiliger scheinen, denn der Christ.

Nachdem auch die Türkengefahr so unerwartet gebannt war, hatte es mit dem Beginn des Jahres 1530 den Anschein, als sei der Kaiser aller Verwickelungen endlich Herr geworden und erfreue sich nunmehr einer unbeschränkten Macht, die es ihm ermöglichen müsse, sich seinen deutschen Aufgaben, also der längst geplanten Vernichtung des Protestantismus, mit einer ungeteilten Kraft zuzuwenden. So verhielt es sich in Wirklichkeit doch nicht. Der Papst blieb nach wie vor unberechenbar; auf Frankreich, das insgeheim, ebenso wie Venedig, an den Türken einen Rückhalt gegen den Kaiser suchte, konnte noch viel weniger

gezählt werden. Italien war ein höchst zweideutiger Bundesgenosse, Spanien voll von Schwierigkeiten, und der leidenschaftliche Heinrich VIII. von England, erbittert über den Widerstand, den Kaiser und Papst der gewünschten Trennung von seiner Gemahlin, Karls Tante Katharina, entgegenstellten, drohte vollends mit dem Abfall von der römischen Kirche, um nur seines verhaßten Ehebandes ledig zu werden. Es schien, als sei es den Liebeshändeln dieses Königs vorbehalten, eine entscheidende Rolle in der Politik Europas zu spielen. So war die Luft von Spannungen erfüllt, die sich jeden Augenblick in neuen Unwettern entladen konnten. Der scheinbar so mächtige Kaiser war in Wirklichkeit doch von einer sehr beschränkten Bewegungsfreiheit und hatte die Tugend der Vorsicht nötiger, denn je. Er wußte, daß die diplomatischen Umtriebe seiner Gegner, namentlich Frankreichs und Englands, im Reiche fort und fort geschäftig waren, daß ein Krieg, den er gegen die protestantischen Stände eröffnen würde, auch alsbald seine Feinde in Europa gegen ihn in die Schranken locken würde. Und noch mehr: war er denn der Unterstützung seitens der katholischen Stände auch so unbedingt gewiß? waren nicht die streng katholischen bairischen Herzöge zugleich die ausgesprochenen Gegner des Hauses Habsburg? hatte er es nicht schon vor Jahren in Worms und vollends in seinem mühseligen Ringen mit der egoistischen Medicäerpolitik des Papstes erfahren, daß die Vertreter der alten Kirche weit entfernt waren, für ihren Glauben Opfer zu bringen, wenn gleichzeitig ihre weltlichen Machtinteressen dabei ins Spiel kamen? Wie er selbst garnicht in der Lage war, in der Herstellung der kirchlichen Einheit als solcher seine höchste Aufgabe zu sehen, sondern zunächst in ihrer Herstellung als der unentbehrlichen Basis seines universalpolitischen Systems, so waren auch die katholischen Stände längst gewöhnt, sich in erster Linie darüber Rechenschaft zu geben, wie weit der Kampf für den alten Glauben sich mit ihren übrigen Interessen überhaupt vertrage. Gerade weil der Kaiser und die Stände von dieser mittelalterlichen Verflechtung kirchlicher und politischer

Vorstellungsreihen völlig beherrscht waren und darüber garnicht hinauszusehen vermochten, deshalb blieb ihnen auch die Unbeugsamkeit der Protestanten, die allerdings entschlossen waren, für ihre Überzeugung Opfer zu bringen und innerhalb der Religion politischen Erwägungen keinen Raum zu gönnen, so durchaus unbegreiflich. Karl wußte sehr genau, daß die katholischen Stände weder für ihn, noch für die Kirche als solche sich gegen den Protestantismus verbinden würden, daß sie im Gegenteil mit dem größten Mißtrauen einer so beträchtlichen Machtverstärkung entgegensahen, wie sie sich aus einer etwaigen Unterwerfung der protestantischen Fürsten und Stände für ihn hätte ergeben müssen. So fühlte Karl sich denn sehr begreiflicherweise veranlaßt, den schroff absolutistischen Ton, den er ehedem gegenüber den Ketzern angeschlagen hatte und der seiner innersten Überzeugung allerdings gemäß war, thunlichst zu mäßigen, zumal sein Bruder Ferdinand ihm die Lage im Reich als eine höchst gefährliche darstellte und namentlich um den drohenden Verlust Württembergs sich äußerst besorgt zeigte. Auch in Rom hielt man zunächst ein gütliches Vorgehen für angezeigt, und der päpstliche Legat Campeggi empfahl dem Kaiser, nur der widerspenstigen Menge gegenüber mit Gewaltmaßregeln aufzutreten, die höhere Gesellschaft unter den Ketzern dagegen — sehr bezeichnend! — durch Geschenke und Versprechungen fügsam zu machen und endlich durch Aufrichtung einer Inquisition eine systematische Ausrottung der Ketzerei allmählich herbeizuführen.

So kam es denn, daß das vom 21. Januar 1530 datierte kaiserliche Ausschreiben, welches die Reichsstände auf den 8. April nach Augsburg einlud, von Karls geheimsten Absichten nicht das Geringste verriet, vielmehr eine so friedfertige und versöhnliche Sprache führte, wie man sie von dieser Stelle nimmermehr erwartet hätte. Da wurde als die erste Aufgabe des neuen Reichstags die Türkenfrage bezeichnet und als die zweite die Beilegung der religiösen Zwistigkeiten, aber diese mit so ruhigen und zuversichtlichen Worten, als gedächte der Kaiser auf keiner Seite Partei zu nehmen, sondern nur als der oberste Schieds-

herr die Interessen der großen christlichen Gemeinschaft gegenüber den Ungläubigen zu vertreten. Denn er versprach, „eines Jeglichen Gutbedünken, Opinion und Meinung in Liebe und Gütlichkeit zu hören, zu verstehen und zu erwägen, dieselben zu einer einigen christlichen Wahrheit zu bringen und zu vergleichen, alles was zu beiden Teilen nicht recht ausgelegt oder gehandelt ist, abzuthun, auf daß wir alle eine einige und wahre Religion annehmen und halten und, wie wir alle unter Einem Christus sind und streiten, also alle in Einer Gemeinschaft, Kirche und Einigkeit leben". Der Kaiser wollte demnach, so schien es, einen Weg betreten, den er früher für ungangbar erklärt hatte: er verlangte nicht mehr die bedingungslose Unterwerfung unter das Wormser Edikt, sondern er ließ sich zu Verhandlungen mit den Protestanten herbei. War damit aber nicht zugestanden, was diese seit Jahren vergeblich gefordert hatten, und was der Kaiser selbst 1524 als unerhörte Anmaßung zurückgewiesen hatte: das Nationalkonzil? Und so wurde die Einladung zu dem Augsburger Reichstag am sächsischen Hofe, wo man schon seit dem Herbst mit König Ferdinand in Unterhandlungen stand, auch wirklich aufgefaßt. Luther war geneigt, in dieser überraschenden Wendung ein Anzeichen zu erkennen, daß die göttliche Kraft des Evangeliums, wie er es von jeher gelehrt hatte, sich ganz von selbst durchsetzen werde, und er mochte froh sein, daß nun die Frage, ob man dem Kaiser Widerstand leisten dürfe, vollends gegenstandslos zu werden schien. Er und die Seinigen sollten aber bald gewahr werden, daß sie sich in ihrer Harmlosigkeit allzu bereitwillig hatten täuschen lassen.

Jedenfalls erhielten Luther, Melanchthon, Bugenhagen und Jonas am 14. März den Auftrag, alle Artikel, in denen Glaube und Brauch der Evangelischen von der römischen Kirche abwichen, schriftlich nunmehr festzustellen, und der Kanzler Brück schlug vor, man solle die Überzeugungen, auf denen die Evangelischen bisher gestanden, umfassend darlegen, „mit gründlicher Bewährung aus göttlicher Schrift". In Torgau wurden diese Vorarbeiten, wie es scheint, durch Melanchthon am 27. März dem Kurfürsten

eingereicht, auch die Marburger und Schwabacher Artikel nebst anderen Aktenstücken für den Reichstag bereit gelegt. Am 3. April brach Luther mit Melanchthon, Jonas und Veit Dietrich von Wittenberg nach Torgau auf, um den Kurfürsten von dort nach Augsburg zu begleiten; auf der Weiterreise über Altenburg und Weimar schlossen sich auch Spalatin, Johann Agricola und Caspar Aquila dem Gefolge an. In Koburg, wo man am 15. eintraf, stellte sich heraus, daß Luther dort zurückgelassen werden mußte. Ihn nach Augsburg selbst mitzunehmen, verbot sich durch die auf Luther immer noch ruhende Reichsacht; dennoch hatte der Kurfürst immer noch gehofft, ihn wenigstens so weit mitnehmen zu dürfen, daß er von Augsburg aus schnell erreichbar blieb. Auch das war jetzt unmöglich geworden, weil Nürnberg Luthers Aufnahme nicht nur ablehnte, sondern ihm sogar das freie Geleit zaghaft verweigerte. Eine volle Woche währte der Aufenthalt der Reisegesellschaft in der sächsischen Grenzfeste, und Melanchthon begann hier bereits im Einverständnis mit Luther die Ausarbeitung der dem Reichstag vorzulegenden Apologie. Am 23. April wurde dann Luther auf das Schloß hinaufgebracht, worauf die Anderen die Reise fortsetzten, um am 2. Mai in die Thore Augsburgs einzureiten.

Der Kaiser hatte sich inzwischen bereits in Bologna durch den Propst von Waldkirch und den Bischof von Trient über die religiöse Lage in Deutschland unterrichten lassen; der Pfalzgraf Friedrich und König Ferdinand gaben ihm dann während der Reise weitere Aufklärungen. In Innsbruck machten ihm die bairischen Herzöge und Georg von Sachsen ihre Aufwartung. Karl war klug genug, seine bairischen Gegner mit ausgesuchter Höflichkeit zu behandeln, die trennenden politischen Momente als nicht vorhanden zu betrachten, dagegen ihre katholische Gesinnung in um so helleres Licht zu stellen. Von Georg empfing er Bericht über den Argwohn zwischen Sachsen und Hessen und den heillosen Zwiespalt im protestantischen Lager. Ulm hatte eine Gesandtschaft geschickt, die seinen Beitritt zu dem Protest von Speier unter Ergebenheitsbeteuerungen gleichsam zu entschuldigen

suchte. Und zu Karls größter Genugthuung war sein Schwager, König Christian II. von Dänemark, reuig in den Schoß der römischen Kirche zurückgekehrt; „dies Beispiel wird auf Unzählige wirken", schrieb der Papst gerührt. Karl und Campeggi waren somit von den besten Hoffnungen erfüllt: die ersten Eindrücke, die sie auf deutschem Boden empfingen, waren ganz dazu angethan, die Sache der Protestanten als wenig aussichtsvoll erscheinen zu lassen. Der sächsische Botschafter, der im Auftrage des Kurfürsten ein wesentlich auf Grund der Schwabacher Artikel abgefaßtes Glaubensbekenntnis dem Kaiser in aller Stille zu überreichen hatte, konnte denn auch sehr bald merken, daß der friedvolle Ton des kaiserlichen Ausschreibens einer schärferen Sprache zu weichen begann, denn er bekam den Auftrag, seinem Herrn zu eröffnen, daß dieser seinen Predigern in Augsburg Stillschweigen aufzuerlegen habe, worauf der Kurfürst eine ehrerbietige aber ablehnende Antwort erteilte. Recht absichtlich wurde dann trotz der vorgerückten Zeit noch ein längerer Aufenthalt in München genommen, um unter Schaugepränge und Spektakel der erstaunten Welt den Beweis zu liefern, daß Habsburg und Wittelsbach die besten Freunde seien und über den gemeinsamen Pflichten der Ketzerbekämpfung alles Hadern vergessen hätten. Am 15. Juni ritt der Kaiser endlich inmitten eines glänzenden Aufzuges über die Lechbrücke in Augsburg ein.

Noch an demselben Abend entbot er die evangelischen Fürsten zu sich und wiederholte ihnen die Aufforderung, ihren Predigern Schweigen zu gebieten. Der Landgraf erklärte, jene predigten nichts Böses, sondern das reine Wort Gottes. Dem Kaiser wallte das Blut ins Gesicht, noch einmal bestand er auf seiner Forderung. Doch er vermochte den Widerstand nicht zu beugen: hätten die Evangelischen sich gefügt, so hätten sie ja damit ihre Lehre von vornherein für irrig erklärt. Landgraf Philipp bemerkte, daß Kaiserliche Majestät über die Gewissen nicht Herr und Meister sei, und der alte Markgraf Georg betheuerte vollends, ehe er von Gottes Wort abstünde, wolle er lieber auf der Stelle niederknien und sich den Kopf abschlagen lassen. Das brachte

den Kaiser einigermaßen aus der Fassung: warum stellten sich denn diese Herren an, als seien sie durchaus entschlossen, es auf das Äußerste ankommen zu lassen? Am nächsten Tage sollte die Frohnleichnamsprozession gehalten werden; der Kaiser wünschte, daß auch die Protestanten daran teilnähmen „dem allmächtigen Gott zu Ehren". Jene aber antworteten, Gott habe nicht das Sakrament eingesetzt, damit man es anbete; ihr Gewissen erlaube die Teilnahme an dieser Feier nicht. Dem Kaiser war eine solche Sprache überraschend; aber die Hartnäckigkeit hatte von jeher zur Natur der Ketzer gehört! Er selbst verfehlte nicht, die Prozession zu begleiten, eine brennende Kerze in der Hand und unbedeckten Hauptes trotz der Sonnenglut des Mittags; aber die Bürgerschaft von Augsburg war sehr spärlich dabei vertreten. Wenn der päpstliche Legat mit der Frömmigkeit des Kaisers sehr zufrieden war, so bemerkte er bei den deutschen Fürsten wieder die alte Feindseligkeit gegen Rom: die Kurfürsten hatten nicht einmal eingewilligt, daß er beim Einzug neben dem Kaiser reite, und der Sachse hatte ihm, als er am Thore den Fürsten den Segen spendete, die Kniebeugung stolz geweigert, auch beim Tedeum im Dome waren die protestantischen Fürsten beim Segen aufrecht stehen geblieben. Es war doch nicht so leicht, wie er gemeint hatte, mit diesen Ketzern fertig zu werden. Mit Freundlichkeit war jedenfalls das Wenigste auszurichten. Über das Predigtverbot wurde drei volle Tage verhandelt; die Protestanten erreichten wenigstens, daß auch der Gegenpartei und den Sakramentierern das Predigen untersagt wurde: nur die vom Kaiser verordneten Prediger durften auftreten, und diese sollten sich auf die Verlesung des Evangeliums und der Epistel mit anschließendem Gebet beschränken, alle Auslegungen des Textes aber bei Seite lassen. So war die Aufregung, mit der die religiösen Gegensätze sogleich aufeinander getroffen waren, noch einmal scheinbar beruhigt worden, und die Entscheidung des Konfliktes konnte sogar mit dem Speierer Abschied wohl aufschieben, denn in den Reichsstädten war ja ohne Zweifel der Kaiser der oberste Herr.

An der ganzen Art aber, wie die Parteien sich hier begegneten, ließ sich wiederum deutlich wahrnehmen, daß die Reformation bereits in einem ganz bestimmten, eng abgegrenzten Fahrwasser steuerte. Wir haben die Kräfte kennen gelernt, die ihr breit flutendes Strombett mehr und mehr verengten, und wir haben uns die Notwendigkeit des Vorgangs verständlich zu machen gesucht, daß sie mit einer bewußten Einseitigkeit sich als eine ganz ausschließlich religiöse Bewegung auswirkte. Der Auseinandersetzung mit den Schweizern hatte sie es zu danken, daß auch der letzte Rest jener Fülle reformatorischer Zukunftsgedanken, die sich um ihr religiöses Zentrum enthusiastisch zusammengeschlossen und an diesem Zentrum sich befruchtet hatten, die aber dennoch seinen Kern zu verdunkeln drohten, sich von ihr abstreifte, daß sie ihres religiösen Charakters fortan unerschütterlich eingedenk blieb und, von dem sicheren Instinkt ihres Pfadfinders geleitet, jetzt alles daran setzte, die neue protestantische Weltanschauung, sowie sie in der Kirche und im Kampf mit ihr dem Wittenberger Mönch zuerst aufgegangen war, auch zuvörderst auf dem Boden einer umgestalteten Kirche zur Geltung zu bringen. Was von dem Reichtum der Geburtsstunden jener protestantischen Weltanschauung in dieser ihrer ersten und dringlichsten Aufgabe nicht aufging, damit sollte sich erst eine noch ferne Zukunft abzufinden haben; die Gegenwart aber hatte schon unsägliche Mühe, das bescheidene Teil, welches in der kirchlichen Reformarbeit sich darstellte, unter sein schützendes Dach zu bringen. Denn selbst diese Arbeit konnte in dem angestrengtesten Ringen mit den widerstrebenden Mächten nicht anders gethan werden, als unter sehr erheblichen Einbußen. Im Kampf mit Zwingli hatte Luther zum erstenmale dem protestantischen Glauben seine Freiheit verkürzt und ihn an ganz bestimmte „Lehrstücke“ gebunden. Und im zwölften der Schwabacher Artikel erklärte er bereits die Kirche als die Summe der „Gläubigen an Christum, welche obgenannte Artikel und Stücke halten, glauben und lehren“. Man darf nun allerdings Luther nicht den Vorwurf machen, als wäre das

ein Zurückweichen hinter die reformatorische Position gewesen. Denn Luther, der die Theologie nicht als logisch gegliedertes System von theoretischen Begriffen, sondern als eine Summe innerer Lebenserfahrungen besaß, wollte ja doch in der unbedingten Unterwerfung unter den Willen Christi gerade seine christliche Freiheit bewähren; und daß Zwingli das z. B. in der Abendmahlsfrage nicht fertig brachte, sondern durchaus begehrte, daß der Glaube auch „vernünftig" sein müsse, das machte ihm gerade dessen Frömmigkeit höchst verdächtig. Die Verpflichtung auf dies bestimmte „Lehrstück" war für ihn nicht Zwang, nicht ein unfreies Haften an der Schriftautorität, sondern eben deshalb die Bewährung der Kraft und der Freiheit des Glaubens, weil sie im Kampf mit der kreatürlichen Vernunft errungen war. Aber was innerhalb der subjektiven Voraussetzungen der Lutherschen Theologie durchaus angemessen und folgerichtig erscheint, das kann in seiner geschichtlichen Objektivierung deshalb doch als Rückschritt oder Rückbildung sich darstellen. Und so war es hier: ziehen wir die persönlichen Momente ab, so bleibt das Ergebnis die Befestigung einer dinglichen Autorität, an der der Glaube gemessen wird: des Dogmas. Wer aber nun das religiöse Leben Luthers nicht mitbrachte, wer von dem Wesen der christlichen Freiheit keinen Begriff und kein Organ dafür hatte, was mußte dem das Dogma werden, auf das er verpflichtet wurde? ohne Zweifel: ein unfreier Besitz. Die Reformation war damit an einem einschneidenden Wendepunkt angelangt: sie war im Begriff, sich in der Form der Bekenntniskirche niederzusetzen. Wer sich die Erinnerung ihrer genialen Sturm- und Drangzeit bewahrt hatte, der konnte unmöglich im Zweifel sein, daß sie damit nicht — wie es die lutherische Orthodoxie sich später hin freilich einbilden mochte — ihr letztes Wort gesprochen, sondern daß sie nur das erste Stadium ihrer geschichtlichen Arbeit angetreten hatte. Aber sicherlich war es da besser, daß sie in diesem eingeschränkten Wirkungskreise die Fülle der Gedanken preisgeben mußte, die sich um ihr religiöses Zentrum gesammelt hatten, als daß sie dieses Zentrum selbst

verloren oder es verkannt hätte. Daß dies nicht geschah, hat sie wiederum ihrem Luther ganz allein zu danken; denn nur die unvergleichliche Lebenskraft und die überlegene Genialität dieses Mannes ist im Stande gewesen, der Reformation auch in dieser ihrer Verengung zu einer kirchlich konfessionellen Bewegung die schöpferischen Grundgedanken des Protestantismus und ihre Keimkraft ungeschmälert zu erhalten. Von dieser Rettungsthat werden wir nunmehr zu sprechen haben.

C. Der Eintritt der Reformation in ihre kirchliche Epoche.

> Solches ist hoch vonnöten, wenn das Volk zagt, daß der Prophet ja feste stehe auf seinem Wort, fest anhalte, nicht weiche noch wanke, weder um des Unglücks willen, noch um des Unglaubens, Murrens, Lästerns willen im Volke. Denn wo der wanket und weicht, der das Wort und Trost führen und halten soll, so gehet's gar dahin, so liegt das Panier und ist der Wächter tot. Wo er aber steht, so bleiben doch etliche an ihm hangen und sehen auf ihn.
>
> Luther, Auslegung des Habakuk.

Während in Augsburg die Stände sich sammelten, saß Luther wieder auf seiner einsamen Bergwarte, wie neun Jahre zuvor, da ihn die gastliche Wartburg dem Auge der Welt entzogen hatte. Wieder hatte man gut für ihn gesorgt: der ganze Fürstenbau stand ihm zur Verfügung, die Schlüssel zu allen Gemächern waren ihm anvertraut, Speise und Trank wurde ihm in ungewohntem Überfluß bereit gehalten. Wiederum erstarkte er unter der sorglichen Pflege, wiederum wuchs ihm der Bart in die Länge, und fünf Monate sollten sein Äußeres so verändern, daß er nicht leicht wiederzuerkennen war. Auch jetzt wieder teilte er seine Einsamkeit mit wenigen treuen Gesellschaftern, dem jungen Magister Veit Dietrich und einem Schwestersohn aus Mansfeld, dem jungen Studiosus Cyriak Kaufmann, der bis Anfang August bei ihm blieb. Sonst waren noch einige dreißig

Mann Besatzung auf der Feste, darunter zwölf Wächter für die Nacht und zwei Turmwärter. Wieder, wie damals, hielt er mit der schönen, in üppigem Sommerschmuck prangenden Natur trauliche Zwiesprache, weidete den schweifenden Blick an dem lieblichen Waldthal, den in die Ferne sich dehnenden Wiesen und Ährenfeldern und dem „schönen Gewölbe Gottes" darüber, an dem er abends mit frommem Staunen den vollen Sternreigen aufziehen sah. Es war eine lange Zeit her, „eitel köstlich Wetter" und gab nur wenig Regen, und die Vögel waren gar lustig: der Kuckuck ließ seine „prächtige Stimme" hören, in den letzten Apriltagen begannen schon die Nachtigallen zu schlagen, und Tag und Nacht krächzten und schnatterten die Dohlen und die Raben, die in großen Schwärmen „schwebend und schwänzend", „schwarz und grauäugig" um die Burg flatterten. Das war ein Leben und ein Geschrei, und alle schwatzten zugleich, keins konnte auch nur einen Augenblick still bleiben. Ob die nicht am Ende auch einen Reichstag hielten? Der drollige Vergleich drängte sich dem einsamen Beschauer, der nach Augsburg nicht hatte mitgehen dürfen, so unwiderstehlich auf, daß er ihn in mehreren Briefen mit humoristisch-ironischem Behagen sich ausmalte: es war ihm, als wenn er hier alle Sophisten und Papisten, Prediger und Schreiber auf einem Haufen vor sich hätte, als wenn sich diese aus der ganzen Welt versammelt hätten, damit er ihre Weisheit und ihren lieblichen Gesang besser verstehen lerne und ihre nützlichen Dienste in der weltlichen und geistlichen Republik mit Vergnügen anschauen möge. Was sie nur beschließen würden? Wahrscheinlich einen gewaltigen Feldzug wider Korn und Malz, denn sie wetzen gewaltig ihre Schnäbel, sind auch im Rauben und Stehlen sehr geübt, ein unnütz Volk, nur dafür gut, alles zu verzehren auf Erden. So werden sie sich denn ohne Zweifel auch ihre Tapferkeit und ihre Siege über Weizen, Gerste, Hafer und Malz als werte und liebe Väter des Vaterlandes und Erhalter des Gemeinwesens darstellen: „wir wünschen ihnen Glück und Heil, daß sie allzumal an Zaunstecken sich aufspießen!" Gern datierte Luther seine Briefe jetzt ähnlich wie er's auf der

Wartburg gethan, „aus dem Reich der Vögel", „aus dem Reichstag der Dohlen" oder „der Malzürken", aber doch noch öfter: „aus der Einöde", „aus der Wüste", aus der „schweigenden Einsamkeit". Denn stärker als den Segen der Einsamkeit empfand sein auf angespannte Thätigkeit gestelltes Naturell ihre Schmerzen, und diese besonders in den ersten Wochen, als seine Kiste mit den zur Arbeit erforderlichen Büchern und Handschriften noch nicht eingetroffen war. Wieder, wie damals, war ihm jetzt, da er den Anforderungen des Berufs und dem Drang überhäufter Geschäfte entnommen war, eine Zeit der Einkehr gekommen, die zu ernsten Prüfungen einlud und ihm den ganzen Weltlauf, das Vergangene und das Künftige und seinen eigenen Anteil daran zu überschauender Betrachtung vorrückte.

Wiederum kamen Anfechtungen über ihn, geistliche und leibliche, die ihn an die Grenze der Verzweiflung brachten und mit Todessehnsucht erfüllten. Körperliche Leiden konnten ihm so schwer zu schaffen machen, daß er tagelang zu jeder Arbeit sich untauglich fühlte und von der nahenden Schwäche des Alters zu reden begann. Zu einem schmerzlichen Beinschaden, der ihn lange quälte, stellten sich von neuem Blutstörungen ein, die sich in heftigen Kopfschmerzen, Ohrensausen und Ohnmachtsanfällen äußerten, ihn bei Tage schwach und müde machten und ihm nachts den Schlaf raubten; auch über seinen kranken Hals hatte er jetzt zu klagen. Die vom gewohnten Brauch überdies abweichende Lebenshaltung, die reichliche Kost und der Weingenuß wirkten offenbar ungünstig auf sein leibliches Befinden, um so mehr, als ihm nur eine mäßige Bewegung vergönnt war. Mit seiner nie nachlassenden Energie wurde er aller solcher Anfälle Herr, er kämpfte sie nieder, wiewohl er willig war zu sterben, wäre es der Wille des Herrn gewesen; aber für ihn waren das alles tückische Versuche des Satans, um ihn niederzuwerfen und zum Schweigen zu bringen, und so rang er denn mit ihm und bannte ihn durch Gebet und Gesang, und eines Tages malte er an die Stubenwand wie eine heilkräftige Zauberformel die siegreichen Worte des 118. Psalms mit den zugehörigen Sing-

roten: „Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werk verkündigen!“ Und mit der gleichen Standhaftigkeit schlug er die geistigen Versuchungen des Satans in die Flucht, an denen diese Wochen der einsamen Betrachtung und Selbstprüfung reich waren; auch hier war seine wirksamste Waffe das Gebet und das Sakrament, das er sich von dem Koburger Pfarrer noch bisweilen reichen ließ. Mit scheuer Verehrung blickte in solchen Stunden der junge Veit Dietrich zu dem großen Beter auf: „Ich kann nicht genug bewundern die ausnehmende Standhaftigkeit, die Heiterkeit, den Glauben dieses Mannes in so schwerer Zeit. Er nährt sie ohne Unterlaß durch fleißiges Treiben des göttlichen Worts. Kein Tag vergeht, wo er nicht zum mindesten drei Stunden und zwar die zum Studium gelegensten Stunden aufs Gebet verwendet. Einmal glückte mir's, daß ich ihn beten hörte. Guter Gott, welch ein Glauben lag in seinen Worten! Mit so großer Ehrfurcht bittet er Gott, und mit solchem Glauben und solcher Hoffnung, daß man meint, er rede mit einem Vater und mit einem Freunde. Auch mir brannte das Herz mächtig, als er so vertraulich, so ernst, so ehrerbietig mit Gott sprach und unterm Gebet auf die Verheißungen in den Psalmen drang, als einer, der gewiß war, daß alles geschehen werde, was er bitte.“ Wie Luther im Gebet das Heilmittel wider alle Traurigkeit besaß, so half es ihm auch hinüber über den Verlust seines am 29. Mai abgeschiedenen lieben Vaters, wovon sein alter Schulkamerad Hans Reinicke am Pfingstsonntag ihm Anzeige that. Der alte Herr Hans, der sich einst von dem ungehorsamen Sohne losgesagt, hatte ihm längst verziehen, und nun war er hingegangen im festen Glauben an das Evangelium von Christo, wie der Sohn es gepredigt hatte. Dankbar bestätigt durfte Luther schreiben: „Ich freue mich, daß er diese Zeiten erlebt und das Licht der Wahrheit erschaut hat!“

Blickt man auf diese erschütternden Erfahrungen hin, so lernt man erst die ganze Tiefe des souveränen Humors zu würdigen, der auf solchem Grunde erwachsen ist. Oder wem käme es nicht ans Herz, wenn derselbe Luther, der sich eben

mit heiterstem ästhetischen Behagen an den landschaftlichen Reizen seiner romantischen Schloßherberge und ihrem köstlichen Dohlenreichstag ergötzt hat, das launige Spiel mit einem plötzlichen Wehlaut abbricht: „Genug des Scherzes! Aber mein Scherz ist ernst und notgedrungen; er soll mir die Gedanken verscheuchen, die auf mich einstürzen. Wenn er sie nur verscheuchte!“ Wie einst auf der Wartburg, so fand er auch jetzt wieder eine Rettung vor Schwermut und Zweifel in emsiger Geistesarbeit. Er fuhr eifrig fort mit der Übersetzung des Alten Testaments, von der die der meisten prophetischen Bücher noch ausstand. Außerdem nahm er sich die Fabeln des Äsop vor, erklärte dem jungen Dietrich die Psalmen, stellte Trostsprüche aus der Schrift zusammen, schrieb eine schöne Deutung seines Petschaftes nieder, formte selbst gelegentlich allerlei Verse und vertiefte sich in die unergründliche Weisheit der zehn Gebote, die ihm „in engsten Grenzen ein unbegrenzter Inbegriff aller Dinge“ schienen. Nichts aber gewährt einen tieferen Einblick in die Stimmungen und Gedankengänge dieser Wochen innerlicher Sammlung, als die mächtige Schrift, die schon im Mai druckfertig wurde; die „Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstage zu Augsburg“.

Sie ist diktiert von dem starken Bewußtsein, daß er als der berufene Wortführer der Reformation auf diesem Reichstage unentbehrlich sei. War ihm auch die persönliche Gegenwart versagt, so hatte er doch dafür zu sorgen, daß er geistig dort gegenwärtig sei und die Gewissen tapfer und geschickt mache, der großen Stunde der Entscheidung ohne Kleinmut und ohne Hoffart, in Gottesfurcht und standhafter Demut gerecht zu werden. In Worms hatte er für sich allein vor Kaiser und Reich gestanden und das Evangelium siegreich vertreten. Jetzt war diese Sendung anderen vertraut, die seine Schüler waren: Melanchthon, Spalatin, Jonas, Agricola; wohnte in diesen Zeugen des Evangeliums die gleiche Kraft, die ihn damals in Worms stark gemacht hatte? Luther getraute sich nicht, diese Frage zu bejahen: „ich wäre gern der Fünfte gewesen“, schrieb er an Eoban Heß; und noch manchmal sollte es ihm weh thun, daß er diesem

Reichstag hatte fern bleiben müssen. Um so dringlicher aber ward es ihm Bedürfnis, die Augsburger Versammlung als der erste Sprecher des Protestantismus jetzt feierlich anzureden und ihr deutlich zu weisen, daß jener Heldengeist des Bekennens noch lebe und mächtig sei. Es war, als ob die einsame Höhe der Koburg ihn über die Wirren des Tages empor auf eine weitschauende Warte gehoben hätte, von der sich eine große, freie Aussicht aufthat auf die breiten Flächen des Lebens und den Sinn des seltsamen Schauspiels, welches dort unten vor sich ging und die Menschen gar wunderlich trennte oder zusammenführte in den Leidenschaften des Kampfes, des Hasses, des Glaubens und der Treue. Seine Seele hob sich in Dankgefühlen dem gnädigen Gott entgegen, der ihm die Macht des weltumgestaltenden Wortes geliehen; sie weitete sich aus in dem herrlichen Gefühl, ein Unverlierbares geleistet, ein für Tausende wertvolles Leben kraft höheren Auftrags ohne Menschenfurcht geführt zu haben. Den ganzen Ertrag dieses Lebens berechnete er nunmehr in der Stille und er fand eine Summe von ungeheuerem Gewicht. Das mußte er jetzt seinen Deutschen sagen; er mußte sie erinnern an alles, was seit zwölf Jahren geschehen war und das Antlitz des Jahrhunderts so völlig verändert hatte. So kam mit der rückschauenden Selbstbesinnung eine neue Jugendkraft über ihn, die Schaffensfreude, die Kampflust, der Trotz und der Jubel aus den Frühlingstagen der Reformation; er fand plötzlich die alte Tonart wieder, mit der er damals die Herzen der Nation bezwungen hatte, und schickte im Mai ein Büchlein in die Welt, aus dem ein aufweckender Trompetenklang hervorschmetterte, wie man ihn seit dem glorreichen Jahre 1520 nicht mehr vernommen hatte. Es war die oben genannte „Vermahnung". Während in Augsburg Melanchthon an der Apologie des Protestantismus künstelte, gab Luther hier eine Rechtfertigung seines Reformationswerkes, so großartig, so kühn und so beredt, wie es außer ihm eben Niemand vermocht hätte.

Die Stunde ist da, so redet er die versammelten Stände an, die nicht versäumt, aber auch nicht gemißbraucht werden darf.

Gott giebt Gnade, Raum, Zeit und Ursache durch unseren allergnädigsten Herrn Kaiser Carolus, mit diesem Reichstag viel und groß Gutes zu schaffen und auszurichten. Das aber muß geschehen in Gottesfurcht, nicht im Vertrauen auf menschliche Weisheit. Denn das haben die letzten zehn Jahre genugsam gezeigt, daß alle menschliche Weisheit mit Reichstagen und Ratschlägen, Tücken und Praktiken, Vertröstungen und Hoffnungen, Gewalt und Zorn, Mord und Strafe elend zu Schande geworden ist in ihrer Vermessenheit. Das macht: Gott hat die Sache seiner treuen Bekenner so weit gebracht, daß sie keines Reichstags, keines Ratens und Meisterns mehr bedürfen; denn ob sie wider den Türken stehen oder wider den Papst und den Teufel, so stehet ihre Sache gewiß und muß ihnen alles zum Besten dienen. Die weltliche Weisheit war es, die das Speierer Konzil, auf das so große Hoffnung stand, hintertrieben hat; da erhob sich aber auch gleich die Strafrute, nämlich der Münzer mit dem Aufruhr: „der gab euch einen Schilling, den ihr noch nicht überwunden habt, und der uns leider noch größeren Schaden brachte!“ Die weltliche Weisheit war es auch, die in Worms Luthers Lehre verdammte, „die ihr nun doch in vielen Stücken heimlich habt angenommen, und eure Prediger hätten jetzt nichts zu predigen, wo des Luthers Bücher nicht wären; denn ihre Sermonbüchlein und was vor Zeiten auf den Kanzeln das Geschrei war, lassen sie fein unter der Bank liegen und fangen an, wider uns vom Glauben und guten Werken zu predigen und dergleichen, davon man vorhin nichts hörte noch wußte.“ Überdies erzwanget ihr damals ein gräulich Gebot, die Lutherischen zu töten, daß ihr's damals selbst nicht halten, noch leiden mochtet, und mußte zu Nürnberg auf dem Reichstag geändert werden, und mußten etliche Fürsten von selbst das selbige verbieten, wollten sie nicht selbst mit Land und Leuten in Gefahr sitzen. Wahrlich, an dieser eurer eigenen Erfahrung und Unglück sollet ihr lernen, das Trotzen, Pochen und Dräuen zu lassen und mit Furcht und Demut gegen Gott zu handeln. Wollet ihr aber auf eurem Trotzen und Pochen beharren, so

sollt ihr wissen, daß des Münzers Geist noch lebt, mächtiger und gefährlicher, denn ihr glauben und begreifen könnt. Wir Evangelischen haben einen Trotz wider ihn: Gott sei Lob in Ewigkeit! Aber ihr? Wollte Gott, ihr hättet ihn auch, nämlich das reine Wort und rechtschaffen Gebet! Wer ist es denn gewesen, der allen Sekten und Rottengeistern den Widerpart hielt? Wer hat euch denn vor den Aufrührern beschützt, daß ihr geblieben seid, was ihr noch seid? Eure Gelehrten wären der Sache freilich zu schwach gewesen, und so sind die Rottengeister uns feinder, denn euch! Und die Beschwerden wider die Geistlichen, die der deutsche Adel in Worms dem Kaiser vortrug, — hätte nur Ein evangelischer Prediger dazu geraten, ihnen mit Gewalt ein Ende zu bereiten, wo wolltet ihr Geistlichen denn jetzt sein? Aber nein, des Luthers Lehre hat die Leute fein gelehret, Friede zu halten und der Obrigkeit zu gehorchen. Und diese Lehre scheltet ihr aufrührerisch? Wißt ihr nicht mehr, wie sie zu Anfang fast allen ein köstlich Ding war, wie alle Bischöfe es gern sahen, daß der Tyrannei des Papstes gesteuert wurde, wie Bischöfe und Pfarrherrn sich freuten, daß sie der Mönche ledig wurden, die doch unter dem Papst die Kirche regiert hatten? Warum haben sie denn damals des Luthers Lehre nicht aufrührerisch genannt? Ei, weil es ihnen wohl gefiel, daß Papst und Möncherei zu Falle kam! Und nun wissen sie doch dem Luther keinen Dank dafür, dessen Lehre sie so herrlich brauchen in diesem Stück. Weil man es denn so ganz vergessen hat, wie es in der Welt stand, ehe das Evangelium anfing, so lasset uns einmal vor Augen stellen, wie es heute aussähe, wenn das Evangelium nicht gekommen wäre, und die mannigfaltige herrliche Frucht das Wort Gottes uns gebracht hat!

Und nun geht Luther daran, in großen Zügen den Zustand der römischen Kirche zu schildern, wie er ihn bei seinem Auftreten vorgefunden, die wichtigsten Mißbräuche, die er ausgetilgt, die wichtigsten evangelischen Wiederherstellungen, die er herbeigeführt hatte. Er beginnt mit der Bekämpfung des Ablasses

und des Dispenswesens, bespricht weiterhin die Lehre von der Beichte und von der Buße, das Mönchs- und Ceremonienwesen, die Verachtung der weltlichen Stände und der bürgerlichen Werke, die Winkelmesse, die Heiligenanbetung, den Aberglauben, die Wallfahrten, die Bruderschaften, das Reliquienwesen, die Prediger, welche Trug und Träume predigten, aber kein Stück des Katechismus recht verstanden und auslegten. Dann geht er über auf die Entwertung von Taufe und Abendmahl, auf den Mißbrauch des Kirchenbanns, auf die Ausbeutung von Kirche und Welt zu irdischen Machtzwecken, auf die Stiftsräuber und Kirchendiebe, die Hurerei und Büberei des römischen Klerus, seine Unwissenheit und Gottlosigkeit, auf den irrigen römischen Kirchenbegriff, den Coelibat, die Tyrannei der Bischöfe, und so strömt ihm die Rede fort, bis sie ausmündet in den wuchtigen Appell: „In Summa, wir und ihr wissen, daß ihr ohne Gottes Wort lebet, wir aber Gottes Wort haben. Darum ist unser höchster Begehr und demütigste Bitte, ihr wollet Gott die Ehre geben, euch erkennen, büßen und bessern. Wo nicht, so nehmet mich hin! Lebe ich, so bin ich eure Pestilenz; sterbe ich, so bin ich euer Tod. Denn Gott hat mich an euch gehetzt; ich muß, wie Hosea sagt, euch ein Bär und Löwe sein im Wege Assur. Ihr sollt doch vor meinem Namen keine Ruhe haben, bis daß ihr euch bessert oder zu Grunde geht!"

Wiederum wuchs ihm, wie bei den Streitschriften von 1520, der Stoff gewaltig unter der Hand; die Gedanken überdrängten ihn und begehrten Einlaß wie „ungebetene Landsknechte", er hatte Mühe, ihre Scharen zu meistern. Doch er mochte die Schrift nicht anschwellen lassen, und ihre rasche Vollendung war notwendig, sollte sie zur rechten Zeit eintreffen. So stellte er denn zum wirksamen Abschluß in langer Reihe einander gegenüber die Stücke, welche in der gleißenden Kirche in Übung waren, und diejenigen, welche in der rechten christlichen Kirche zu handeln nötig sind. Das Facit des Ganzen aber legte er nieder in der eindringlichen Mahnung an den Reichstag: jetzt seid ihr gewarnt, nun handelt danach! Ihr wisset, daß Papst Adrian zu Nürn-

berg bekennen ließ, der römische Stuhl habe viel Jammers verursacht, und daß er sich zur Besserung erbot. Warum wollt ihr euch also schämen, dasselbe zu bekennen, und auf eurem Stolz und eurer Gewalt beharren? Das christliche Regiment soll nach Paulus nicht eine Tyrannei, sondern ein Dienst sein. Darum kann auch nur die lutherische Lehre bei dem Volke, das kein Vertrauen mehr zu euch hat, euch wieder heben, und wenn ihr etwas ausrichten wollt, werdet ihr der Lutherischen nicht entbehren können. „Werdet ihr aber mit Gewalt fahren, steif und halsstarrig hindurch wollen, da Gott für sei, so bezeuge ich hiemit samt allen, die mit mir glauben, vor Gott und aller Welt, daß unsere Schuld nicht ist, wo nun euer Stolz fehlen würde, daß ihr zu Trümmern gehet. Euer Blut sei auf eurem Kopf! Wir sind und wollen unschuldig sein an eurem Blut und Verdammnis, als die wir euch eure Missethat genugsam angezeigt, treulich zur Buße vermahnt, herzlich gebeten und zu allem, das zum Frieden dient, uns aufs höchste erboten und nichts anderes gesucht noch begehrt haben, denn den einigen Trost unserer Seelen, das freie, reine Evangelium!“

So trat Luther dem Reichstag gegenüber, wie er ehedem dem Papst gegenüber getreten war: als eine Macht von göttlichem Recht. Für ihn handelte es sich nicht um Dinge, die sich so oder anders ansehen ließen und einen Meinungsaustausch verstatteten, sondern lediglich um das göttliche Recht und seine Behauptung. Bei den Evangelischen ist das Wort, ist die Wahrheit, ist die Kirche. Die Gegner sind die Abtrünnigen, sie wollen die Wahrheit nicht hören und sperren sich wider Gottes Wort. Sind diese Gegner nicht zu überzeugen, so mögen sie dahin fahren und uns, die echte Kirche Christi, in Frieden lassen! Aber entscheiden können sie nicht über das, was längst entschieden ist. „Nein, ihr sollt uns viel zu geringe dazu sein, daß in eurer Willkür und Macht stehen sollte, wann und wie lange Gott wahrhaftig oder ein Lügner, und wann oder wie lange sein Wort recht oder unrecht sein solle . . , sondern wir wollen's euch durch Gottes Wort abgezwungen und als den Lästerern,

Verfolgern und Mördern abgejagt haben, daß ihr euch vor Gott demütiget, eure Sünde, Mord und Läſterung wider Gottes Wort bekennet und beſſert, als die ihr bisher unrecht gethan, Gottes Wort verfolget und unſchuldig Blut vergoſſen habt". „Denn, wie ich im Anfang geſagt, bedürfen wir keines Reichstags und Schlichtens nirgends zu: wir ſtehen, da wir ſtehen, ohne euer Zuthun, ja auch wider euer Toben und Wüten. Sondern um euretwillen und um des armen Volkes willen, thun wir hiermit, was wir thun, ob wir euch oder etlichen aus euch helfen und dem Volk raten können, Gott zu Ehren und der Chriſtenheit zu Nutz."

Der großartige Idealismus und das proteſtantiſche Gewiſſen, von dem dieſe Schrift diktiert iſt, bekundet ſich auch in dem ſtolzen, ja geringſchätzigen Vorſchlag: die Biſchöfe ſollten doch alles für ſich behalten, worin ſie ihre Ehre ſuchten, alſo ihren fürſtlichen Rang, ihre Güter, ihre Einkünfte, ihren Hofhalt, ihre Jurisdiktion; nur ihr göttliches Amt und Werk, zu dem ſie doch untüchtig ſeien, ſollten ſie den Evangeliſchen laſſen, damit dieſe dem frommen Volke frei das göttliche Wort austeilen könnten, ohne verfolgt zu werden. Einen anderen Sold begehrten die Evangeliſchen garnicht, „eure Perſon, Leben und fürſtlich Weſen laſſen wir eurem Gewiſſen und Gottes Urteil!" Dieſer Vorſchlag war praktiſch ſchlechthin undurchführbar, aber er offenbarte den Adel eines großen Herzens. „Wenn du den ganzen Luther ſehen willſt", ſchrieb ein Zeitgenoſſe an einen Freund, „ſo mußt du dir dieſe Schrift kaufen". In der That, hier hatte man den ganzen Luther: nicht nur die unſchätzbare Summe deſſen, was er für die chriſtliche Geſellſchaft geleiſtet hatte, ſondern auch die denkwürdige Bezeugung jener religiös-ſittlichen Lebenskräfte, in denen der Proteſtantismus ſeinen reformatoriſchen Beruf erkannt und bewährt hatte. Luther war noch derſelbe herrſchgewaltige Gottesſtreiter, wie in ſeinen größten Tagen, zu Worms: im Kerne ſeines Weſens war er unverändert geblieben. Aber freilich ſeinen Feinden dünkte er jetzt auch nicht entfernt mehr ſo gefährlich wie damals, denn die Mächte, welche ihn in

jenen Tagen furchtbar gemacht hatten, standen längst nicht mehr hinter ihm.

Dennoch machte der diktatorische Ton dieser Schrift einen gewaltigen Eindruck: man hatte angesichts der Schwierigkeiten der Lage eine solche Siegesgewißheit nicht mehr erwartet, eher ein milderndes Einlenken. Aber wie falsch schätzte man diesen Mann und seine souveräne Weltverachtung, wenn er für seine heiligsten Güter kämpfte! In Augsburg griffen auch die Gegner begierig nach dem aufsehenerregenden Büchlein: der erste Vorrat von 500 Exemplaren war im Augenblick vergriffen, und der Absatz wäre voraussichtlich noch höher gestiegen, wenn nicht ein kaiserliches Verbot ihn plötzlich abgeschnitten hätte. Inzwischen waren auch die papistischen Theologen schon geschäftig, das Schlachtfeld klar zu machen.

Ohne Luthers Zuthun waren die siebzehn Schwabacher Artikel im Druck erschienen unter dem irreführenden Titel „Luthers Bekenntnis auf den jetzigen Reichstag aufs neue gestellt". Der uns schon bekannte Frankfurter Theologe Wimpina hatte, von drei Mitarbeitern unterstützt, dieser Publikation seinen an den brandenburgischen Kurfürsten gerichteten „Christlichen Unterricht" entgegengestellt. Darauf erwiderte nunmehr Luther mit seiner kurzen „Antwort auf das Schreien etlicher Papisten über die siebenzehn Artikel", in der er jene Artikel von neuem veröffentlichte, die Verantwortung für ihren früheren Abdruck aber ablehnte, denn für den Reichstag seien sie keineswegs bestimmt gewesen, überhaupt nicht für die Papisten, für die sie viel zu gut und zu köstlich seien: wie sollte man auch Perlen vor die Säue werfen! Für die Säue gehörten sich Treber und Kleie, Knochen und Beine, also höchstens die letzten drei aus der Reihe oder Artikel aus dem geistlichen Recht. Zwischen den „Säuen und Hunden und vielen Teufeln" im Reichstage sitze aber der „fromme gute Kaiser Karol wie ein unschuldiges Lämmlein", dem Gott den Geist und die Kraft verleihen möge, in Deutschland Frieden und gutes Regiment anzurichten. Dies rührende Vertrauen zu dem jungen Kaiser, welches Luther auch in der

Folge sich nicht nehmen ließ, war nicht allein seine persönliche Empfindung, sondern er teilte es mit der Mehrheit der Protestanten, deren pietätvoller Sinn den Gedanken durchaus nicht fassen konnte, daß der Kaiser im innersten Gemüt eine Feindschaft hegen sollte gegen alles, was ihnen teuer und heilig war, und die sich darum nur zu gern einredeten, der Kaiser könne nur gegen die vereinigten Praktiken seines Bruders und der Pfaffen und Römlinge mit seinem redlichen Wohlwollen nicht aufkommen.

Unterdes hatte Melanchthon die bereits in Koburg begonnene Apologie zum Abschluß gebracht, aber sie hatte dabei ein anderes Gesicht bekommen. Es hatte nämlich die theologische Fakultät zu Ingolstadt von den baierischen Herzögen den Auftrag erhalten, alle Artikel, welche von Luther seit zwölf Jahren vorgebracht worden wären, in einem Auszug zusammenzustellen und „ihren Mißklang mit dem wahren christlichen Glauben zu zeigen samt der Art, wie sie am zweckmäßigsten widerlegt werden könnten". Mit dieser Arbeit war Luthers alter Gegner Johannes Eck betraut worden, welcher darauf in einer dem Kaiser gewidmeten Schrift 404 Artikel aus den Schriften der protestantischen Ketzer zusammengestellt hatte, indem er Auszüge aus Luther, Melanchthon, Zwingli, Karlstadt, Denk, Hubmaier u. a. willkürlich aneinanderreihte und tendenziös anordnete mit dem Erbieten, das Unchristliche und Irrige dieser Sätze in einer öffentlichen Disputation vor Kaiser und Reich aufzuzeigen. Wenn nun der Kaiser, um über die authentische Lehre der Evangelischen und die Möglichkeit von Ausgleichungsverhandlungen mit ihnen überhaupt ins Reine zu kommen, vor allem Klarheit darüber fordern mußte, wie sich diese ihre Lehre zum apostolischen Bekenntnis verhielt, so war ihm das durch die höchst tendenziösen Zusammenstellungen Ecks jedenfalls ganz unmöglich gemacht. Und das völlig verzerrte Bild, welches dieser von der Theologie der Lutheraner gezeichnet hatte, wurde nunmehr zu einer Nötigung für Melanchthon, die geplante Apologie, welche lediglich die protestantische Abstellung der kirchlichen Mißbräuche begründen

und rechtfertigen sollte, zu einer Konfession zu erweitern, wie es eigentlich der Kanzler Brück von Anfang an gewollt hatte. Diese Nötigung wurde aber nun bestimmend für alle weiteren Konzeptionen Melanchthons. Bis dahin hatte er daran festgehalten, daß die Lehre der Lutheraner als die schriftgemäße gar keinen Anlaß zum Zwiespalt gegeben habe und selbst von den Gegnern im Stillen anerkannt werde, daß vielmehr lediglich ihre Anfechtung der autoritativen Geltung von Menschensatzungen in der Kirche den Kampf mit Rom entfesselt habe und demgemäß auch nur die Abweichungen in den „Ceremonien" schriftlich festgesetzt zu werden brauchten. Jetzt schoben ihm die Gegner zunächst den Beweis für diesen Anspruch zu, und die Eckische Anklageschrift war ganz dazu angethan, die Möglichkeit eines solchen Beweises zu leugnen. Melanchthon mußte somit notgedrungen in eine Diskussion über die positiven Voraussetzungen der evangelischen Kirchenkritik eintreten, eine Diskussion, die er gerade hatte vermeiden wollen. In ihrem Verlaufe trat aber nun immer deutlicher ein doppeltes hervor: einerseits der bis dahin dem Fernerstehenden kaum bemerkbare, aber mit den Wurzeln seiner menschlichen Bildung innig verwachsene individuelle Artunterschied, der Melanchthon von Luther trennte, andrerseits die eigentümliche Rolle, die er vermöge dieser seiner persönlichen Anlage in der Geschichte der Reformation durchzuführen berufen war. Als der Kurfürst am 11. Mai den ersten Melanchthonschen Entwurf der sächsischen Rechtfertigungsschrift auf die Koburg sandte und Luthern ersuchte, er möchte etwaige Bedenken und Zusätze am Rande vermerken, da schickte dieser das Schriftstück unverweilt zurück mit dem Bemerken, daß es ihm „fast wohl gefalle" und er daran nichts zu bessern noch zu ändern wisse; er setzte aber bedeutsam hinzu, seine Änderungen würden sich zu dem Ganzen schwerlich schicken, „denn ich so sanft und leise nicht treten kann". Daß er die Papisten allerdings anders angefaßt hätte, davon hatte seine „Vermahnung" das beredteste Zeugnis gegeben. Gleichwohl war Melanchthon von seinem Entwurfe noch längst nicht befriedigt, es kamen ihm Bedenken über Bedenken, er strich,

er änderte, er setzte zu, er feilte und tiftelte noch wochenlang am lateinischen und am deutschen Texte, unterstützt von Jonas und dem im Kurialstil besser bewanderten Kanzler Brück. Und dennoch konnte er sich nicht genug thun.

Zum erstenmale war ihm, dem feinfühligen Gelehrten, eine schwere und wichtige Aufgabe öffentlichen Handelns zugefallen, ohne daß er Luthers erhebende und anfeuernde Kraft persönlich zur Seite hatte. Nun war ihm mit der Entbehrung seines großen Freundes auch der beherzte Mut und die alte Zuversicht entwichen, seine Rolle drückte auf ihn, „wie ein armer Schüler" war er nach Augsburg gezogen, er war zaghaft und sorgenvoll und litt unsäglich unter der Last der Verantwortung, die ihm aufgebürdet war, und für die seine zarten Schultern zu schwach waren. Nun ihm Luthers Leitung fehlte, mußte es offenbar werden, daß viel mehr von einem Erasmus in ihm steckte, als von einem religiösen Helden oder einem Kirchenpolitiker. Ihm fehlte die Größe der Haltung und die Wucht des Affekts, jener Zauber der Ehrlichkeit und der Todesverachtung, der die Herzen überwältigt und an sich reißt, jener überzeugende Anflug der Einfachheit und Selbstverständlichkeit, jener rasch zupackende und sicher festhaltende Griff, jener tiefdringende Blick des Menschenkenners und die unschätzbare Waffe des souveränen Humors. Er trat an seine schwere Aufgabe als der weitschauende und abwägende Gelehrte, ehrlich, zäh und treu, auch nicht ohne überlegenen Stolz und herrische Anwandlungen in der unbeirrbaren Behauptung seiner theoretischen Überzeugungen, aber im Ausführen und Handeln der Lage keineswegs gewachsen, in der Wahl der Mittel nicht nur unglücklich, sondern auch würdelos und von sittlicher Schwäche, in der nicht ganz ohne zeitweiliges Behagen geübten Kunst zweideutiger Diplomatie doch halb Dilettant, halb Doktrinär. Kein Wunder, daß dies komplizierte Verhalten, welches aus dem Mißverhältnis seines Naturells zu der ihm gestellten Aufgabe entsprang, ihn bei Freund und Feind in ein schiefes Licht rückte, sodaß die Feinde ihn für einen schlauen Fuchs und am Ende für käuflich hielten, während ihn die Freunde als Feig-

ing oder gar als Verräter schmähten. Aus der Nähe betrachtet, hat seine Weise allerdings beiden Seiten Grund zu solcher Härte des Urteils; aus der Ferne betrachtet gewinnt sie zwar nicht als eine äußere Thatsache der Reformationsgeschichte, aber doch durch die möglich gewordene richtigere Schätzung ihrer Motive ein erheblich günstigeres Ansehen. Und ebenso dachte schon damals Luther, der dem Freunde wohl die heftigsten Vorwürfe gemacht und seiner krummwegigen Diplomatie die stärksten Wahrheiten gesagt, aber an der Lauterkeit seiner Absichten nie gezweifelt hat.

Es ist zu bedenken, daß Melanchthon die Grundgedanken der Reformation nicht, wie Luther, als ein fortgesetztes inneres Erlebnis, sondern als eine angeeignete, wenn auch vom Herzen freudig bejahte, Erkenntnis besaß. Sein Gemüt und sein Wille war von Luther überwältigt worden, der ihn vom Humanismus zur Theologie unweigerlich hinüberdrängte; es kostete ihm keinen Kampf, von Aristoteles zu Paulus überzugehen und die humanistischen Ideale in den Dienst des Evangeliums zu beugen. Aber sein wissenschaftlicher Kopf, dessen Energie, Klarheit und Schärfe Luthern so imponierte, daß er ihm bewundernd den Vorrang zugestand, schaltete dagegen von Anfang an in einer Freiheit, Kühnheit und gestaltenden Kraft mit dem theologischen Material Luthers, daß es diesen beinahe wie ein Neues überkam und ihm mit einer erhöhten Macht der Wahrheit entgegenkam. Dieser Eindruck erklärte sich daher, daß Melanchthon nicht nur eine bezaubernde Gabe der Darstellung, eine damals noch einzig dastehende Anmut und Durchsichtigkeit des Vortrags, sondern auch das Bedürfnis des wissenschaftlichen Talentes hatte: den Ausbau der Gedankenwelt systematisch und als Selbstzweck zu betreiben. Luther lebte ganz im Anschauen, Melanchthon im Reflektieren; jener sprach offen aus, was er gerade am tiefsten empfand, Melanchthon gab nie sein Gefühl, sondern nur die Reflexion davon; Luther war ein Gelegenheitsdenker, der immer das Ganze seines Christentums vortrug, und je nach dem Anlaß in wechselnder sich auch widersprechender Beleuchtung; Melanchthon ein abgeklärter kritischer Kopf, ebenso scharf in der Kom-

bination, wie kunstreich im Aufbau und sorgsam im Detail. Luther war der Pfadfinder, Melanchthon der Wegbauer, Luther der Entdecker, Melanchthon der Verarbeiter, Luther der Prophet, Melanchthon sein Ausleger. Für Luther blieben die evangelischen Heilswahrheiten immer Erlebnis, immer erneuerte Offenbarung, er bekannte selbst, daß er ihnen gegenüber immer der lernende „Schüler" blieb; für Melanchthon waren sie dagegen von Anfang an Lehre, Gegenstand der wissenschaftlichen Aneignung und Durcharbeitung, sowie der lehrmäßigen Mitteilung, wie er denn auch gern von der doctrina evangelii oder von „Paulinischer Philosophie" sprach. Und weil Melanchthon die Bildung seiner Zeit in ganz anderem Sinne, als Luther, in sich aufgenommen hatte und die angeborene Genialität des Lehrers besaß, war er auch, wie kein anderer, berufen, die religiösen und sittlichen Triebkräfte der Reformation in die allgemeine Bildung, in die Breite des Volkslebens hinüberzuführen. Und die gegebenen Organe für diese alle Schichten übergreifende Kulturarbeit waren ihm Kirche und Schule.

Es ist merkwürdig, wie früh sich in Melanchthon dies doppelte Verhältnis zur Reformation entwickelt hat: in den Schriften von 1520 und 21, der Rede des Didymus Faventinus, der Apologie für Luther und den Loci liegt es bereits vor. Indem er dort das Recht der Reformation mit einem erstaunlichen Aufwand von Argumenten aus der Geschichte begründet, hat er die erste Rüstkammer der protestantischen Polemik aufgethan und den Centuriatoren vorgearbeitet, gleichzeitig die erste wissenschaftliche Bewältigung der neuen Glaubensgedanken und ihrer Beziehungen zum Urchristentum gegeben und in den Mittelpunkt der reformatorischen Theologie die Lehre von der Kirche gerückt. Für Luthers reformatorische Predigt war sein geistiger Kirchenbegriff mehr Voraussetzung, als eigentlich Objekt; ihr Objekt war vielmehr der Mensch und seine Bekehrung, und wenn er sich an die einzelne Person wandte, dachte er nicht immer zugleich auch an die Kirche, vollends nicht an ihre äußere Erscheinung, die ihm minder wichtig war. Für Melanchthon

dagegen, in dessen Theologie die Zuspitzung auf die Person zurücktrat, wurde die Kirche als geschichtliche Anschauung und in ihrem Beruf als Erziehungsanstalt zur Pflanzung der göttlichen Wahrheit und eines sittlichen Lebens eine Centralvorstellung von außerordentlicher Fruchtbarkeit. Und die Verrohung, die seit 1521 in allen kirchlichen Dingen um sich gegriffen und in den Orgien des Bauernkrieges ihren Gipfel erreicht hatte, mußte ja die führenden Männer durchaus darauf hindrängen, die junge Kirche zu einer Anstalt der Volkserziehung auszubauen, in welcher gegenüber dem Sturm und Drang des Niederreißens, Auflösens und Abthuns, gegenüber dem Schwinden von Pietät und Devotion und dem Gelüst fleischlicher Freiheiten die grundsätzliche Frage nach dem Wie und Warum der Reformation, die positiven, kulturbildenden Werte der protestantischen Bildung und somit die Autorität der Lehre mit allem Nachdruck zur Geltung zu bringen waren. Auf die Anfänge dieser aufbauenden kirchlichen Erziehungsarbeit, in der die Grundlinien des späteren Landeskirchentums sichtbar wurden, wird erst im folgenden Kapitel einzugehen sein. Sie war nicht möglich ohne Zucht und Zwang mit Unterstützung der weltlichen Macht, aber im Hintergrunde stand dabei doch immer die doppelte grundsätzliche Anschauung: daß erstens die reine Lehre, sobald sie zu unbedingter Anerkennung gelangt war, den Zwang dieser Übergangszustände mehr und mehr entbehrlich machen und ohne menschliches Zuthun sich in den ihr gemäßen Formen frei ins Werk setzen werde, und daß zweitens Hand in Hand damit der Schauplatz dieser kirchlichen Regeneration seine Grenzen immer weiter und weiter stecken müsse. In der Zähigkeit, mit der Melanchthon dies Ideale Ziel im Auge behielt, ging er über das, was Luther für erreichbar hielt, weit hinaus, weil er, von dem Flug des Gedankens erfaßt, der Zeit voraneilen wollte und darüber die richtige Schätzung der Gegner wie der wirklichen Zustände verlor, sodaß er als Politiker Niederlagen erleiden und schließlich zu der schmerzlichen Einsicht kommen mußte, daß die Zeiten weiter über das Landeskirchentum hinausgreifenden universal-

christlichen Kirchengemeinschaft endgiltig vorüber und nicht mehr zurückzurufen waren. Luthers Größe lag in seinem religiösen Individualismus, er hat sie niemals anderswo gesucht, alle seine Kämpfe hat er um sein persönliches Gewissen geführt; so behielt er immer die Art des Propheten und des evangelischen Missionärs: dieses persönliche Leben im Evangelium in anderen zu wecken und ihnen das Heil zu weisen, das Christus auch für sie erworben; wollten sie es nicht ergreifen, sich nicht brüderlich helfen lassen, so mochten sie es selber verantworten! Melanchthon hingegen erwärmte sich für die Anschauung einer kirchlichen Einheit, in der dieses von Person zu Person gehende Amt des Evangeliums bereits vollzogen und über alle Widerstände siegreich geworden war, und er folgte dem Zuge dieser Idee mit dem ganzen doktrinären Enthusiasmus des Gelehrten, der in seine Theorie sich verliebt hatte. Aus diesen Betrachtungen begreift es sich von selbst, daß, je mehr die Reformation zu einer spezifisch kirchlichen Bewegung wurde, auch nicht mehr Luther, sondern Melanchthon den Beruf fühlte, ihre Führung an sich zu nehmen. Schon in dem Gegensatz zu den Schweizern, in welchem die Reinerhaltung der Lehre als der maßgebende Gesichtspunkt des Luthertums sich durchsetzte, war Melanchthon mit noch stärkerer grundsätzlicher Entschiedenheit allen Ausgleichsversuchen entgegengetreten, als Luther selbst, nicht weil er, wie dieser, in seinem religiösen Empfinden sich bis zur Unversöhnlichkeit verletzt fühlte, sondern weil er in der aggressiven Verknüpfung religiöser und politischer Fragen, wie er sie bei den Schweizern und dem Landgrafen wahrnahm, die höchste Gefährdung seines Ideals von der Kirche als der Gemeinschaft der reinen Lehre und der von göttlichem Frieden erfüllten Pflanzstätte evangelischer Volkserziehung erblicken mußte. Der Abscheu vor diesen unruhigen, unfrommen Leuten wurde schlechthin bestimmend für seine kirchenpolitische Arbeit, und sein humanistisches Gemüt mit dem tiefgehenden Friedensbedürfnis des frommen Gelehrten suchte die Rettung seines evangelischen Kirchenideals im Paktieren mit den Anhängern Roms: wenn diese ihm nur

Duldung gewährten, wenn es ihnen irgend erträglich zu machen war, selbst mit List, mit Täuschungen und Verschleierungen an einzelnen Punkten, mit sachlichen oder persönlichen Opfern und Zugeständnissen, so war das Ideal wenigstens gerettet, und dann gehörte ihm auch die Zukunft. Das war groß gedacht, und vielleicht darf man es auch groß nennen, daß Melanchthon im Banne dieser Idee es über sich gewann, die persönliche Würde bis zur Beschämung preiszugeben; nur war das nicht die Größe, die den Zeitgenossen verständlich und die sie an ihrem Luther gewöhnt waren. Und die Wirklichkeit ließ sich denn auch durch diese Politik des Friedens nicht meistern: sie brauchte den Kampf, und ein Sieg ohne weltliche Waffen sollte dem Evangelium nicht beschieden sein.

Nach dem Gesagten ist es leicht zu verstehen, wie es gemeint war, wenn Melanchthon am 22. Mai an Luther schrieb, seine Überarbeitung der sächsischen Bekenntnisschrift gehe dahin, sie möglichst „den Verhältnissen anzupassen", also: die Trennung von den Schweizern einerseits und das den Protestanten mit den Papisten Gemeinsame andrerseits klar und scharf hervorzuheben, die Abweichungen von Rom aber thunlichst zu mildern und abzuschwächen, um von dem Boden der katholischen Kirche nur nicht abgedrängt zu werden, auch die protestantischen Neuerungen demgemäß lediglich als notwendige, in der Schrift besondere Abstellungen von verhältnismäßig jungen Irrtümern und Mißbräuchen darzustellen. Diese Bemühungen hatten sich so schwierig gestaltet, daß er vom 22. Mai ab volle drei Wochen hindurch nicht einmal die Zeit fand, an Luther zu schreiben; er brachte auch einiges Bangen vor den Vorwürfen empfinden, die er von diesem voraussichtlich zu gewärtigen hatte, und doch mußte er sich immer wieder sagen, daß der von Luther angeschlagene rücksichtslose Ton den Umständen nach nicht mehr am Platze sei. Seine Aufgabe wäre leichter gewesen, wenn es, wie es anfangs geplant war, bei der Ausarbeitung eines „sächsischen Ratschlags" sein Bewenden gehabt hätte. Aber sowohl Nürnberg und Reutlingen wie der Markgraf Georg, die ursprünglich

mit selbständiger Rechenschaft auf den Reichstag hatten kommen wollen, hielten es für ratsamer, sich mit Sachsen zu einem gemeinsamen Bekenntnis zu vereinigen. Derselben Meinung war der hessische Landgraf, der von neuem darauf drang, auch die zu Zwingli neigenden oberdeutschen Städte einzubeziehen. In diesem Punkte war freilich der Widerstand der lutherischen Theologen unerschütterlich, Melanchthon mied sogar monatelang mit Butzer und Capito jede Begegnung und ließ sie durch seinen Vertrauten, den Schwaben Brenz, wissen, daß er ohne Zeugen durchaus nicht mit ihnen sprechen werde. Dies Verhalten mehrte allerdings die Besorgnis, der Landgraf könnte Sachsen im Stich lassen und auf die Seite der Schweizer treten, und Melanchthon richtete deshalb wiederholt an Luther die dringende Bitte, auf den Landgrafen brieflich einzuwirken. Aber noch bevor Luther sich dazu entschlossen hatte, am 20. Juni, hatte dieser sich dem sächsischen Bekenntnis angeschlossen, nicht als ob er seine Zwinglische Richtung damit preisgegeben hätte, sondern lediglich aus der politischen Erwägung, daß die Einigkeit im protestantischen Lager unter allen Umständen erhalten bleiben müsse. Vergeblich hatte er alles aufgeboten, um ein Zusammengehen der Lutheraner mit den süddeutschen Städten zu ermöglichen; da er dies zu seinem größten Schmerze nicht hatte durchsetzen können, obwohl er sich auf die Marburger Artikel berufen durfte, so wollte er selbst jedenfalls nicht durch die gleiche Unnachgiebigkeit die Sache des Protestantismus noch mehr in Gefahr bringen und zog es vor, auf seine Zwinglische Überzeugung nicht zu pochen, um nur das Gemeinschaftsinteresse zu retten. Auch er also „paßte sich den Verhältnissen an", aber in einem ganz anderen Sinne, als Melanchthon, der über diesem ängstlichen Anpassen beinahe, ohne es zu wollen, seinen Protestantismus verleugnet hätte.

Kaum war nämlich der Kaiser eingetroffen, so suchte Melanchthon eine Verständigung mit dessen Geheimsekretären Cornelius Schöpper und Alfonso de Valdes; auch mit papistischen Theologen wie dem spanischen Beichtvater des Kaisers, Quintana, dem Bischof von Salzburg und sogar Cochläus hatte

r Unterredungen. Schöpper schlug ihm lachend vor, sich in Italien eine Religion zu kaufen, wenn er etwas dranwenden könne. Er und noch mehr der Kardinal behandelten die protestantische Sache als völlig aussichtslos und vermehrten nur Melanchthons Ängste, Valdes vollends belehrte ihn erst darüber, welche falschen und übertriebenen Vorstellungen in Spanien über die Gottlosigkeit der Lutherschen Lehre verbreitet waren. Diese zu widerlegen konnte ihm nicht schwer fallen, aber es war doch andrerseits ein sehr bedenkliches Vertuschen, wenn er erklärte, die Lutherischen forderten im Grunde weiter nichts, als eine schriftgemäße Reform in den Zeremonieen, wie die Einführung des Laienkelches, die Abschaffung des Zölibats und der Messe, sowie die Berufung eines Konzils. Dem Kaiser kam eine solche Erklärung wahrscheinlich sehr unerwartet, aber nicht unerwünscht, denn sie schien ihm eine Handhabe zu bieten, um noch vor Beginn der Verhandlungen mit Vermeidung öffentlicher Diskussionen einen „Ausgleich" herbeizuführen. Da auch Campeggi diese Erwartung teilte und nur die Abschaffung der Messe schlechthin unerträglich fand, so erhielt Melanchthon am 18. Juni den kaiserlichen Auftrag, ein kurzes Verzeichnis der protestantischen Abweichungen aufzusetzen, und glaubte deshalb eine Zeit lang wirklich, die Überreichung der Bekenntnisschrift könnte damit überflüssig werden. Aber das war keineswegs die Meinung der evangelischen Stände, welche diesen Privatverhandlungen Melanchthons gegenüber mit gutem Recht geltend machen konnten, daß nach dem kaiserlichen Ausschreiben „eines Jeglichen Opinion" gehört werden solle und demzufolge auf der öffentlichen Ablegung ihres gemeinsamen Bekenntnisses zu beharren sei. Melanchthon und Brenz machte diese Entschiedenheit einigermaßen verlegen.

Am 23. Juni versammelten sich die protestantischen Fürsten mit ihren Räten und zwölf Theologen in der sächsischen Herberge, um in die Schlußberatung über das Bekenntnis einzutreten. Melanchthon hatte den Entwurf kurz zuvor dem Valdes vorgelegt und von diesem zu seiner großen Bekümmernis hören

müssen, daß er immer noch zu scharf gehalten sei. Er riet deshalb zu weiteren Zugeständnissen, insbesondere zur Anerkennung der bischöflichen Jurisdiktion, aber ohne jeden Erfolg. Dagegen erreichte er es, daß die oberdeutschen Städte, welche im Hinblick auf die ausgesprochene Verdammung ihrer Abendmahlslehre nur mit Vorbehalt ihre Unterschriften geben wollten, einfach ausgeschlossen wurden, während der Landgraf, nachdem er vergeblich eine Änderung des Abendmahlsartikels verlangt hatte, mit einigem Zaudern sich in das Unvermeidliche fügte. Als aber der Kurfürst nun nach der Feder griff, um als der Erste seinen Namen unter das Schriftstück zu setzen, wurde Melanchthon von einer plötzlichen Angst erfaßt, hielt ihn zurück und meinte, es handle sich doch um Religionssachen, die eigentlich besser von den Theologen vertreten würden, als von den Fürsten. Es war, als ob der Gedanke an die Möglichkeit eines Krieges um das Evangelium dem Furchtsamen das protestantische Gewissen völlig geraubt hätte. Doch der wackere Johann blieb fest, „unbekümmert um seinen Fürstenhut". Nach ihm unterzeichneten Markgraf Georg, Herzog Ernst von Lüneburg, Landgraf Philipp und Fürst Wolfgang von Anhalt; ihnen folgten die Städte Nürnberg und Reutlingen. Die lateinische Urkunde trug noch zwei Unterschriften mehr: Johann Friedrich, Kurprinz von Sachsen, und Herzog Franz von Lüneburg. Im Verlaufe des Reichstags schlossen sich noch vier weitere Städte dem Bekenntnis an: das fränkische Weißenburg, Heilbronn, Kempten und Windsheim.

Inzwischen war der Reichstag am 20. Juni mit einem feierlichen Hochamt im Dom und einer auffallend scharfen Rede des päpstlichen Nuntius Pimpinella eröffnet worden. Alsdann wurde auf dem Rathause die kaiserliche Proposition verlesen, welche die Türkenhilfe und die kirchliche Einigung zur Beratung stellte. Die evangelischen Stände erklärten, daß die zweite Frage der ersten füglich vorangehen müsse, denn, ohne im eigenen Hause Frieden zu haben, könne man nicht an die Abwehr des gemeinsamen Glaubensfeindes denken. Allerdings wurde demgemäß beschlossen und den Protestanten sogar gewährt, ihr Be-

kenntnis nicht bloß, wie der Kaiser gewünscht hatte, schriftlich einzureichen, sondern öffentlich vor den versammelten Ständen zu verlesen. Aber gleichwohl sahen sich die Protestanten durch die Taktik ihrer Gegner alsbald in die übelste Lage gebracht. Die katholischen Stände lehnten es nämlich in höchst geschickter Weise ab, sich als Partei behandeln zu lassen, ihr eigenes Bekenntnis irgendwie schriftlich aufzusetzen und dem Kaiser somit das Schiedsrichteramt zwischen den Parteien zuzuerkennen: sie hätten sich vielmehr von jeher an das Wormser Edikt gehalten, und der Kaiser möge gegen diejenigen vorgehen, die es übertreten hätten. Diese Erklärung stand in offenbarem Widerspruch zu dem Wortlaut des kaiserlichen Ausschreibens und der Proposition, welche von jedem Fürsten ohne Ausnahme eine schriftliche Darlegung seines Religionsstandpunktes in Lateinisch und Deutsch erwartet hatte. Doch was kümmerte das die Stände: nicht beim Kaiser, sondern bei ihnen stand die Reichsgewalt; es war ihnen selbstverständlich, daß der Kaiser sich ihrer Willensmeinung fügte. Ihre Erklärung war aber zugleich ein kluger Schachzug gegen die Protestanten, denn diese standen nun einfach als angeklagte Partei und als Friedensstörer da und hatten sich als solche zu verantworten. Von einem schiedsrichterlichen Ausgleich zwischen den Parteien konnte nicht mehr die Rede sein, sondern nur noch von einem Prozeß gegen die protestantischen Neuerer. Damit war aber auch die Niederlage der Protestanten so gut wie gewiß. Melanchthons Ängste wuchsen, und nie wäre Luthers Gegenwart nötiger gewesen, als in diesem Augenblick: am liebsten hätte man ihn rufen lassen. Melanchthon überlegte weitere Zugeständnisse, zu denen man sich herbeilassen könnte; er faßte besonders das Abendmahl in beiderlei Gestalt, die Priesterehe und die Privatmesse ins Auge, um die vermutlich der Streit am heftigsten entbrennen werde, und es scheint, daß er auch über diese Punkte Kompromißartikel aufsetzte, welche er dann an Luther zur Begutachtung gehen ließ.

Am 24. Juni sollte das protestantische Bekenntnis der Reichsversammlung vorgelegt werden; aber die Verhandlungen

mit den Gesandten von Kärnten und Krain, welche über die Türkennot berichteten, hatten sich schon sehr in die Länge gezogen. Noch einmal wurde ein Versuch gemacht, die öffentliche Verlesung zu hintertreiben. Da die Evangelischen darauf bestanden, wurde für den folgenden Tag eine besondere Sitzung zu diesem Zwecke anberaumt. Freilich suchten ihre Gegner die Feierlichkeit und den demonstrativen Charakter dieses Schauspiels nach Möglichkeit einzuschränken, indem sie es durchsetzten, daß nicht der Rathaussaal dafür gewählt wurde, sondern die Kapitelstube des bischöflichen Palastes. Immerhin war am Sonnabend, den 25. Juni, Nachmittags 3 Uhr, eine zahlreiche Versammlung erschienen, für die der mäßige Raum kam ausreichte, und vor den Thüren wie im Hofe wogte eine neugierige Menge. Der Kaiser hatte gewünscht, den lateinischen Text zu hören; ungern fügte er sich darein, daß der deutsche verlesen wurde. Gespannt und lautlos lauschte die Versammlung; so klar und vernehmlich sprach der kursächsische Kanzler Christian Bayer, daß auch die Draußenstehenden Wort für Wort aufzufassen vermochten. Der zweistündige Vortrag war für den Kaiser, der ihm nicht lange folgen konnte, eine harte Geduldsprobe: er kämpfte mit dem Schlaf. Nach dem Abschluß nahm Karl das lateinische Exemplar eigenhändig in Empfang, das deutsche übergab er dem Erzbischof Albrecht für die Reichskanzlei. Zum erstenmale hatte er ein Schriftstück in Händen, welches ihm von der deutschen „Ketzerei" eine wirklich authentische Kenntnisnahme ermöglichte. Um ihm diese noch zu erleichtern, ließ ihm einige Tage darauf Melanchthon ein kurzes Summarium zustellen, welches zu des Kaisers Bequemlichkeit ins Französische übertragen wurde.

Die Augsburger Konfession darf in ihrer Art ein Meisterstück genannt werden. Sie ist eine Darlegung der evangelischen Glaubenswahrheiten in abgeklärtester Form, von einer klassisch wirkenden Schlichtheit, Sachlichkeit und Kürze des Ausdrucks, durchzogen zugleich von einem Hauch innerer Wärme, der an der mehrfach bezeugten Eindringlichkeit ihres Eindrucks wohl einen wesentlichen Anteil hatte. Dennoch verleugnet sie nirgends

ihre Herkunft aus einer umsichtig prüfenden und ängstlich wägenden Gelehrtenseele, die nur in der reinen Atmosphäre des Friedens zu atmen vermag, die nicht auf die Gegensätze, sondern auf das Einigende unter den Menschen einen beinahe ausschließlichen Nachdruck legt und gern gegenüber der Unabänderlichkeit der Zustände oder gegenüber dem Unverstand und der Böswilligkeit der ihr widerstrebenden Elemente sich auch zu wertvollen Einbußen bereit fühlt, wenn ihr nur verstattet wird, ihr Inventar im Ganzen für die Zukunft sicher zu stellen. So ist sie denn eine Urkunde des evangelischen Glaubens geworden, in der allerdings Luthers Geist in jeder Einzelheit zu spüren ist, und welche dennoch als Ganzes von der wuchtigen Größe dieses Geistes weit entfernt bleibt. Nichts gemahnt an den majestätischen Gang, an die durchgreifende, herrschgewaltige, aufrüttelnde Zuversicht der Lutherschen Beredsamkeit, nirgends begegnet auch nur der leiseste Nachhall jener welterschütternden Kämpfe, unter denen der Protestantismus geboren wurde, ja alle Spuren der Erinnerung an jene stürmische Bewegung der Geister scheinen sogar mit peinlichstem Bemühen getilgt zu sein: der Ablaß wird nur leichthin gestreift, das Papsttum überhaupt nicht genannt, das sogenannte göttliche Recht des Papsttums, alles, was Luther unter dem römischen Antichrist verstand, wird vorsichtig umgangen, von den sieben Sakramenten werden nur Taufe und Abendmahl besprochen, selbst die Buße wird noch als Sakrament behandelt, aber die protestantische Verwerfung der übrigen bleibt unerwähnt, und vom allgemeinen Priestertum ist ebenso wenig unverhüllt die Rede, wie von der Prädestination, vom Kirchenbann, vom Fegefeuer u. a. Man muß Luthers „Vermahnung" danebenhalten, um ihm nachzufühlen, mit welchem Recht er die Arbeit des Freundes eine Leisetreterin schelten durfte, und mit welchem Unmut er dem allzu kompromißeifrigen Freunde zurief: „ich habe eure Apologie erhalten und wundere mich, was du mit der Frage willst, was und wieviel man den Papisten noch zugestehen wolle. Mir für meine Person ist schon mehr als genug nachgegeben in dieser Apologie, und wenn sie die nicht

gelten lassen, so sehe ich nicht, worin ich weiter noch nachgeben könnte, es sei denn, daß sie hellere Gründe und Schriftstellen vorbringen, als ich bisher vernommen habe. Ich treibe diese Sache Tag und Nacht, denke, sinne, forsche darüber und durchlaufe immer wieder die ganze Schrift, und immer freudiger wird meine Gewißheit, daß diese unsere Lehre die Wahrheit ist; immer fester werde ich in dem Entschluß, daß ich mir, ob Gott will, nun nichts mehr werde nehmen lassen, es gehe drüber, wie es wolle!"

Aber so blaß und zahm die Schrift für Luthers Empfinden auch geraten sein mochte, er pries sich dennoch glücklich, diese große Stunde erlebt zu haben, „wo Christus durch so viele und getreue Bekenner in solcher Versammlung durch das allerschönste Bekenntnis öffentlich ist verkündigt worden. Da ist erfüllet das Wort ‚ich rede von deinen Zeugnissen vor Königen' (Ps. 119, 46); erfüllt werden wird auch das folgende ‚und ich bin nicht zu Schanden worden'". In der That war der innere Zusammenhang der evangelischen Heilsgedanken hier in unübertrefflicher Klarheit und Prägnanz zum Ausdruck gelangt. Die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben steht beherrschend im Mittelpunkte: nur in ihr findet die sündige Seele ihren Weg zu Gott und ihre rechte Stellung zur Welt. So erscheinen denn auf der einen Seite als Voraussetzungen des Glaubens: die Thatsachen der Existenz eines dreieinigen Gottes, der Erbsünde und der Erlösung durch den Gottessohn, auf der anderen Seite als seine Folgerungen: der protestantische Kirchenbegriff, die Anweisungen über die Übung des Predigtamts und der Sakramente, sowie die neuen protestantischen Anschauungen von christlicher Freiheit und Vollkommenheit, vom Weltleben und von den letzten Dingen. Aber mit aller Entschiedenheit wird daran festgehalten, daß damit durchaus nicht etwas Neues und demnach Ketzerisches ausgesprochen sei, sondern die echte christliche Lehre. „So denn dieselbige in heiliger Schrift klar gegründet und dazu auch gemeiner christlicher, ja römischer Kirchen, soviel aus der Väter Schriften zu vermerken, nicht zuwider und ent-

gegen ist, so achten wir, auch unsre Widersacher können in obangezeigten Artikeln nicht uneinig mit uns sein". Die behauptete Einigkeit mit der katholischen Kirche kommt nicht nur in Melanchthons Berufungen auf die Kirchenväter, selbst auf die päpstlichen Kanones und die Konzilien zum Ausdruck, sondern auch in den jedem Glaubensartikel angehängten Verdammungen der Ketzer, der Arianer, Manichäer, Donatisten u. s. w. Dieser Haltung entspricht es, daß im 10. Artikel die Zwinglische Abendmahlslehre verworfen, aber dafür der Gegensatz der römischen und der lutherischen Abendmahlslehre verschleiert wird. Ein Zwiespalt mit der römischen Kirche wird schließlich nur in gewissen kirchlichen Bräuchen zugegeben, die mit der Zeit eine Entstellung erfahren haben, und deren ursprünglicher Sinn wiederherzustellen sei: die Protestanten verlangen den Laienkelch, die Priesterehe, die Abstellung der römischen Messe, der Ohrenbeichte, der Fastengebote, der Klostergelübde, und sie bekämpfen die falsche Vermengung von geistlicher und weltlicher Gewalt, aber auch diese nur grundsätzlich: „jetzt geht man nicht damit um, wie man den Bischöfen ihre Gewalt nehme, sondern man bittet und begehrt, sie wollten die Gewissen nicht zu Sünden zwingen". Über die Beilegung jener Irrtümer und Mißbräuche in der Kirche soll nun ein künftiges Konzil entscheiden. Den Anlaß zu einem Schisma können sie nicht geben, denn die Einigkeit der Kirche steht überhaupt nicht in äußeren Menschenordnungen, welche vielmehr frei stehen zu ändern, sondern in der einmütigen Verkündigung des Wortes und der Sakramente. Weit eher könnte man jene Schismatiker schelten, die wider Gottes Wort, wider Konzilien und Kirchenbrauch zuerst die Priesterehe verboten, die Kanonmesse einführten u. s. w. Aber eigentlich sind Schismatiker nur solche, die in den Glaubensartikeln von Gottes Wort abweichen, also die Ketzer, bei denen infolge dessen auch die Sakramente unwirksam sind, weil sie falsche Lehre führen. Aber wären die Protestanten Ketzer, so müßten auch die ältesten Christen Ketzer gewesen sein. In dem angstvollen Bemühen, mit der katholischen Kirche Frieden zu behalten und von ihr nicht ab-

getrennt zu werden, konnte Melanchthon sogar so weit gehen, daß er wünschte, Lutheraner und Papisten möchten ihre Geister verbinden zur Ausrottung der Ketzereien, d. h. der Zwinglischen und wiedertäuferischen Lehren.

Dieses ganze Verfahren Melanchthons, sich „den Verhältnissen anzupassen", enthielt nun freilich einen schweren Rechenfehler. Und daß er sich das selber gestehen mußte, das gab seinem Auftreten in Augsburg jene unsichere und demütige, ja servile Haltung, die ihm seine Freunde mit Recht zum Vorwurf machten. Denn mochte er noch so sehr bestrebt sein, die Protestanten als die treuesten Glieder der katholischen Kirche darzustellen, so konnte er dabei doch nicht anders, als an einen Zustand dieser Kirche anknüpfen, der nicht mehr vorhanden, von dem sie seit Jahrhunderten bereits abgeirrt war. Dies Verhältnis ließ sich schlechterdings nicht verschleiern. War aber das nicht möglich, war auch Melanchthons listige Kunst hier zu Ende, so folgte eben, daß die katholische Kirche von sich selber abgefallen war und der Reformation durch das Evangelium bedurfte. Luther hatte das ja mit der größten Unbefangenheit auch ausgesprochen, aber Melanchthon wäre dazu garnicht imstande gewesen, einmal weil ihm einfach die Kraft dazu fehlte, dann aber auch, weil er sich offenbar viel mehr, als Luther, Gedanken darüber gemacht hatte, daß die Kirche nicht so ohne weiteres umkehren, die von den Protestanten ihr aufgedrungene Reformation bereitwillig annehmen und damit ein gutes Stück ihrer Geschichte für verwerflich erklären konnte. Es hätte dabei den Leitern und Vertretern dieser Kirche eine Größe der Gesinnung und des Charakters vorausgesetzt, die über das Menschenmögliche allzu hoch hinausgriff. Die Kirche, wie sie nun einmal war, eine politisch-juristische Machtgröße, hätte im Gegenteil sich selber untreu werden müssen, wenn sie von den Protestanten etwas anderes verlangt hätte als unbedingte Unterwerfung. Das fühlte Melanchthon auch, und deshalb war er so geschäftig, den Protestantismus und seine Forderungen so unverfänglich als möglich darzustellen, den Riß, der die Lutheraner von den

politisch gefährlichen Zwinglianern trennte, nach Kräften zu erweitern und so für Jene wenigstens eine unbeeinträchtigte Duldung zu erreichen und ihre Glaubensfreiheit zu retten, bis vielleicht künftig ein günstigerer Zeitpunkt ihnen größere Wirkungen auf das Ganze der Kirche würde gewähren können. Jedoch seine ängstliche Politik, die auf dem besten Wege war, den Protestantismus aus der zärtlichsten Sorge für ihn zu verleugnen, konnte es auch unter den größten Opfern nicht erreichen, diesen in einer Harmlosigkeit zu zeigen, die ihm eben nicht eigen war; sie brachte vielmehr die Protestanten in eine sehr schiefe Stellung, über die Luthers hochherziger Sinn sich empören mußte.

Eine wie andere Sprache führte doch ein oberdeutsches Bekenntnis, das vermutlich in Ulm verfaßt wurde, aber zur Eingabe an den Reichstag nicht gelangen sollte. Mit der größten Offenheit ging es gegen die politischen Ränke der Papisten vor, betonte im Gegensatz zu Melanchthon die Einigkeit der Protestanten in allen wesentlichen Stücken, selbst in der Abendmahlslehre, wo die Differenz nur in nebensächlichen Fragen liege, und trat nicht etwa bittend, sondern fordernd vor den Kaiser hin, um ihn aufzurufen, daß er die christliche Welt vom römischen Machtdruck endlich befreie. Wenn dies Bekenntnis seinen Bestimmungsort nicht erreichte, so wurde ein anderes im Auftrage Straßburgs von Butzer und Capito ausgearbeitet und am 30. Juni den oberdeutschen Städten, die an dem Speierer Protest sich beteiligt und jetzt dem sächsischen Bekenntnis sich nicht angeschlossen hatten, zur Unterschrift vorgelegt. Die meisten nahmen Anstoß an dem Abendmahlsartikel, in dem deshalb Butzer einen Mittelweg zwischen Luther und Zwingli beschritten hatte: er behauptete die Darreichung des wahren Leibes und Blutes Christi, aber nur als einer Speise der Seele, nicht des Leibes. Nur Konstanz, Memmingen und Lindau traten dem Straßburger Bekenntnis bei, welches daher den Namen ‚Vierstädtebekenntnis' (Tetrapolitana) empfing und zwar nicht öffentlich verlesen, aber am 11. Juli dem Kaiser überreicht wurde. Sein Ton gegen

Rom war ungleich schärfer, als der des sächsischen Bekenntnisses, auch die Ausschließlichkeit des Schriftprinzips war viel entschiedener darin vertreten.

Kurfürst Johann und seine fürstlichen Genossen empfanden trotz alledem über die Verlesung der Melanchthonschen Konfession die größte Befriedigung. In der That war sie schon insofern ein Triumph über die Gegner, als diese ihr immer wieder Hindernisse in den Weg gestellt und sich darauf berufen hatten, daß eine Sache, über die die Kirche längst entschieden habe, nicht nochmals öffentlich diskutiert werden dürfe. Spalatin schrieb in frommer Feierstimmung: „Auf diesem Reichstage ist der allergrößten Werke eins geschehen, das je auf Erden geschah!“ Auch auf manche unter den Gegnern hatte das Bekenntnis Eindruck gemacht. „Das ist die lautere Wahrheit, wir können's nicht leugnen“, soll der Bischof von Augsburg gesagt haben. Der Erzbischof von Salzburg meinte, daß man den von den Protestanten angezeigten Reformen einzelner Ordnungen wohl nachgeben könne, nur daß ein einzelner Mönch sich erkühne, die ganze Kirche zur Umkehr zu zwingen, sei unerträglich. Herzog Wilhelm von Baiern erklärte, so habe er sich die Lehre der Protestanten nicht gedacht, man habe sie ihm früher anders berichtet; und als er dem Dr. Eck vorhielt, er habe doch von ihm gehört, daß diese Lehre zu widerlegen sei, soll dieser erwidert haben: „mit den Vätern getraute ich's wohl zu widerlegen, aber nicht mit der Schrift“. Man darf den Wert solcher Aussprüche allerdings nicht überschätzen: wir haben Zeugnisse, daß manche ihre Hintergedanken dabei hatten und Melanchthon für einen verschlagenen Künstler der Verstellnng hielten, der mit der Wahrheit nicht herausrücken mochte und vom Wesen des Protestantismus nur soviel verriet, als hinreichen konnte, ihn den Gegnern annehmbar zu machen, aber über seine Gefahren zu täuschen suchte durch eine auffällig zur Schau getragene Demut. Übrigens war es der Stellung der Protestanten zunächst keineswegs ungünstig, daß nach der Eingabe der Konfession auch die hundert Gravamina der deutschen Nation wider Rom und die Beschwerdeartikel

der weltlichen gegen die geistlichen Stände auf diesem Reichstag erneuert wurden. Der päpstliche Legat sah mit großem Mißfallen auch im katholischen Lager die verhaßte Reformpartei wieder drohend ihr Haupt erheben. Aber diese den Papisten höchst widerwärtige Konstellation sollte dennoch den Protestanten nicht zu gute kommen.

Drei Meinungen machten sich nunmehr in der Reichsversammlung geltend. Die radikalste, welche einfach eine Erneuerung des Wormser Edikts verlangte, fand nur geringe Unterstützung. Eine zweite, die auch der Kaiser und sein Bruder teilten, ging dahin, die Konfession den katholischen Ständen zur Rückäußerung vorzulegen und dann den kaiserlichen Schiedsspruch abzuwarten. Wir wissen schon, daß die katholische Mehrheit diesen Weg nicht zu gehen gewillt war: sie fühlte sich durchaus konservativ auf einem Boden stehen, der sich seit Jahrhunderten bewährt hatte, sie war also nach ihrer Überzeugung nicht Partei, sondern einfach die Erhalterin des Bestehenden; sie hatte nicht nur das Recht, den Besitz und die Macht für sich, sie hatte auch die einzige Wahrheit, während ihr hingegen die Protestanten als die Friedensbrecher, Rechtsbeuger, Rebellen und Ketzer galten. Wie konnten sie also zugeben, daß der Kaiser erst noch entscheiden solle, was längst entschieden war? Deshalb drang eine dritte Meinung durch, welche lautete: die katholischen Stände wollten allerdings eine Widerlegungsschrift aufsetzen lassen, aber unter der Bedingung, daß der Kaiser nicht etwa auf Grund der beiderseitigen Eingaben das Schiedsamt sich vorbehalte, sondern daß er als Schirmherr des Glaubens diese Widerlegungsschrift den protestantischen Fürsten vorlesen lasse und sie somit zur Bekennung ihres Irrtums nötige; würden sie diese Bekennung verweigern, so sei ein Ausschuß der Reichsstände niederzusetzen, welcher die Vollmacht zu weiteren Verhandlungen haben solle. Der Kaiser mußte sich fügen und überwies schon am 26. Juni das protestantische Bekenntnis den katholischen Ständen behufs Ausarbeitung einer Widerlegungsschrift. „Der Kaiser ist, wie man sieht, lenkt", schrieben die Ulmer Gesandten in ihre Heimat. Das

war eine höchst gefährliche Wendung für die protestantische Sache; aber auch die Erneuerung der katholischen Beschwerden sollte ihr keinen Nutzen bringen, denn dieser wurden wiederum Klageschriften der geistlichen Stände über die zahllosen Übergriffe, Gewaltthätigkeiten und Rechtsbrüche der weltlichen Obrigkeiten entgegengestellt, welche ihre Spitze fast durchweg gegen die protestantische Lehre kehrten, hatte doch diese solchen unerhörten Maßregeln ein scheinbares Recht geliehen. Zur Untersuchung dieser auf beiden Seiten erhobenen Beschwerden wurde vom Kaiser alsbald ein Ausschuß eingesetzt. Inzwischen hatte man schon versucht, den im protestantischen Lager bestehenden Zwiespalt nach Möglichkeit auszunutzen.

Der Kaiser verhandelte mit den Fürsten für sich und mit den Städten für sich, als verstände sich das ganz von selbst. Was die Fürsten angeht, so glaubte er Mittel zu haben, sie gefügig zu machen: Johann von Sachsen, der mit der Kurwürde noch nicht belehnt war, sollte, falls er ungehorsam bliebe, diese Belehnung verweigert werden: desgleichen sollten die Ansprüche des Markgrafen Georg in Schlesien, die des Landgrafen in Nassau und Württemberg unerfüllt bleiben. Von den Städten, die in Speier protestiert hatten, verlangte er eine Erklärung ihres Ungehorsams, die ihm auch einmütig erteilt wurde. Die Fürsten beschied er am 26. und am 27. Juni zu sich, dann wieder am 2. und 3. Juli. Wir kennen diese Besprechungen im Einzelnen nicht, aber wir wissen, daß man sich dabei kaum einen einzigen Schritt näher kam. Melanchthon stand währenddem die bittersten Qualen aus und wurde durch den feindseligen Lauf der Dinge so mürbe gemacht, daß er alle Würde bei Seite setzte und dem päpstlichen Legaten Anerbietungen von beinahe kriechender Demut machte: „Wir sind bereit, der römischen Kirche zu gehorchen, wenn dieselbe nur mit der Milde, welche sie immer gegen alle Völker bewiesen hat, einiges wenige übersehen oder nachlassen will, Dinge, die wir auch beim besten Willen nicht wieder ändern könnten. Bis heute verharren wir in Ehrfurcht gegen den Papst und die gesamte Kirche, wenn uns nur der Papst nicht ver-

dammt! . . . . . Aus keiner anderen Ursache werden wir in Deutschland so bitter gehaßt, als weil wir die Lehre der römischen Kirche mit größter Standhaftigkeit verteidigen. Diese Treue werden wir Christo und der römischen Kirche, so Gott will, bis zum letzten Atemzuge beweisen, auch wenn ihr uns den euch stoßet. Es ist eine unbedeutende Verschiedenheit der Bräuche, woran, wie es scheint, unsere Einigkeit scheitert. Aber das kirchliche Recht selbst lehrt, daß die Eintracht der Kirche trotz einer solchen Verschiedenheit in den Bräuchen bestehen kann." Aus diesen Worten sprach die bewußte Heuchelei des Diplomaten, und sie wurden auch von der Gegenpartei nur in diesem Sinne aufgefaßt, aber sie waren doch, objektiv angesehen, ein Verrat am protestantischen Gewissen. Campeggi gewährte auf dies Schreiben hin Melanchthon eine Audienz und erklärte ihm, er habe allerdings Vollmacht zu gewissen Dispensationen, aber er könne nur im Einvernehmen mit den deutschen Ständen vorgehen, deren Wille es sei, daß bis zum Zusammentritt eines Konzils nicht einmal die bisherigen Neuerungen stillschweigend geduldet werden dürften, sondern überall der frühere Zustand der Kirche wiederhergestellt werde. Insgeheim suchte der Legat den Kaiser beständig zur strengsten Bestrafung der Ketzer, zu einem gewaltsamen Vorgehen mit Feuer und Schwert zu bestimmen, aber Karl dachte nicht daran, durch übermäßige Strenge neue Feinde zu den alten zu erwerben. Er wollte vielmehr die Protestanten mit den friedlichen Mitteln seiner überlegenen Politik in die Enge treiben.

Zu diesem Zweck entbot er sie am 9. Juli insgesamt auf das Rathaus, um zunächst an die Fürsten die Frage zu richten, ob es bei dem eingereichten Bekenntnis sein Bewenden haben solle oder ob sie noch weitere Artikel vorzulegen hätten. Das war eine zweischneidige Frage. Erklärten sie das eigentliche Bekenntnis jetzt für das endgiltige, so wollte man sie offenbar zwingen, der römischen Kirche nunmehr nicht nur dem Wort, sondern auch der That nach wieder gehorsam zu sein. Brachten sie dagegen jene weiteren Artikel vor, die sie bis jetzt zurück-

gehalten hatten, von der päpstlichen Gewalt, vom allgemeinen Priestertum, vom Fegefeuer, von der Prädestination, vom geistlichen Recht u. s. w., die ihnen ihre Gegner ohne Zweifel gern entlockt hätten, so nahmen sie ihrer Stellung auch sofort das Unverfängliche, opferten alle Aussichten auf einen gütlichen Ausgleich und forderten das Ketzergericht geradezu heraus. Nach längeren Erwägungen gaben sie denn auch den Bescheid, der ihrer bisherigen Politik allein entsprach: es sei zwar wider viele Mißbräuche in Lehre und geistlichem Regiment noch gepredigt und geschrieben worden; da aber das kaiserliche Ausschreiben angezeigt habe, man wolle auf diesem Reichstage von Religionssachen „in Liebe und Gütigkeit" handeln, so habe man in jener Schrift nicht alle Mißbräuche namhaft gemacht und gedenke auch keine weiteren Artikel zu stellen, vielmehr habe man nur die Mißbräuche bezeichnen wollen, die das Gewissen am meisten beschwerten, und im übrigen kund gethan, daß man keine unchristliche Lehre treibe; auch sei man zu weiterer Rechenschaft über die im Bekenntnis angefochtenen Punkte jederzeit bereit. Ähnlich verstanden es nun auch die Städte, die ihnen gestellte Falle zu vermeiden. Sie wurden nämlich veranlaßt, die Gewissensbeschwerungen näher anzugeben, weswegen sie den Speierer Abschied verworfen hätten; man hoffte durch dieses Mittel den Abendmahlszwist zur Sprache zu bringen und damit die städtische Phalanx zu sprengen. Aber die zwölf protestierenden Städte — Isny und St. Gallen hatten keine Vertreter geschickt — gaben darauf eine einmütige, männlich gehaltene Erklärung ab, ohne des Abendmahlsstreites zu gedenken. Der Kaiser war damit nicht zufrieden, er verlangte am 12. Juli weiteren Bericht darüber, was in jeder Stadt gelehrt und geglaubt werde. Da hielt allerdings die Eintracht nicht mehr stand: sechs Städte verwiesen auf das sächsische Bekenntnis, vier auf die Tetrapolitana, zwei, Ulm und Nördlingen, standen jede für sich.

Unterdessen hatte sich ein Ausschuß katholischer Stände gebildet, dem Herzog Georg und die baierischen Herzöge angehörten, und dem der Kaiser alle ihm von den Protestanten zu-

gegangenen Schriftstücke vorlegte. Dieser Ausschuß hatte auch zuerst die Widerlegungsschrift zu begutachten, welche unter Leitung Campeggis von zwanzig papistischen Theologen, darunter Eck, Faber, Wimpina und Cochläus, fertiggestellt worden war. Erasmus, den der Kaiser eingeladen hatte, nach Augsburg zu kommen, hatte es vorgezogen, zu Hause zu bleiben. Am 12. Juli wurde jene Gegenschrift dem Kaiser vorgelegt, der sie aber seinem ausdrücklichen Gebot zuwider so schroff und gehässig fand, daß er, obwohl der Ausschuß sie gebilligt hatte, sie unmutig zerriß und eine mildernde Überarbeitung verlangte. Die Frist, welche damit gewonnen war, benutzte Melanchthon zu weiteren Unterhandlungen mit Campeggi, dem er sogar im Namen der Protestanten einen schmeichlerischen Dank überbrachte für die maßvolle und friedfertige Art, mit der er die Dinge geleitet habe, eine neue Bitte um Erhaltung dieses Wohlwollens und neue Erbietungen von Zugeständnissen, unter denen die bischöfliche Jurisdiktion zum größten Verdruß namentlich der städtischen Vertreter jetzt in erster Linie stand. Der Legat hatte inzwischen Weisungen von Rom erhalten, daß auch die Mindestforderungen der Protestanten, Priesterehe, Laienkelch, Abänderung des Meßkanons und Berufung des Konzils, nicht zugestanden werden könnten. Infolgedessen eröffnete er Melanchthon und Brenz, wenn sie den Frieden ernstlich suchten, brauchten sie nur den Forderungen des Kaisers nachzukommen; er durfte hoffen, daß ein Hinausziehen der Unterhandlungen die Protestanten immer gefügiger machen werde. Und Melanchthons unwürdige Haltung, die es fertig brachte, die Reformationsbewegung eine „leichtsinnige Auflehnung" zu nennen, kam diesen Erwartungen durchaus entgegen; aber sie wurde auch dessen besten Freunden und Verehrern nachgerade unerträglich.

Luther hatte das Unheil kommen sehen von Anfang an. Schon am 2. Juni hatte er Bedenken geäußert, ob der Reichstag überhaupt zu Stande kommen werde, ob nicht die Papisten ihn vertreiben und den Kaiser zurückhalten würden. Dann hatte ihn die Schweigsamkeit der Freunde besorgt gemacht, und die Nach-

richten des Jonas über Melanchthons Ängste und Traurigkeit hatten ihn mit schlimmen Ahnungen erfüllt. „Den Philippus ficht seine Philosophie an, sonst nichts", hatte er am 20. Juni zurückgeschrieben, kraftvolle Trostworte hatte er hinzugefügt, aber zugleich sich mit dem Gedanken getragen, ob es nicht besser sei, er gehe selbst noch nach Augsburg, denn der Kleinmut Melanchthons und die Spärlichkeit der Briefe aus Augsburg hatten ihm den Verdacht erweckt, es stehe dort übel und man verheimliche ihm etwas. Dieser Verdacht machte ihn zuerst ungeduldig und dann so zornig, daß er die nächsten Briefe überhaupt nicht mehr lesen wollte. Veit Dietrich, der darüber nach Augsburg schrieb, wurde von Melanchthon deshalb besonders angegangen, daß er den zürnenden Luther nach Möglichkeit besänftige und ihn bitte, seine Briefe, in denen er sein gramvolles Herz ausgeschüttet hatte, doch wenigstens zu lesen. Mit einer fast mitleidigen Geringschätzung blickte Luther auf die armselige Fassungslosigkeit hin, mit der ihm Melanchthon in seinen weinerlichen Briefen entgegentrat. Um so höher richtete er selber sich empor, und in dem leidenschaftlichen Drange, den zaghaften Freund zu der gleichen Größe emporzureißen, fand er Worte der Gewissensmahnung, wie sie machtvoller seiner Feder niemals entflossen sind: „Ich hasse von Herzen die großen Sorgen, von denen du, wie du schreibst, verzehrt wirst. Daß sie dein Herz so beherrschen, daran ist nicht die Größe der Gefahr, sondern die Größe des Unglaubens schuld .... Als ob ihr mit euren unnützen Sorgen irgend etwas ausrichten könntet! Was kann denn der Teufel mehr thun, denn daß er uns erwürge? Was noch? Ich beschwöre dich, der du in allem sonst so streitbar bist, bekämpfe auch dich selber, deinen schlimmsten Feind, den dem Satan so viele Waffen wider dich darbietet! Christus ist für die Sünden einmal gestorben, aber für die Gerechtigkeit und Wahrheit wird er nicht sterben, sondern lebt und regiert ewig. Wenn das wahr ist, wozu dann die Angst um die Wahrheit, da er regiert! .... Ich für mein Teil spüre um unsere Sache keine große Unruhe, bin vielmehr besserer Hoffnung denn je

Dennoch ist es ihm wieder, als könnte er sich nun nicht mehr zurückhalten und müßte unverweilt nach Augsburg aufbrechen, wie damals von der Wartburg nach Wittenberg. „An deinem Briefe mißfällt mir, daß du schreibst, ihr wäret in dieser Sache meiner Führung gefolgt. Ich will euer Führer in dieser Sache weder sein noch heißen. Ist die Sache nicht zugleich und ganz ebenso die eure, so will ich nicht, daß sie mein heißt und doch euch aufgebürdet ist.“ „Du zerquälst dich, weil du Ausgang und Ende der Sache nicht mit Händen greifen kannst. Ja, wenn du's begreifen könntest, so wollte ich mit der ganzen Sache nichts zu thun haben, viel weniger Führer sein. Gott hat sie an einen Ort gestellt, den du trotz allem deinen Können und Wissen nicht kennst; er heißt Glaube! Da haben alle die Dinge, die man nicht siehet, ihren Stand. Wenn einer versucht, diese unsichtbaren Dinge sichtbar und greifbar zu machen, wie du thust, der empfängt Sorgen und Thränen als der Mühe Lohn, wie es dir geht. Denn all unser Zureden hilft ja nichts bei dir. Der Herr hat gesagt, er wolle im Dunkeln wohnen, und hat Finsternis zu seinem Gezelt gemacht. Wer da will, der mach's anders! Hätte Mose sich darauf verstürzt, zu begreifen, wie er dem Heere des Pharao entkommen würde, Israel wäre noch heute in Egyptenland. Gott mehre dir und uns allen den Glauben! Haben wir den, was kann uns der Satan anhaben mitsamt der ganzen Welt? Oder giebt es keine Kirche mehr auf Erden? Ist Christus nicht mehr mit uns, obwohl der Welt Ende noch nicht da ist? Denn wenn er nicht mit uns ist, ich bitte dich, wo ist er denn sonst in der ganzen Welt? Wenn wir die Kirche nicht sind oder doch ein Teil der Kirche, wo ist dann die Kirche? Oder sind etwa die Herzöge von Baiern, König Ferdinand, der Papst, der Türke und ihresgleichen — sind sie die Kirche? Wenn wir nicht Gottes Wort haben, wer hat es denn? Ist also Gott mit uns, wer mag wider uns sein?“ „Was ich dir noch schreiben soll, fürwahr ich weiß es nicht; so sehr verleidet mir der Gedanke an deine verkehrten und eitlen Sorgen das Schreiben. Ich weiß ja, daß

ich tauben Ohren predige. Das macht, weil du dir allein glaubst, nicht aber mir und den Andern, zu deinem großen Schaden! .... Soll's denn erlogen sein, daß Gott seinen Sohn für uns gegeben hat, so sei der Teufel an meiner Statt ein Mensch oder eine seiner Kreaturen. Ist's aber wahr, was machen wir dann mit unserem leidigen Fürchten, Zagen, Sorgen und Trauern? Als wollte er in geringern Dingen versagen, der seinen Sohn gegeben hat, oder als wäre Satan mächtiger als er!" Und mit einem unvergleichlich charakteristischen Wort enthüllt Luther den Wesensunterschied in der Vertretung der gemeinsamen Sache, die er als der furchtlose Bekenner, Melanchthon als der listige Advokat des Evangeliums führte; er mit dem königlichen Bewußtsein, daß er, was er der eigenen Person vergab, auch der Sache vergeben mußte, jener mit dem falschen Knechtessinn, der da glaubt, die Heiligkeit der Sache retten zu können durch die Aufopferung der eignen Manneswürde: „bei den inneren Kämpfen bin ich verzagter, du mutiger; dagegen in den öffentlichen Kämpfen tauschen wir die Rollen. Denn du fragst wenig nach deiner Person, aber für die gemeine Sache fürchtest du; ich dagegen bin der gemeinen Sache wegen getrosten Muts, weil ich weiß, daß es die Sache der Gerechtigkeit und Wahrheit, ja Christi selber und Gottes ist, die nicht zu erblassen braucht, wie ich erblassen und zittern muß für meine Person bei meinen inneren Kämpfen .... Wenn wir fallen, so fällt Christus mit uns, er der Herrscher der Welt. Und sei's denn, er falle, so will ich lieber mit Christo fallen, als mit dem Kaiser stehen! Und ihr haltet doch nicht allein die Sache! Wahrhaftig, ich stehe euch treulich bei mit Seufzen und Beten. Wollte Gott, ich dürfte auch leiblich bei euch sein!" „Der Herr Jesus stärke dich, daß dein Glaube nicht nachlasse, sondern wachse und siege, Amen! Ich bete für dich, habe für dich gebetet und werde für dich beten. Und ich zweifle nicht, daß ich erhöret bin, denn ich fühle das Amen in meinem Herzen. Wenn nicht geschehen wird, was wir wollen, so wird geschehen, was besser ist. Denn wir warten auf ein künftig Reich, wenn alles getrogen haben wird

in der Welt!" Was den Freund schwach machte, das war nichts anderes, als die weltliche Vernunft, die Philosophie, die den Weltlauf nach ihren Gedanken richten und Gott in seinen Handel greifen möchte: „Philippus denkt immer und möchte gern, daß Gott alles leiten solle nach seinem Rat, damit er sich rühmen dürfe: ‚ja, so mußte es kommen, so hätte ich es gemacht!' Nein, es muß nicht heißen: ‚ich, Philippus, will es so', das Ich ist viel zu gering. Es heißt: ‚ich will es so, deß Name ist: ich werde sein, der ich sein werde' . . . . Ermahne du den Philippus in meinem Namen allezeit, daß er sich nicht wolle zum Gott machen, sondern gegen jene angeborene und vom Teufel im Paradiese uns eingepflanzte Sucht, Gott gleich zu sein, wacker kämpfe, denn die fördert uns nicht. Sie hat Adam aus dem Paradiese gejagt, sie allein quält auch uns und bringt uns um allen Frieden. Wir sollen Menschen und nicht Gott sein, das ist die Summa! Es wird doch nicht anders, oder ist ewige Unruhe und Herzeleid unser Lohn!" „Gehabt euch wohl in Christo und glaubt mit mir, daß Christus sei der König der Könige und ein Herr aller Herren! Verliert er den Titel zu Augsburg, so soll er ihn auch im Himmel und auf Erden verloren haben!"

So sehr Luther mit Melanchthons kleinherziger Schwachheit grollte, so freudig pries er die Standhaftigkeit seines Kurfürsten als das herrlichste Gottesgeschenk. Und gerade diese Gelassenheit seines lieben Landesherrn und seiner fürstlichen Genossen gab ihm die Gewißheit, daß sie siegen werde über die haßvolle Leidenschaft der Gegner, die auch deren Klugheit am Ende zu Schanden machen müsse. Mochten sie doch alle toben wider Gottes Gesalbten, „der im Himmel wohnet, lachet ihrer! Warum sollten wir denn weinen, wenn dieser unser Herr lacht?" Dennoch sah Luther voraus, daß der Kaiser den Kurfürsten zwingen werde, von der evangelischen Lehre abzustehen, genau so wie er ihn zuvor zum Abstellen der evangelischen Predigten hatte zwingen wollen. „Und das wird erst der härteste Stoß dieses Reichstages sein, da wir Gottes Hilfe werden erwarten

und erflehen müssen. Denn das ist gewiß, daß die Papisten Kinder des Teufels sind und nicht anders, denn toben können ... Was man von des Kaisers Gütigkeit hoffet, ist eitel. Ihr habet es zu Augsburg nicht mit Menschen zu thun, sondern mit den Pforten der Hölle!" „Ihr sehet, daß unsere Sache auf dasselbe hinausgeht, wie in Worms, nämlich daß sie den Kaiser als Richter leiden soll. So fidelt der Satan immer auf derselben Saite, und der Tausendkünstler hat nichts wider Christum aufzubringen, als jene einzige kraftlose Wehr!" Unerschöpflich waren deshalb Luthers Briefe an Trostesworten, je mehr er durchschaute, was in Augsburg auf dem Spiele stand. Mächtig wußte er den Verzagten in die Seele zu reden, mahnend, strafend und antreibend blieb er ihnen zur Seite als die warnende Wächterstimme des protestantischen Gewissens, die in jenen schon zu verstummen drohte. Wenn er auch fest überzeugt war, daß in Religionssachen ebensowenig eine Einigkeit erzielt werden könne, wie zwischen Christus und Belial, so hielt er doch noch immer an der Hoffnung fest, daß wenigstens der weltliche Friede erhalten bleibe. Deshalb verglich er seine und seiner Freunde Lage mit der Belagerung Wiens durch die Türken: sie würden ihr Wien schon zu behaupten wissen, die Feinde aber müßten abziehen und sie in Frieden lassen.

Da Luther immer wieder beklagen mußte, in Augsburg nicht gegenwärtig sein zu dürfen, so wollte er es wenigstens in Wort und Schrift nicht an sich fehlen lassen. Hatte er in der Bekenntnisschrift die Erwähnung des Fegefeuers vermißt, so begann er am 30. Juni diesen Mangel zu berichtigen in einer eigenen kleinen Schrift „Widerruf vom Fegefeuer", die wohl noch im Juli herauskam. Da ihm Melanchthon die Friedensliebe mancher Bischöfe, besonders des Mainzers, gerühmt hatte, so richtete Luther am 6. Juli einen offenen Brief an den Kurfürsten Albrecht und bat ihn, seinen Einfluß aufzubieten, damit den Protestanten, die von ihrem Glauben nicht lassen könnten, wenigstens Friede und Duldung gewährt werde. Aber der zweite Psalm, den er diesem Schreiben zu Grunde legte, lautete

doch mehr drohend als friedfertig, und Luther konnte sich denn auch nicht enthalten, die kräftigen Töne gegen den päpstlichen Antichrist, die er in Melanchthons Bekenntnis vermißt hatte, hier seinerseits nachzubringen. Selbst das nationale Pathos wurde ihm wieder lebendig, wie vor zehn Jahren, der Welschenhaß, die Erbitterung über die listigen Ränke des „florenzischen Früchtleins“ in Rom: „ich kanns ja nicht lassen, ich muß auch sorgen für das arm, elend, verlassen, veracht, verraten und verkauft Deutschland, dem ich ja kein Arges, sondern alles Gute gönne, als ich schuldig bin meinem lieben Vaterlande“. Der Bischof von Augsburg las übrigens nicht nur diesen Sendbrief, sondern auch Luthers „Vermahnung“ im Fürstenrat zu Augsburg ohne alle Scheu vor. Es war, als ob Luther alles glaubte wieder einbringen zu müssen, was Melanchthon preisgegeben hatte, denn er wahrte seinen Standpunkt mit der größten Schärfe in 40 lateinischen Thesen, die am 22. Juli in Augsburg eintrafen, „behauptet mit Christi Hilfe gegen die ganze Synagoge des Satans und alle Pforten der Hölle“; nicht minder in der, freilich erst im Herbst gedruckten, Schrift „von den Schlüsseln“. Er kämpfte darin für die christliche Freiheit und den protestantischen Gemeindebegriff, ganz so wie in seinen größten Tagen. Daß Melanchthon den Gegensatz zu Rom immer wieder auf die „Ceremonien“ hinausspielte und damit die Wahrheit verdeckte, dagegen sträubte sich die tiefe Ehrlichkeit seiner Natur und das starke Bewußtsein von dem, was er selbst im Kampf für jene Wahrheit eingesetzt hatte. Deshalb stand er unerschütterlich fest auf der reinen Lehre von Glaube und Werk als dem Hauptstück der christlichen Freiheit: erst wenn über diese verhandelt sei, dürfe von den Zeremonien die Rede sein. Aber über die Lehre war ja mit den Römlingen nimmermehr eins zu werden. Deshalb dünkte ihn, was er in Melanchthons Briefen las, zuweilen ganz unfaßlich. So brach er am 3. August einmal ungeduldig los: „Ihr habt mir drei- oder viermal von Menschensatzungen geschrieben; aber entweder ich verstehe euch nicht oder ihr redet von unmöglichen Dingen!“

Oder einen Tag später: „Ich mag vielleicht durch andere Gedanken verhindert werden, daß ich eure Meinung nicht genugsam verstehe, sonst nähme mich Wunder, daß ihr mich nach solchen Dingen fragt, wie wenn ihr sie nicht wüßtet; wo ich doch weiß, daß ihr unsere Lehre sehr wohl versteht!" Vollends Melanchthons Anerbieten, die Jurisdiktion der Bischöfe wieder zuzulassen, dünkte ihn verwerflich. Etwas Ähnliches hatte ja Luther in der „Vermahnung" auch vorgeschlagen, aber in ganz anderem Sinne, als Melanchthon. Er wollte den Bischöfen ihre weltliche Macht unangefochten lassen, nur daß sie aus eigener Gewalt kirchliche Bestimmungen trafen ohne das Einverständnis der Kirche, das war ihnen nicht zuzugestehen, das war unvereinbar mit der evangelischen Lehre von der Scheidung geistlicher und weltlicher Gewalt. Melanchthon dagegen ging soweit, die bischöfliche Verfassung und Jurisdiktion für zulässig zu erklären mit dem Vorbehalt, daß man ihr hierin nicht den religiösen Gehorsam leiste, den sie nur als Hüter des Evangeliums zu beanspruchen hätte, aber doch jenen weltlichen Gehorsam, wie man ihn der Obrigkeit überhaupt schuldig sei. Nichts konnte doktrinärer ausgeklügelt sein, als dieser Sophismus, den Luther in seiner Haltlosigkeit sofort erkannte: in der Praxis wird doch kein Bischof sich begnügen, nur nach weltlichem Recht seine Herrschaft auszuüben, und so bringe man nur jene unheilvolle Vermengung von geistlicher und weltlicher Macht wieder herein, mit der die Reformation glücklich fertig geworden war.

Luthers letztes Wort lautete: man möge den Kaiser sich als Richter gefallen lassen, sofern er nicht wider die helle Schrift oder Gottes Wort richte; aber wenn er verlange, daß bis zu einem Konzil die alte kirchliche Ordnung wiederhergestellt, also alles Errungene wieder preisgegeben werde, so solle man auch nicht um ein Haar weichen, sondern sich lieber auf das Äußerste gefaßt machen. Wollten aber die Feinde auch einen Krieg wagen, so müßten sie gewärtig sein, daß wiederum das Volk wider sie aufstehe, wie weiland; so werde der Krieg auch nicht gleich den Sieg bedeuten. Jetzt sei für die Protestanten endlich

die Stunde gekommen, da sie das Wort der Schrift durch eigene Erfahrung verstehen und bewähren könnten, daß der Gerechte allein seines Glaubens lebe. Schon am 15. Juli ermahnte Luther deshalb die Freunde, den Reichstag ruhig sich selber zu überlassen, denn es sei mehr geschehen, als zu erhoffen war. „Ihr habt dem Kaiser gegeben, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist: dem Kaiser vollkommenen Gehorsam, indem ihr mit so großen Kosten und Beschwerden auf dem Reichstag erschienen seid; Gott das auserwählte Opfer eures Bekenntnisses, das durchbrechen wird in alle Höfe der Könige und Fürsten, herrschen inmitten seiner Feinde und ausgehen mit seinem Schall in alle Lande, daß, die nicht daran glauben, keine Entschuldigung haben. Ja das wird die Frucht sein des zu Anfang des Reichstags uns auferlegten Stillschweigens. Wenn wir nun noch als außerordentlichen Gewinn dies davontragen, daß die Feinde selber die Unversehrtheit unseres Glaubens uns bezeugen müssen, so haben wir mehr erlangt, als ich erbeten habe: wir sind frei von dem Makel des Ketzernamens. Ja Christus bekenne uns, wie ihr ihn bekannt habt, und verherrliche uns, wie wir ihn verherrlicht haben, Amen! Und so spreche ich euch los im Namen des Herrn von diesem Reichstage. Immer wieder heim, immer heim! — Hofft nur nicht auf Einigung oder Anerkennung. Darum habe ich auch niemals vor Gott gebetet, denn ich wußte wohl, daß es unmöglich sei. Aber wenn sie euch nur Freiheit geben zu lehren und Frieden vergönnen, mögen sie beharren in ihrer Gottlosigkeit! Will der Kaiser ein Edikt erlassen, so mag ers doch, — auch zu Worms hat er eins erlassen! Also bittet den Kaiser um Urlaub. Die kurfürstlichen Räte, die zurückbleiben, mögen das Weitere besorgen. Unsere Sache ist abgemacht, und ihr werdet darüber hinaus nichts Besseres und Glücklicheres erreichen. . . . . Heim, heim! Der Herr Jesus bewahre und tröste euch, denn ihr habt um seines Namens willen viel gearbeitet und gelitten!“ Das war Luthers Reichstagsabschied: er traf den Nagel auf den Kopf mit jedem Worte.

Seit Worms hatte Luther nicht so großartig dagestanden, wie in diesen Koburger Tagen. Er sprach zu seinen Jüngern als der Vertraute einer höheren Welt, aus der Fülle jenes Glaubens heraus, der, erhöht über diese Welt des Scheines und ihre kleinen Sorgen, einer unsichtbaren Wirklichkeit zugehörte und daher eine Kraft schöpfte, an welcher eine überirdische Weihe haftete. Darum wird diese Spanne seines Lebens dem Deutschen auch immer teuer bleiben und die steile Höhe der Koburg ihm wie ein weitleuchtendes Symbol vor Augen stehen, an dem er allezeit die Gewißheit erneuern und die Zuversicht wird festigen können, daß der Protestantismus, so lange er diesen Gipfel noch zu erschauen und mit dem Manne, der dort oben gekämpft und gesiegt, noch irgend zu fühlen vermag, auch niemals sich selber verlieren wird. Aber damals weckten seine königlichen Worte schon nicht mehr den mächtigen Widerhall von ehedem. Man hörte ihn wohl, man bewunderte ihn auch, aber man sah ihn nicht mehr als den gefürchteten Volksbeherrscher an, von dem alles Art und Weisung empfing. Seine Person stand nicht mehr im Vordergrund des öffentlichen Anteils: die Sache, die er anfangs allein vertreten hatte, war jetzt gar vielen Händen anvertraut und verband sich demzufolge mit Motiven, die mit ihm keine Beziehung mehr hatten. Seine Lehre war eine objektive Macht geworden, die sich innerhalb der politischen Welt ihren Platz auf eigene Hand erobern wollte: weder dem Umfange, noch der Art und den Mitteln nach seinen eigensten Intentionen völlig gemäß, sondern den Forderungen der Lage sowie den Anlagen und Bedürfnissen ihrer Parteigänger sich anpassend und dementsprechend gerichtet und gefärbt, dennoch durchwirkt und getragen von den schaffenden Lebenskräften, die sie als sein persönliches Erbteil fortzeugend in sich trug. So rechneten denn jetzt die Gegner eigentlich nicht mehr mit Luther, der ihnen gleichgiltiger zu werden begann, vielmehr mit der Partei und den politischen Kräften, welche ihr ihre Unterstützung geliehen hatten. Diese Partei war aber nicht mehr das deutsche Volk, sondern eine Handvoll Fürsten und Städte. Und daß Luther selbst in

diesem bescheidenen Umkreis mit seinem Willen nicht mehr völlig durchzugreifen vermochte, das zeigte der weitere Verlauf des Reichstags deutlich genug.

Am 3. August wurden die Reichsstände in die kaiserliche Pfalz entboten, und dort wurde ihnen in Gegenwart des Kaisers die nunmehr mit Hilfe der kaiserlichen Räte umgearbeitete Widerlegungsschrift, die Confutatio, vorgelesen, mit dem ausdrücklichen Bedeuten, daß der Kaiser sie „christlich gestellt" erfunden habe. Die Schrift ging die Artikel des protestantischen Bekenntnisses der Reihe nach durch, erklärte einzelne davon für christlich, die andern verwarf sie und verfehlte nicht, bei allen denen, die schon früher von der Kirche verdammt worden waren, dies ausdrücklich anzumerken. In ihrer diktatorischen Verteilung von Lob und Tadel war sie viel eher einem Verhör von Angeklagten ähnlich, als einem wissenschaftlichen Gegenbeweis, dessen äußere Form sie freilich festzuhalten suchte, und am Schluß sprach sie es kurz und rund aus, daß der Kaiser von den Protestanten erwarte, sie würden sich der heiligen katholischen Kirche und dem Glauben, wie er bisher durch die ganze Christenheit einträchtig gehalten worden, gehorsam zeigen, widrigenfalls er, der Kaiser, kraft seines Gewissens und Amtes als der Schutzherr dieser Kirche wider sie verfahren müsse. Von einem wirklichen Zugeständnis war also keine Rede mehr: der Kaiser deckte mit seiner Person die gesamte römische Tradition in Lehre, Kultus und hierarchischem System, — „in Summa", schrieben die Ulmer Gesandten, „so geht nicht ein Punkt von der päpstlichen Meinung".

Mit tiefer Niedergeschlagenheit sahen die Protestanten ihren schönen Wahn zerrinnen, daß der Kaiser milde und gütig mit ihnen handeln und auf keiner Seite Partei nehmen werde. Im Gegenteil: er hatte für sie nur Drohungen. Was half ihnen nun der eingebildete Trost, daß er doch nur dem übermächtigen Einfluß der „Pfaffen" hatte nachgeben müssen? Das änderte an der Tatsache nichts. Die klugen Künste der Melanchthonschen Politik hatten sich nicht nur als eitel erwiesen, sie hatten auch

den Gegnern die Handhaben für ihre Forderung geboten, die Unterwürfigkeit nicht bloß zur Schau zu tragen, sondern endlich Ernst mit ihr zu machen. Aber auch die katholische Reformpartei sah sich um ihre Hoffnungen nochmals betrogen: die deutschen Beschwerden gegen Rom waren wieder einmal fruchtlos verhallt; und daß das geschehen war, gaben sie nicht mit Unrecht der neuen Lehre schuld. Denn von den furchtbaren Mißständen der alten Kirche mußte allerdings geschwiegen werden, wo es galt, sie gegen den protestantischen Umsturz mit allen Mitteln zu verteidigen. Im Namen der Angegriffenen ersuchte der sächsische Kanzler Brück um die Überlassung einer Abschrift, damit sie sich dem kaiserlichen Ausschreiben gemäß verteidigen könnten. Melanchthon fand das Schriftstück so „kindisch und läppisch", daß eine Widerlegung ihm wenig Schwierigkeiten gemacht hätte. Der Kaiser willigte zögernd ein, aber nur unter dem Beding, daß die Konfutation weder abgeschrieben, noch gedruckt, noch durch eine neue Schrift beantwortet werde, denn der Sache sei nunmehr genug geschehen, sie hätten seine Willensmeinung vernommen und hätten sich nunmehr mit ihm zu vergleichen. Das war die Sprache des absoluten Herrschers. Man wußte jetzt, wie man mit dem Kaiser stand.

Am nächsten Tage erklärte Brück im Namen der Protestanten, daß sie angesichts der vom Kaiser gestellten Bedingungen auf eine Abschrift der Konfutation verzichteten und sich an ihren Nachschriften wollten genügen lassen, daß sie aber eine weitere „Verantwortung" zu überreichen beschlossen hätten, denn sie könnten die Konfutation als eine Widerlegung unmöglich gelten lassen und sich nicht für überwunden erachten. Mit der gleichen Standhaftigkeit, die Luther in Worms bewährt hatte, protestierten jetzt eine kleine Zahl von Fürsten und Städten wider die Willensmeinung des Kaisers und der Mehrheit des Reiches. Sie wußten, was sie thaten, denn was ihnen von diesem Kaiser drohte, war ihnen mit aller Deutlichkeit ausgesprochen worden: Züchtigung mit Feuer und Schwert. Dennoch beharrten sie auf ihrem Widerstand. Die Lage wurde höchst kritisch für beide Teile.

Auf diese äußerste Hartnäckigkeit war der Kaiser nicht gefaßt. Die Protestanten wollten es offenbar auf einen Glaubenskrieg ankommen lassen; dem Kaiser aber war es durch seine politische Stellung geradezu verboten, einen solchen Krieg heraufzubeschwören. In diesem Augenblick geschah etwas sehr Unerwartetes: am Abend des 6. August ritt der Landgraf von Hessen ohne Urlaub auf und davon.

Er hatte seinen Unwillen über die schwächliche Vertretung der protestantischen Sache durch Melanchthon längst nicht mehr verhehlt, in seinem fortgesetzten Briefwechsel mit Zwingli hatte dieser Unwille mehr und mehr Nahrung gefunden, jetzt endlich war ihm die Geduld gerissen, und er folgte derselben Empfindung, die auch Luther seit Wochen ausgesprochen hatte: „immer heim! heim!“ Da er überdies erfahren hatte, daß der Züricher Rat am 30. Juli ihn in sein Burgrecht aufgenommen hatte und diese seine Verbindung mit den Schweizern leicht ruchbar werden konnte, so mochte er sich auch vor dem Kaiser nicht mehr ganz sicher fühlen; jedenfalls aber kam er sich in Augsburg jetzt sehr überflüssig vor. Der Kaiser, der ihm den erbetenen Urlaub vorher verweigert hatte, war aufs höchste aufgebracht. Er mochte fürchten, daß es andere Fürsten dem Hessen nachthun konnten, bevor er sie noch zur Unterwerfung gezwungen hatte, und in einer zornigen Aufwallung gab er deshalb den strengen Befehl, alle Stadtthore stark zu besetzen. Der sächsische Kurfürst wurde in die Pfalz beschieden, damit er über jene Eigenmächtigkeit des Landgrafen Aufklärungen gebe. Das Volk wurde unruhig, zu Tausenden drängte es dem Kurfürsten nach, als er zur kaiserlichen Herberge ritt. Man munkelte bereits von Gewaltmaßregeln: der Kaiser wolle alle Protestanten gefangen setzen lassen, das kaiserliche Heer breche schon von Florenz auf und sei auf dem Wege nach Deutschland, in Frankreich und Lothringen werde gerüstet, desgleichen in Jülich und den Niederlanden; der Kaiser habe von den Fuggern und Welsern Geld erhalten, auch das Lösegeld für die französischen Prinzen, nun wolle er den Krieg beginnen; Ferdinand habe in vierzehn Tagen

fünfundzwanzig Protestanten umbringen lassen usw. Als der Kurfürst die beruhigende Versicherung abgab, der Landgraf habe daheim eine kranke Frau, habe auch seine Räte in Augsburg gelassen und sei ohne Zweifel auch erbötig, auf kaiserliches Geheiß zurückzukommen, als er ferner im Namen der Fürsten Beschwerde erhob über die bisher auf einem Reichstag unerhörte Sperrung der Thore, da schlug auch der Kaiser wieder einen freundlichen Ton an, suchte sein Vorgehen auf alle Weise zu entschuldigen und die Auffassung, die der Kurfürst davon haben mußte, als ein Mißverständnis hinzustellen. So wurde die Aufregung, welche der heimliche Aufbruch Philipps hervorgerufen, noch einmal beschwichtigt, aber sie hatte doch eine sehr heilsame Folge: angesichts der gefährlichen Spannungen, die sie plötzlich, wenn auch vorübergehend, allen fühlbar gemacht hatte, erinnerten sich die Protestanten wieder, daß sie nur durch Eintracht stark werden könnten.

Am 13. August einigte man sich endlich auf die Einsetzung eines Ausschusses zu je sieben Mitgliedern aus beiden Parteien, d. h. zwei Fürsten, zwei Juristen und drei Theologen. Es lohnt nicht der Mühe, auf die weitläufigen Unterhandlungen, die bis zum 22. August geführt und dann von einem kleineren Ausschuß mit sechs Mitgliedern bis zum 28. fortgesetzt wurden, noch des Näheren einzugehen. Auch private Auseinandersetzungen, persönliche Annäherungsversuche liefen neben den offiziellen Besprechungen her. Es trat immer mehr hervor, daß es den Gegnern weit weniger auf die Lehre ankam, in der sie zu Kompromissen bereit waren, als auf die Erhaltung des hierarchischen Systems. Melanchthon hatte schließlich so sehr alle Haltung verloren, daß der Legat daran denken konnte, ihm Geld anzubieten, und die Nürnberger glauben konnten, er sei thatsächlich bestochen worden; von jetzt ab glaubten auch die Römischen, in Melanchthon einen reuigen Apostaten für die Kirche zurückzugewinnen, sie machten auch jahrelang Versuche in dieser Richtung, die ihnen allerdings einen unschätzbaren Triumph in Aussicht zu stellen schienen. Am 24. August schrieben die Ulmer nach Hause, man fürchte, Melanchthon werde noch den sächsischen Kur-

Fürsten verführen und das Evangelium zum Spott machen, „der Luther wäre besser zur Handlung, denn alle die, so hier sind!“ Bitter klang die Klage des frommen Arztes Gereon Sailer, man wolle die christliche Freiheit opfern und alle Blutzeugen des Evangeliums wieder verleugnen, aber es sei besser „mit Christo gestorben und verdorben, als ohne ihn der ganzen Welt Huld erworben“. Der Landgraf schrieb zornig seinen Räten, sie sollten dem Philippus „in die Würfel greifen“, und beschwerte sich bei Luther über den unbegreiflichen Mann. Auch aus Nürnberg empfing Luther schwere Anklagen gegen Melanchthon, die er diesem auch keineswegs verbarg, ohne aber, wie die anderen, an ihm ernstlich irre zu werden: dafür kannte er seinen Melanchthon zu gut. Aber schließlich sah Luther doch, daß niemand im Stande war, die rettungslose Verfahrenheit der Lage zu meistern, als er selber, auf den aller Augen sich richteten, dessen Entscheidung man längst erwartete. Und er gab diese Entscheidung: mit einem gewaltigen Ruck zerriß er alle Maschen, die der emsige Melanchthon unter Sorgen und Thränen geknüpft hatte. Die Unterhandlungen müßten ungesäumt abgebrochen werden, denn wolle man zu einer Einheit mit den Römlingen kommen, so müsse zuvor der Papst sein Papsttum abthun: „Ich höre, ihr habt ein wunderlich Unternehmen begonnen, nämlich den Papst und den Luther unter einen Hut zu bringen. Aber der Papst wird nicht wollen, und der Luther bedankt sich dafür; sehet zu, daß ihr nicht die Mühe an ein schönes Spiel verschwendet!“ Und noch drohender schrieb er am 28. August an Spalatin: „Solltet ihr, was ihr, so Gott will, nicht thun werdet, Zugeständnisse machen, die dem Evangelium offenbar widerstreiten, und so den Adler in einen Sack stecken, nun, so wird Luther kommen, daran zweifle nicht, er wird kommen und diesen Adler herrlich befreien. So wahr Christus lebt, das wird geschehen!“

So bewahrheitete sich, was Luther einen Monat zuvor geschrieben hatte: „könnte ich doch dabei sein! wiewohl ich eigentlich bei euch bin!“ In der That, Luthers Geist und Wille ist in Augsburg gewesen, er hat schließlich den Protestantismus ge-

rettet, er hat es bewirkt, daß die protestierenden Fürsten nicht wankend wurden und Melanchthon allen Einfluß über sie verlor. Seine Briefe wirkten eingestandenermaßen „wie die Befreiung von einem bösen Zauber"; sobald sie eingetroffen waren, wurde dem Kaiser berichtet, daß die Ausschußverhandlungen zu Ende seien, ohne etwas ergeben zu haben, und Kurfürst Johann bat zugleich, der Kaiser möge ihn nunmehr ziehen lassen. Diesem kam die Bitte ebenso unbequem, wie drei Wochen zuvor der Abschied des Landgrafen. Er wollte ihn durchaus nicht entlassen, ohne einen Ausgleich erzielt zu haben, und so lehnte er das Urlaubsgesuch ab. Am 7. September ließ er endlich den evangelischen Ständen eröffnen, daß er die verlangte Berufung eines Konzils betreiben werde, daß sie hingegen bis dahin von ihren „irrigen Artikeln" abzustehen und die früheren kirchlichen Zustände wiederherzustellen hätten. Die Protestanten lehnten diese Zumutung entschieden ab und forderten, wie es Luther längst gewünscht hatte, die Aufrichtung eines „friedlichen Anstandes", also gegenseitiger Tolerierung bis zum Konzil.

Der Kaiser sah sich demnach einem Widerstande gegenüber, den er nicht zu brechen vermochte. Mußte er jetzt seine Drohung nicht wahr machen? hatte er sich denn nicht verpflichtet, im äußersten Falle von seiner kaiserlichen Gewalt rücksichtslos Gebrauch zu machen? Und was hatte er denn zu fürchten, da die Protestanten doch in sich gespalten waren?

Wir erinnern uns, daß der Kaiser allerdings nichts sehnlicher wünschte, als die unbedingte Niederschlagung und Ausrottung des Protestantismus. Seit dem Wormser Reichstag stand ihm dies Ziel unausgesetzt vor der Seele, an allen seinen politischen Erwägungen war es beteiligt. Und wie es sein Art war, dem, was er sich einmal ernstlich vorgesetzt, auch mit einer unbeirrbaren Zähigkeit selbst unter den widerstrebendsten Verhältnissen wartend und rechnend nachzugehen, so galt ihm in der Stille der Krieg gegen die Ketzer auch fort und fort als ein unveräußerliches Stück jener großen Sendung, mit der er sich zum Heile der christlichen Gesellschaft kraft himmlischen Auftrages

genau fühlte. Daß er dieser göttlichen Sendung nur mit Demut, Klugheit und Geduld werde gerecht werden können, diese gewisse Empfindung war nicht nur die natürliche Mitgift der schwerfälligen, mißtrauischen und raschen Impulsen nicht zugänglichen Langsamkeit seines Gemütes, sondern auch ein Ausfluß seiner christlichen Überzeugung und seiner religiösen Erziehung. Bei aller Großzügigkeit seiner Entwürfe besaß er doch die Kraft der Entsagung in hohem Grade. Er hatte jetzt zehn Jahre den Kampf gegen die Ketzer aufschieben müssen: daß die rechte Stunde dafür schon kommen werde, stand ihm außer Zweifel. Aber sie war auch jetzt noch nicht da! Seine europäischen Gegner warteten ja nur darauf, ihm wieder zu entreißen, was er ihnen mühsam abgewonnen hatte. Ein neuer Vorstoß der Türkenmacht stand bevor. In Deutschland gab es wohl eine katholische Mehrheit, aber keine, die ihre politischen Interessen den religiösen unbedingt untergeordnet hätte; selbst diejenigen Fürsten, die für einen Krieg gegen die Protestanten zu haben gewesen wären, die Herzöge von Sachsen und Baiern, der Kurfürst von Brandenburg, hätten niemals daran gedacht, einen solchen Krieg etwa für Rom oder für den Kaiser zu führen, vielmehr waren sie die eifersüchtigsten Gegner der habsburgischen Machtentfaltung. Die Kurfürsten dagegen waren überwiegend für die Erhaltung des Friedens, nicht einmal für ein Defensivbündnis waren sie zu haben, geschweige für einen Angriffskrieg; und ihnen mußte der Kaiser so viel als möglich entgegenkommen, um sie für die Wahl seines Bruders zum römischen König zu gewinnen. Schließlich aber, wer konnte mit Sicherheit voraussehen, wie sich im Falle eines Religionskrieges das Volk verhalten werde? dessen Haltung war noch immer unberechenbar, und auf spanische, italienische und niederländische Söldnerhaufen durfte er sich aus den verschiedensten Gründen nicht so unbedingt verlassen. Wie hätte sich also der Kaiser jetzt zu einem so gewagten Kriege entschließen sollen, der alle ihm feindlichen Mächte auf einmal entfesseln konnte? „Begnüge sich Ew. Majestät damit", schrieb ihm sein ehemaliger Beichtvater Loaysa aus Rom, „daß die Ketzer Euch

dienen und Treue erweisen, wenn sie auch gegen Gott schlimmer sind als Teufel. Ihr schließt die Augen, da Ihr nicht die Macht habt, sie zu züchtigen". Und wie verhielt sich endlich der Papst? Er reichte dem Kaiser nicht einmal die Hand, um der Kirche zu helfen! Denn immer dringlicher war in Deutschland, auch von den katholischen Ständen, die Forderung erhoben worden, daß ein Konzil berufen werde, um die unerträglichen Mißstände der Kirche endlich zu heilen. Ein solches Konzil, dem sich die Protestanten wenigstens formell unterworfen hätten, hätte für diese keine geringe Gefahr bedeutet. Aber der Papst war für diesen Gedanken garnicht zu haben: mußte er doch fürchten, von einem solchen Konzil in seiner Machtvollkommenheit äußerst beschränkt, um seine besten Einnahmen gebracht oder gar abgesetzt zu werden. Und für ein Papsttum, das seine Pflichten gegen die Kirche und ihre einmütigen Forderungen nicht nur völlig vernachlässigte, sondern auch politisch eine höchst unzuverlässige Stütze für das Kaisertum war, hätte Karl auch nur einen einzigen Schwertstreich thun sollen? Er sah sich demnach in einer seltsamen Lage. Das kleine Häuflein deutscher Ketzer bedeutete doch wahrlich wenig genug, und doch schien es, als sollte seine ganze Macht, vor der Deutschland noch im Frühjahr gezittert hatte, sich an diesem Häuflein als Ohnmacht erweisen. Es blieb nichts anderes übrig, als diese Ohnmacht mit der Maske einer besonderen kaiserlichen Milde zu verdecken und dieser Milde, um sie nicht als Schwäche erscheinen zu lassen, eine entsprechende Beimischung von Strenge hinzuzufügen. So kam nach langen, zum Teil erregten Verhandlungen hin und her der Abschied zustande, den der Kaiser am 22. September den evangelischen Ständen eröffnen ließ, und der wiederum nichts anderes, als eine Hinausschiebung der Entscheidung bedeutete. Er erklärte, daß das protestantische Bekenntnis „durch die heiligen Evangelien und Schriften mit gutem Grunde widerlegt und abgelehnt" sei, und daß demzufolge die Protestanten bis zum Konzil in denjenigen Artikeln, betreffs deren eine Einigkeit noch nicht erreicht sei, nachzugeben hätten. Doch solle ihnen dieserhalb ein

Bedenkzeit bis zum 15. April des nächsten Jahres gewährt werden; bis dahin werde auch der Kaiser zu Rate gehen, was ihm weiter zu thun gebühre. Inzwischen sollten sie niemand zu ihrer „Sekte“ nötigen, nichts neues in Glaubenssachen drucken, predigen oder feilhalten lassen, den altkirchlichen Gottesdienst in ihren Ländern nicht bedrängen, auch nicht Neuerungen darin anfangen, vielmehr gegen die Sakramentierer und Wiedertäufer mit Kaiser und Reich zusammengehen. Dafür verpflichte sich der Kaiser, binnen sechs Monaten ein gemein christlich Konzil auszuschreiben, welches längstens innerhalb Jahresfrist nach Ergehen jenes Ausschreibens an gelegener Malstatt zusammentreten werde.

Hätten die Protestanten diesen Abschied angenommen, so hätten sie sich selbst aufgegeben, sie hätten den Rechtsboden verloren, auf dem sie bisher gestanden hatten: den Speierer Abschied; sie hätten sich thatsächlich als Sekte bekannt, was sie nie gewesen waren, und hätten damit die ganze Reformationsbewegung als ein Werk strafwürdiger Unbesonnenheit bloßgestellt. Deshalb legten sie auch jetzt wieder feierliche Verwahrung ein und überreichten zum Zeichen, daß sie sich nicht für widerlegt bekennen könnten, die von Melanchthon ausgearbeitete Apologie der Augsburgischen Konfession. Der Kaiser verweigerte die Annahme dieser Schrift gemäß seiner früheren Erklärung, weshalb sie Melanchthon im nächsten Frühjahr als seine Privatentgegnung auf die Confutatio drucken ließ, was indessen nicht hinderte, daß sie späterhin neben dem Augsburgischen Bekenntnis eine offizielle Geltung gewann.

Am 23. September nahm Kurfürst Johann Urlaub. „Oheim, Oheim“, sagte der Kaiser mit ernstem Vorwurf, „des hätte ich mich zu Euer Liebden nicht versehen!“ Der Kurfürst vermochte nicht zu antworten, doch die Thränen traten ihm in die Augen: der Bruch mit dem Kaiser that seinem reichstreuen Herzen weh; aber er fühlte wie sein lieber Doktor Luther: „hier stehe ich, ich kann nicht anders!“ „Es sind zwei Wege“, hatte er früher einmal gesagt, „Gott verleugnen oder die Welt; wer kann zweifeln,

was das Beste sei? Gott hat mich zu einem Kurfürsten des Reichs gemacht, was ich niemals wert geworden bin; er mache auch ferner aus mir, was ihm gefällt!" Luther hatte ein Recht, auf die schlichte Größe dieses lauteren Gemütes stolz zu sein; er nannte ihn einen Helden aus dem heiligen Geist, und in der Geschichte führt er den Ehrennamen des „Beständigen".

Nun hatte der Kaiser noch mit den Städten zu handeln. Die sechs, welche dem sächsischen Bekenntnis gefolgt waren, wurden dabei ausgeschlossen; den vier anderen, welche die Tetrapolitana eingereicht hatten, ließ er am 25. Oktober eine von Eck, Faber und Cochläus verfaßte Konfutation vorlesen, auf welche jene dann gleichfalls mit einer Apologie antworteten. Aber auch die bis dahin gehorsamen Städte mußten, soweit sie der neuen Lehre Raum gewährt hatten, jetzt Bedenken tragen, den kaiserlichen Abschied vom 22. September anzunehmen, hätten sie sich damit doch bereit erklärt, Leib und Gut gegen ihre eigenen Glaubensverwandten einzusetzen. So kam es denn, daß außer jenen zehn protestantischen Städten noch sechs andere den kaiserlichen Abschied ablehnten: Ulm, Frankfurt, Isny, Biberach, Schwäbisch-Hall und zu des Kaisers größter Bestürzung selbst Augsburg, in dessen Mauern man doch tagte, das aber den Zorn des Kaisers weniger fürchtete, als die Empörung der eigenen Unterthanen. Es waren die blühendsten und mächtigsten Städte des Reichs.

Nachdem vom Reichstag endlich noch eine „eilende Hilfe" wider die Türken in der Stärke von 48 000 Mann bewilligt, sowie über eine Reihe kirchlicher Beschwerden, wirtschaftlicher und rechtlicher Mißstände verhandelt worden war, trat an den Kaiser die Frage heran, wie er und die Majorität sich gegenüber dem Protest der evangelischen Stände nunmehr verhalten sollte. Die kirchliche Einigung, die der Kaiser vergeblich angestrebt hatte, mußte dem versprochenen Konzil vorbehalten bleiben, aber die gegenüber den Protestanten erlittene Niederlage konnte er jetzt nur noch verhüllen, wenn er so schroff als möglich auftrat. Der am 19. November erlassene endgiltige Reichstagsabschied überbot

denn auch an Schärfe den am 22. September angeschlagenen Ton um ein beträchtliches: das Wormser Edikt wurde von neuem eingeschärft, die bischöfliche Jurisdiktion und die eingezogenen Kirchengüter wurden wieder hergestellt, jede kirchliche Neuerung wiederum auf das strengste verboten, die Erhaltung der bisherigen Ordnungen und Bräuche unbedingt gefordert und das Reichskammergericht verpflichtet, gegen alle Ungehorsamen und Widersetzlichen ungesäumt den Prozeß zu eröffnen. Daß die katholischen Stände somit die höchste Rechtsinstanz gegen die protestantischen Übergriffe aufriefen, also Prozesse, Acht und Exekution als Kampfmittel empfahlen, bewies aufs neue, daß sie von katholischem Glaubenseifer weit entfernt waren: nicht die römische Lehre wollten sie zunächst verteidigen, sondern die Besitz- und Vermögensrechte der Kirche, die die protestantischen Säkularisationen ihnen zu entwinden drohten. Wenn sie außerdem versprachen, für die Erhaltung des alten Glaubens und die strenge Ausführung der Reichsbeschlüsse mit Land und Leuten, Hab und Gut zu haften, so waren das Drohungen, welche nicht mehr die Kraft hatten, die Protestanten mutlos zu machen. Diese hatten im Frühjahr noch geglaubt, der Augsburger Reichstag werde das Nationalkonzil werden, auf das sie so große Hoffnungen gesetzt hatten. Sie waren furchtbar enttäuscht worden; der Kaiser hatte sich nicht als ihr Schiedsrichter, sondern als ihr grundsätzlicher Feind erwiesen, die katholische Kirche wie das Reich hatte sie als Ketzer von sich gestoßen. Das war eine höchst folgenreiche Wendung. Was Zwingli und dem hessischen Landgrafen nicht hatte gelingen wollen, das war jetzt wider Willen dem Kaiser gelungen: die Eintracht der hadernden Protestanten. Angesichts der gemeinsamen Not besannen sie sich auf ihre gemeinsamen Pflichten und reichten sich die Hand zur Versöhnung: zum Schutze des Evangeliums.

Wir wissen, was einem solchen Einvernehmen bisher entgegengestanden hatte: der theologische Gesichtspunkt, daß jede bewaffnete Hilfe dem Wesen des Evangeliums, und daß die Auflehnung wider den Kaiser dem Willen Gottes widerstrebe,

daß demzufolge die Gemeinschaft mit den Schweizern nicht allein wegen ihrer dogmatischen Ketzereien, sondern auch wegen ihrer politischen Gefährlichkeit zu meiden sei. Nun war aber Melanchthons Religionspolitik als völlig gescheitert zu betrachten: trotz ihrer beharrlichen Verdammung der Zwinglianer waren die Lutherischen von der römischen Kirche nicht als berechtigte Glieder anerkannt, sondern als „Sekte" verworfen worden. Andererseits hatten sie es auf dem Reichstage durchaus nicht mit ausgesprochenen Zwinglianern zu thun gehabt, sondern mit den oberdeutschen Städten, die, wie ihr Bekenntnis auswies, auch in der Abendmahlsfrage eine Mittelstellung einnahmen und sehr deutlich merken ließen, wieviel ihnen an der Eintracht mit den Lutheranern gelegen war. Fanden sie doch den Abendmahlsartikel des sächsischen Bekenntnisses so „bescheidenlich" gestellt, daß sie meinten, wenn man ihn in dieser Fassung ihnen das Jahr zuvor vorgelegt hätte, so hätten sie sich von den Lutheranern nicht einmal zu trennen brauchen. An diesem Punkte nun setzte mit wahrhaft leidenschaftlichem Eifer die Thätigkeit eines Mannes ein, der uns schon wiederholt in der Rolle eines vielgewandten Vermittlers begegnet ist, und dem, wie wir wissen, das Hauptverdienst bei der Abfassung der Tetrapolitana gebührte: Martin Butzers.

Dieser hochbegabte, ebenso biegsame wie beharrliche und diplomatisch veranlagte weltmännische Theologe war für die Aufgabe, um die der hessische Landgraf bisher sich fruchtlos bemüht hatte, durchaus der geschaffene Mann. Verschlagen, beweglich, von außerordentlichem dialektischem Geschick und großer Anpassungsfähigkeit, dazu von brennendem Ehrgeiz und ungemeinem Thätigkeitsdrang erfüllt, pflegte er die Dinge freilich in einer Weise anzufassen, die eine sichere Schätzung seines Charakters nicht eben leicht machte und ihn bei Freund und Feind gelegentlich in sehr zweideutigem Lichte erscheinen ließ, sodaß man ihn gern einen Fuchs schalt. Aber eben in den Eigenschaften, die solche Vorwürfe herausforderten, lag zugleich das bedeutende Verdienst seiner Wirksamkeit begründet; und mag er neben Luthers

Gedankentiefe, Einfalt und Hoheit sich auch beinahe flach ausnehmen, des Adels und der Seelengröße entbehrend, so besaß er doch in seiner Art auch wirkliches Pathos und jedenfalls Vorzüge, die ihn Jenem unvergleichbar machen und der protestantischen Sache sehr förderlich werden sollten. Er hatte jene wertvolle Begabung des praktischen Politikers und Opportunisten, die Luther so völlig versagt war, und die doch im Weltlauf nicht minder entbehrt werden kann, als die Macht der schöpferischen Idee. Als Oberdeutscher und als Großstädter sah Butzer die Kirche und ihre Aufgaben nicht von isolierten theologischen Gesichtspunkten an, sondern in ihrer engen Verflechtung mit allen politischen Fragen; er war in diesem Punkte Zwingli nahe verwandt, aber er besaß weder dessen geniale Produktivität, noch seine außerordentliche Phantasiebegabung, noch eine irgend ähnliche Lauterkeit, Wucht und Größe des sittlichen Charakters. Mit der ihm eigenen Zähigkeit hatte Butzer trotz der schnöden Behandlung, die er in Augsburg von Melanchthon erfuhr, unablässig und stoßweise auf die Lutheraner Sturm gelaufen, indem er schriftliche Vorschläge einreichte, Unterredungen erzwang und schließlich selbst Melanchthons Abneigung zu besiegen wußte, der aber dennoch kein Vertrauen zu ihm fassen mochte. Am 25. August hatte er sich in einem Brief mit beigefügten Thesen an Luther selbst gewandt und, als dieser ihm keine Antwort gab, sich ohne weiteres entschlossen, ihn persönlich auf der Koburg aufzusuchen. Am 25. und 26. September bot er daselbst seine ganze Beredsamkeit auf, um Luthers tiefes Mißtrauen zu überwinden und ihn zu einem Vergleichsartikel in der Abendmahlsfrage zu bewegen. Luther hörte ihn willig und freundlich an, aber er wich seinerseits keinen Schritt aus der Stellung, die er in Marburg behauptet hatte, wiewohl es ihm weh that und er gern „dreimal sein Leben hingegeben hätte, um diesen Zwiespalt beizulegen“. Butzer faßte das Ergebnis dieser Unterredungen in den höchst charakteristischen Worten zusammen: „Ich habe den Mann befunden, daß er Gott wahrhaft fürchtet und die Ehre Gottes von Herzen sucht. Er ist aber doch so geartet, daß er

durch Ermahnen nur beweglicher wird. Also hat ihn uns Gott geschenkt, also müssen wir sein gebrauchen. Es wird der Kirche kein Friede zustehen mögen, es sei denn, daß wir in diesem Manne viele Dinge dulden. Je mehr wir wollen, daß er rein schreibe, desto minder dürfen wir ihn warnen und mahnen und ihm seine Übertreibungen zur Last legen. So er Freund ist, werden stillschweigend seine Ausschreitungen gebessert, wenn wir eben dieselbigen Dinge etwas bescheidener vertragen". Er erkannte, daß alles darauf ankam, die Abendmahls-Kontroverse auf das harmlose Niveau eines bloßen Wortstreits hinabzudrücken, eine Einigkeit also, die thatsächlich nicht vorhanden war, durch geschickte Formulierung dem Scheine nach herzustellen, diese Formulierung aber jedenfalls so zu fassen, daß man dafür halten könnte, Luther habe seinerseits nichts nachgelassen. Luther gewann aus Butzers sanguinischer Darstellungsweise die Hoffnung, daß die Oberländer sich der Auffassung der Wittenberger wirklich anzunähern begönnen, und sprach sich einige Wochen später über dies ihm hocherfreuliche Friedenswerk trotz der Warnungen des Straßburgers Gerbel recht erwartungsvoll aus: „Es steht zu hoffen, daß die Sakramentierer, wenigstens die Straßburger, mit uns Frieden machen, denn Butzer wurde abgesandt, um mit mir darüber in Koburg vertraulich zu handeln, und wenn das, was er sagt, nicht trügt (ich habe ihn zur Offenheit ermahnt), so ist die Hoffnung nicht gering!" Butzer erstattete sogleich in Augsburg von diesen Unterredungen Bericht, meldete auch dem Landgrafen davon, und begab sich nunmehr auf eine Agitationsreise durch die oberdeutschen Städte, um für die Sache der Glaubenseinigung zu werben. Er suchte sie herbeizuführen auf Grund einer am 9. November aufgezeichneten „Concordie", die eine wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl annahm, aber zu einer Speise der Seele, womit Luthers Lehre gebilligt und doch die oberdeutsche Auffassung gleichzeitig vorbehalten war. Auch Zwingli war anfänglich Butzers Unternehmen nicht abgeneigt, wurde aber stutzig, als er durch einen Zufall dahinter kam, daß der Straßburger Rat erklärt hatte,

er sei nicht gewillt, sich um des einen Artikels willen von dem sächsischen Kurfürsten zu trennen. Butzers Betriebsamkeit hatte also lediglich den Zweck, die oberländischen Städte an Sachsen anzuschließen und von der Schweiz zu trennen? Von diesem Augenblick an stand es für Zwingli fest, daß er jene Städte unbedingt zu sich herüberziehen müsse.

Schon während des Reichstages hatte sich im September, je mehr Melanchthons Einfluß nachließ, eine Verständigung Straßburgs und Ulms mit den Anhängern des sächsischen Bekenntnisses angebahnt, und im Oktober war Graf Albrecht von Mansfeld, nicht im Auftrage Sachsens, aber, wie es scheint, nicht ohne dessen Einverständnis, mit jenen in Unterhandlungen getreten, die ein großes nord- und mitteldeutsches Bündnis mit den Oberländern und selbst mit den Schweizern ins Auge faßten. Man knüpfte also die Fäden jetzt aufs neue an, die man ein Jahr zuvor in Schwabach und Schmalkalden hatte fallen lassen, denn man hatte die bisherige, von Melanchthon geleitete Politik, nunmehr als falsch erkannt. Von Kaiser und Reich war die Reformation verworfen worden. Wenn nun die schroffe Ablehnung einer Union mit den Zwinglianern den Landgrafen völlig in das schweizerische Lager hineintrieb, wenn auch die oberdeutschen Städte dann seinem Beispiel folgten und in das hessisch-schweizerische Burgrecht eintraten, wo blieb dann für Sachsen noch ein einigermaßen verläßlicher Rückhalt übrig? Denn auch die älteren Schutzbündnisse von Gotha und Torgau waren ja überholt und gegenstandslos geworden, weil sie eine Defensive gegen den Kaiser noch gar nicht vorgesehen hatten. Die Sachsen durften also, wenn sie auf die Behauptung des Luthertums nicht geradezu Verzicht leisten wollten, es unmöglich geschehen lassen, daß das hessisch-schweizerische Bündnis sich noch weiter ausdehnte und der Zwinglischen Richtung somit in Deutschland einen immer größeren Boden eroberte. Es mußte also ein Ausgleich gefunden werden, um eine Vereinigung sämtlicher Protestanten zu gegenseitiger Schutzverpflichtung gegenüber dem Kaiser herbeizuführen; er konnte nicht anders gefunden

werden, als auf der Bahn dogmatischer Kompromisse, die allerdings Luther und Melanchthon ebenso wenig wie Zwingli hätten betreten mögen, die aber der unionistisch interessierte Martin Butzer mit dem größten Eifer voranschritt. Während Straßburg die einschlägigen Unterhandlungen im Oberlande führte, sollte Sachsen mit Dänemark, Preußen und den norddeutschen Städten entsprechende Fühlung suchen. Überall begann man an heimliche Rüstungen zu denken, um den Werbungen des Kaisers zuvorzukommen oder ihnen mindestens gewachsen zu sein.

Hier wurde es nun entscheidend, daß unter dem Drucke der kaiserlichen Androhungen sich in der sächsischen Anschauung von der Pflicht des leidenden Gehorsams ein allmählicher Umschwung vollzog. Schon am 20. September hatte Luther in einem zornsprühenden Briefe an Jonas gerufen: „Wird ein Krieg draus, so mag er werden! Wir haben genug gebeten und gethan. Der Herr hat sie bereitet zum Schlachtopfer, daß er ihnen vergelte nach ihren Werken!“ Das war mehr als eine vorübergehende Aufwallung, denn die Argumente der Juristen, daß der Widerstand gegen den Kaiser allerdings erlaubt sei, denen ja früher schon Bugenhagen zugestimmt hatte, schoben sich gleichzeitig wieder mehr und mehr in den Vordergrund. Durch das Verhalten des Kaisers wurde nämlich die Erörterung der privatrechtlichen Frage angeregt, ob man sich einem Richter zu unterwerfen habe, der außerhalb seiner Kompetenz prozediere und auf eine gesetzmäßige Appellation keine Rücksicht nehme; denn zum Urteil in Glaubenssachen sei der Kaiser gar nicht befugt, da er in diesen Dingen „nur eine Privatperson“ sei. Andrerseits haben die protestantischen Stände an ein Konzil appelliert, demnach dürfe der Kaiser von sich selbst aus gegen sie gerichtlich garnicht vorgehen, sondern lediglich als der Vollstrecker des vom Konzil etwa zu erwartenden Urteils. Im Zusammenhange damit erhoben sich nun auch staatsrechtliche Bedenken, die aus der Entwickelung der deutschen Verfassungszustände sich mit Notwendigkeit ergaben.

Es ist in der Einleitung zu diesem Werke gezeigt worden,

daß der mittelalterliche Begriff von der objektiven Existenz des Amtes und der Amtsausstattung, in welche ein Individuum hineingestellt wird, zu einer doppelten Unterscheidung geführt hatte. Man unterschied nämlich zunächst in dem Beamteten eine private und eine öffentliche Persönlichkeit, bei einem Herrscher also rein persönliche Privathandlungen und bindend fortwirkende Regierungshandlungen. Wie man ferner sagte: der Papst ist nicht die Kirche, sondern kraft seiner Würde vertritt er die Kirche, so sagte man auch: der Kaiser ist nicht das Reich, sondern kraft seiner Herrscherfunktion handelt er für das Reich. Wie als die volle Repräsentation der Kirche das Konzil galt, so als volle Repräsentation des Reiches der Reichstag. Neben dem Herrscher stand also ein besonderes, der Staat, und diese Auffassung führte schließlich auf eine nicht mehr monarchische, sondern ständische Organisierung des Reichsregiments hin, die freilich nicht voll zur Durchführung kam, denn anfänglich hatte nur der hohe geistliche und weltliche Adel, das Territorialfürstentum, im Reichstag Sitz und Stimme, während die Reichs- und Freistädte erst am Ende des 15. Jahrhunderts mit diesem Anspruche durchdrangen, die fürstlichen Landstädte aber, der niedere Adel und die Bauernschaft nur innerhalb der Territorien einen schwankenden Anteil an der Verfassung erhielten, im Reichstag jedoch ohne Vertretung blieben. Mit dieser Einschränkung durfte man jetzt sagen: das Reich ist nicht eine Monarchie, sondern eine ständisch gegliederte Aristokratie, ein repräsentativer Verfassungsstaat. Je mehr nun die beiden habsburgischen Brüder auf eine absolute Monarchie losstrebten, in der Ferdinand als römischer König an Kaisers Statt Herrscher sein sollte, um so schärfer wurde in Deutschland der monarchischen die aristokratische Reichsidee entgegengestellt. So erklärten denn jetzt die sächsischen Juristen: der Kaiser sei nicht, wie die Fürsten, eine geborene, sondern eine erwählte Obrigkeit, gebunden und verantwortlich durch den den Fürsten geleisteten Eid. Das Gebot des unbedingten Gehorsams gegenüber der Obrigkeit leide also auf den Kaiser keine Anwendung, vielmehr stehe dieser nicht anders über den Fürsten,

als etwa der römische Konsul über den Senatoren, der venezianische Doge über den Nobili, der Bischof über dem Kapitel.

Luther, der seit dem 11. Oktober wieder in Wittenberg war und mit den Juristen über diese Dinge lange Auseinandersetzungen hatte, ließ sich, ebenso wie Melanchthon und der Kurfürst, von ihren Argumenten schließlich überzeugen und fand jetzt, daß man die Schriftlehre von der Obrigkeit durchaus festhalten konnte und dennoch den Widerstand gegen den Kaiser nicht zu verdammen brauchte. Es war ihm freilich nicht ganz wohl bei diesem Zugeständnis, das er wie ein Abweichen von seiner bisherigen Bahn empfand; aber er bekannte unumwunden, daß er „in Weltsachen zu kindisch" sei, daß diese Fragen den Juristen anheimzustellen seien und vor das Forum der Theologen nicht gehörten. Es kam aber weiter hinzu, daß in diese rein politischen Erwägungen jene religiösen Gesichtspunkte eingriffen, die im Begriffe waren, sich jetzt den Rechtsboden, welcher ihnen noch fehlte, erst zu erkämpfen: da weltliche und geistliche Gewalt nichts mit einander gemein haben, so kann dem Kaiser wie dem Reichstag auch nur in weltlichen Dingen eine unbedingte Autorität zuerkannt werden, während über die religiösen Fragen, die allein das Gewissen angehen, keine politische Körperschaft Entscheidungen treffen darf. Man fand sich eben, wie immer wieder betont werden muß, in einem Übergangszustand, für den die bestehenden Rechtsgrundlagen schlechterdings nicht mehr ausreichten: die Rechtssphäre des Einzelstaates, dessen schöpferische Kraft die neue Lehre von der Gewissensfreiheit geworden war, mußte unter allen Umständen ihre Abgrenzung suchen gegen die des Kaisertums, welches das Reichsrecht nach der Maßgabe des römisch-katholischen Systems handhabte und Zwecken dienstbar machte, die mit den Wünschen der Nation oder doch wichtiger Teile der Nation völlig unvereinbar waren. In zwei zu Anfang des nächsten Jahres erscheinenden Flugschriften Luthers kam diese denkwürdige Wendung zum Ausdruck, in der „Glosse auf das vermeinte kaiserliche Edikt" und der „Warnung an seine lieben Deutschen". Die streitbare Kühnheit, mit der er hier das Recht

der bewaffneten Notwehr gegen die papistischen „Bluthunde" verfocht, brachte ihn aufs neue in einen erbitterten Schriftenwechsel mit dem darüber auf das höchste ergrimmten Georg von Sachsen. Dieser machte ihm sein Schelten und Lästern zum Vorwurf, das zu seiner vorgeblichen Frömmigkeit sich übel schicke. Luther schrieb ihm das merkwürdige Wort zurück: „Ich kann nicht beten, ohne zugleich zu verfluchen! ..... Dennoch behalt ich ein gut, freundlich, friedlich und christlich Herz wider jedermann; das wissen auch meine größten Feinde".

Schon am 31. Oktober hatte Kurfürst Johann einen Tag nach Schmalkalden ausgeschrieben, um dort beraten zu lassen, wie man sich gegen die feindlichen Anschläge der römischen Partei schützen könne. Er hatte auch die oberdeutschen Städte, Straßburg voran, dazu geladen, aber infolge wiederauftauchender Bedenklichkeiten nach vierzehn Tagen die Einladung widerrufen. Inzwischen war Ferdinand mit den habsburgischen Reichslanden in aller Form belehnt und die Zustimmung der Fürsten zu seiner Königswahl mit den bekannten Bestechungsmitteln gewonnen worden. Nur die Stimme des sächsischen Kurfürsten stand noch aus, von der es selbstverständlich war, daß sie eine solche Erhebung des eifrigsten katholischen Gegners nicht unterstützen konnte. Ebenso selbstverständlich war es, daß die katholischen Baiernherzöge, Ferdinands erbittertste Rivalen, die durch diese Wahl bekräftigte Interessengemeinschaft des habsburgischen Brüderpaares anfechten und deshalb alles anstrengen mußten, um dem sächsischen Protest den gebührenden Nachdruck zu geben. Der Kaiser dachte nun freilich daran, den Sachsen als offenkundigen Ketzer von der Wahlbeteiligung auszuschließen, aber bei den Kurfürsten trat abermals hervor, daß ihnen das katholische Interesse weit weniger galt, als die Unabhängigkeit und das Standesbewußtsein ihres Kollegiums; deshalb veranlaßten sie den Kaiser, die Exkommunikation gegen den Sachsen einstweilen für aufgehoben zu betrachten und ihn demgemäß zur Wahl einzuladen. Karl ließ sich für alle Fälle zwei päpstliche Bullen bereit halten, von denen die eine dem sächsischen Kurfürsten das Wahlrecht ab-

erkannte, während die andere im Sinne der Kurfürsten gefaßt war. Am 28. November empfing Kurfürst Johann die Ladung zur Königswahl nach Köln auf den 29. Dezember. Er wußte, daß er mit seinem Widerspruch gegen Ferdinand unter seinen kurfürstlichen Genossen alleinstehen würde, und fühlte stärker denn je das Bedürfnis, sich einen kräftigen politischen Rückhalt zu schaffen: so erneuerte er schon am nächsten Tage die Einberufung eines protestantischen Ständetages, der in dem hessischen Schmalkalden vom 22. bis 31. Dezember stattfand und nicht nur von den protestantischen Fürsten, sondern auch von den oberländischen Städten, sowie von Magdeburg und Bremen beschickt wurde. Man beschloß, über den Augsburger Abschied und das darin befohlene Vorgehen des Reichskammergerichts wider die Protestanten Beschwerde zu erheben, gegen die Sekten der Wiedertäufer im Sinne des Kaisers einzuschreiten, vor allem aber einen Defensivbund zum Schutze des bedrohten Evangeliums aufzurichten und auf die Erweiterung des Bundes durch eine Reihe anderer Fürsten und Städte Bedacht zu nehmen. Die Urkunde dieses Bundes wurde abgefaßt auf Grund des am 18. November d. J. abgeschlossenen Bündnisses zwischen Hessen, Straßburg, Zürich und Basel. Wie dieses lautete sie auf sechs Jahre und verpflichtete im Falle eines Angriffs „um des Gotteswort willen" zu gemeinsamer Gegenwehr auch wider den Kaiser. Unterzeichnet wurde sie von Sachsen, Hessen, Lüneburg, Anhalt, Mansfeld, Magdeburg und Bremen. Markgraf Georg und Nürnberg wagten den Beitritt nicht; die oberdeutschen Städte nahmen Anstoß daran, daß ihnen als Bedingung für diesen Beitritt auferlegt wurde, die Ungleichheiten in den kirchlichen Gebräuchen zu beseitigen und zu diesem Zwecke binnen zwei Monaten zu Besprechungen nach Nürnberg zu kommen. Straßburg erhielt endlich den Auftrag, auch Bern, Basel und Zürich für den Bund zu gewinnen, mit der Bedingung, daß sie an Stelle des von Zwingli in Augsburg überreichten Bekenntnisses die Tetrapolitana annehmen sollten, welche ja durch die Bemühungen Butzers auch in Wittenberg nunmehr für zulässig erklärt worden war. Ob die in diesen

denkwürdigen Weihnachtstagen geplante großartige Protestanten-Allianz die erhoffte Ausdehnung gewinnen würde, das hing jetzt aber wesentlich von der Haltung Zwinglis ab: und wir konnten schon bemerken, daß dieser dem sächsischen Plane keineswegs günstig war.

Allerdings war es ein ähnlicher Plan, wie er ihn das Jahr zuvor mit dem Landgrafen enthusiastisch erörtert hatte, nur nicht von so verwegener Konzeption, denn die Bundesgenossenschaft von Frankreich und Venedig fehlte darin, und noch mehr: es fehlte der revolutionäre, aggressive Geist, denn es handelte sich lediglich um die Abwehr unrechtmäßiger Verfolgungen. Aber für die einheitliche Zusammenfassung aller protestantischen Mächte bedeutete dieser Plan doch einen höchst verheißungsvollen Anfang! Mußte ihn Zwingli also nicht mit allen Kräften unterstützen, da er doch schon mit Hessen und Straßburg ein Burgrecht vereinbart hatte? Freilich war es Zwingli im Laufe dieses Sommers klar geworden, daß der Kaiser nicht entfernt so furchtbar war, wie er noch im Frühjahr gewähnt hatte, daß weder er noch seine Umgebung den Krieg ernstlich wollten, daß er die Protestanten vielmehr nur durch Drohungen einzuschüchtern suchte. Aber eben darum wurde seine Losung jetzt mehr, denn je, die Standhaftigkeit: „sobald wir standhaft auf der Wahrheit bestehen, werden sie alsbald zurückweichen". Und von dieser Standhaftigkeit fand er in dem sächsischen Anerbieten wenig, war doch der ganze Plan auf eine Verhüllung offenkundiger Gegensätze, auf den ihm verhaßten „Bucerismus" gebaut. Zwingli hatte früher, da die Sachsen die Kluft, welche sie von den Schweizern trennte, geflissentlich erweiterten, alles gethan, um das Bewußtsein zu erhalten, daß beide Parteien auf gemeinsamem Boden zu kämpfen hätten. Jetzt stieß er dieselbe Bruderhand zurück, die er in Marburg unter Thränen gesucht hatte. So seltsam dieser Widerspruch scheint, er ging doch hervor aus einem durchaus konsequenten Denken und Handeln.

Wir wissen, mit welchem Siegesbewußtsein er nach Marburg gekommen und trotz der mißglückten Einigung von dort

geschieden war. Daß seine Auffassung des Abendmahls durchbringen müsse, war ihm völlig gewiß. Mit der gleichen Siegesgewißheit hatte er im Juli n. J. sein Glaubensbekenntnis vor dem Kaiser abgelegt, das in seiner nichts verschleiernden, unerschrockenen Ehrlichkeit und geradeaus gehenden Mannhaftigkeit von Melanchthons diplomatischer „Leisetreterei“ kräftig abstach, diesen selbst aber so bestürzt machte, daß er Zwingli für verrückt erklärte. Wie Zwingli hier seine Todfeindschaft gegen das römische System mit unerbittlicher Schärfe zum Ausdruck brachte, so enthüllte er auch schonungslos, was seine Lehre von den Wittenbergern trennte, und sprach sogar, da er durch Sturm und Butzer über Melanchthons servile Versöhnungspolitik eingehend unterrichtet war, mit schneidend stolzem Hohne von „gewissen Leuten, die sich nach Egyptens Fleischtöpfen zurücksehnen“. Als dann Eck eine von heuchlerischer Entrüstung und bodenlosen Schmähungen strotzende Gegenschrift veröffentlicht hatte, in der er Zwingli wie einen abtrünnigen Schüler des Wittenberger Ketzers behandelte, diente er diesem Ende August mit einer glänzenden Zurückweisung, deren wichtigstes Stück wiederum eine ausführliche Darlegung der schweizerischen Sakramentslehre mit scharfer Betonung ihrer Eigenart gegenüber der lutherischen war; doch scheint diese Schrift in Augsburg unterdrückt worden zu sein. Kurz zuvor aber war Zwinglis Schrift „über die Vorsehung Gottes“ erschienen, hervorgegangen aus einer in Marburg gehaltenen Predigt. Hier vereinigten sich mit den stärksten Ausfällen gegen die Lutheraner bewundernde Lobpreisungen der Weisheit des hessischen Landgrafen, den Zwingli damit vor den Augen der Welt zu Butzers größtem Verdruß ausdrücklich für seine Lehre in Anspruch nahm. Als er endlich im März 1531 die im vorigen Jahre ergebnislos abgebrochenen Unterhandlungen mit Frankreich wiederaufnahm und dabei gewahr wurde, welche abenteuerlichen Vorstellungen der König von dem Treiben der deutschen Evangelischen habe, da richtete er an diesen seine „Auslegung des christlichen Glaubens“, ein Bekenntnis, in dem seine Lehre nicht nur ihren gereiftesten harmonischen Ausdruck, sondern

auch ihre deutliche Abgrenzung gegen den römischen Katholizismus, das Luthertum und die Täuferreligion gefunden hat. Immer entschiedener erhob sich so in Zwingli die Energie seines spezifisch reformatorischen Bewußtseins, triumphierend, erobernd; und ihren künftigen Sieg fand sie gewährleistet nicht etwa in Melanchthonscher Verdunkelung oder Verschleierung, sondern gerade in der schärfsten Ausprägung und mannhaftesten Verkündigung ihrer einleuchtenden Eigenart. Deshalb war nunmehr für Zwingli ein Zusammengehen mit den Sachsen, wie er es früher gesucht hatte, einfach ausgeschlossen. Die Sachsen griffen freilich denselben Gedanken auf, für den er selber gewirkt hatte, aber was verlangten sie dafür? die Herstellung gleicher Gebräuche in der ganzen evangelischen Kirche auf Grund der Butzerschen Konkordie. Sie wollten also die Oberdeutschen sich angliedern, und zu welchem Ende? Nicht um Deutschland die Freiheit zu geben und durch die schöpferischen Kräfte des Protestantismus von Grund aus umzugestalten, sondern — denn anders konnte sich die Gefahr der Lage dem Geiste Zwinglis seit den Erfahrungen von Augsburg nicht mehr darstellen — um Deutschland aufs neue an Papsttum und Kaisertum, an den Romanismus und seine längst überlebten Zwangsanstalten rettungslos auszuliefern. Die sanguinischen Hoffnungen, mit denen er im Sommer 1529 von einer siegreichen Ausbreitung seiner Lehre selbst im Norden und Westen Europas gesprochen hatte, waren allerdings beträchtlich herabgestimmt worden: Ostfriesland war inzwischen lutherisch geworden, und überall war das Luthertum im Vordringen; ja in Konstanz, in Basel, in Schaffhausen und anderwärts, selbst in Zürich machte es die Geister unruhig, sogar Oekolampad war ins Schwanken gekommen durch die Butzersche Friedenspropaganda. Und diesen Bucerismus verabscheute Zwingli, er schalt ihn eine „jämmerlich erfochtene Einigung" und fügte drohend hinzu: „Gott ist alt, aber nicht krank, hat uns noch Kraft und Hans genug!" Er glühte für den Gedanken, zu retten, was noch zu retten war, vor allem seine nächsten Glaubensverwandten: die oberdeutschen Städte und Hessen. Waren diese gesichert, so

stand dem Luthertum ein Bollwerk entgegen, von dem aus auch der Norden vielleicht sich der reinen Lehre allmählich würde unterwerfen lassen. So begann denn sein Ringen mit dem Luthertum um das Gebiet, das zwischen ihnen lag: die Städte Oberdeutschlands. Er dachte, von der Wahrheit, an die er das Heil der Zukunft gebunden glaubte, keinen Fuß breit zu weichen, und er war bereit, für diese Wahrheit zu sterben.

Nachdem Straßburg den Schweizerstädten die einleitenden Mitteilungen über das Bündnis mit den Protestanten im Reich hatte zugehen lassen, war auf den 11. November 1530 ein Bürgertag nach Basel einberufen worden, um die Vorlage zu besprechen. Während hier am 18. November das Burgrecht mit Hessen vereinbart worden war, hatte die Einladung Sachsens nach Schmalkalden zu Bedenken Anlaß gegeben: nur Zürich, Basel und Konstanz hatten Straßburg die Vollmacht erteilt, sie bei den Schmalkaldener Beratungen zu vertreten, aber nicht bestimmte Abmachungen zu treffen. Über den Anschluß an Butzers Konkordie, hatten sie erklärt, seien sie noch keineswegs im Reinen. Ein offizielles Schreiben, welches Zwingli den Züricher Deputierten in Basel zugehen ließ, verurteilte dagegen das Unternehmen Butzers, welches „nicht bestehen möcht", auf das entschiedenste und erklärte ein Bündnis mit den Lutheranern höchstens in demselben Sinne für zulässig, wie es etwa auch Papisten und Lutheraner gegen die Türken schließen könnten. Man sollte also den Antrag nicht völlig von der Hand weisen, aber ihm auch nicht die Wahrheit zum Opfer bringen, denn, so fuhr er fort: „ihr wisset, liebe Herren, daß dieses alles nur ein Schirm des Luthers ist, nicht der Wahrheit; denn so wirs ja besehen, so ist der Mehrteil aller Christen unsres Sinnes, und wird sich das von Tag zu Tag erfinden". Schon konnte er auf Augsburg verweisen, das, während der Reichstag noch beisammen war, im Begriffe stand, „seine Religion zu ändern", und zwar nach Zwinglischem Ritus. Seine Hoffnungen auf die Gewinnung Oberdeutschlands waren damit neu beflügelt worden, und wie sich von Anbeginn religiöse und politische Ziele bei ihm ver-

schwistert hatten, so war es nicht allein der heiße Wunsch nach siegreicher Ausbreitung seiner religiösen Überzeugungen, der ihn dabei leitete, sondern auch die politische Interessengemeinschaft des Oberlandes mit der Schweiz. Überall war die konservative Partei, das aristokratische Stadtregiment, entweder papistisch oder lutherisch gesinnt, während die emporbrängende Fortschrittspartei, die untere Volksschicht, die um ihren Anteil am Stadtregiment mit den regierenden Geschlechtern rang, der Zwinglischen Richtung zuneigte. Wir wissen, wie Zwingli über den Anteil des Adels an dem Verfall der Völker dachte, er selbst hatte den Adel überall gegen sich. Wie ein alttestamentlicher Prophet an der Spitze des Gottesvolkes, wie ein altgriechischer Republikaner, der die Tyrannis zum Sturze bringt, so wollte er die deutschen Bürger zur Freiheit führen. Hier kam seine eigentümliche Größe und zugleich seine Beschränktheit gegenüber einem Wittenberger Rivalen zum Vorschein: die herrliche innere Freiheit, die sich Luther errungen hatte, konnte sich überall und jederzeit bethätigen, sie verlangte keine bestimmten und ausschließenden Formen gesellschaftlicher Ordnung, die ihr allein gemäß gewesen wären, sie konnte sich über allen behaupten; Zwingli war und blieb der echte Schweizer, dem auch die äußeren Lebensordnungen seiner kleinen heimatlichen Welt als ein unablösliches Stück jener Freiheit galten, welche zugleich ideell-religiöser und politisch-bürgerlicher Natur war. Dies große, freiheitliche Prinzip der republikanischen Religionsgemeinde wollte er über die Grenzen der Eidgenossenschaft hinaustragen durch das ganze Reich. Und es hatte den Anschein, als ob seine Wünsche sich bereits zu erfüllen begönnen.

Im Februar 1531 fanden zwei wichtige Entscheidungen statt: in Basel weigerten sich die schweizerischen Burgrechtsstädte, unter den von Sachsen gestellten Bedingungen dem schmalkaldischen Bunde beizutreten, und in Memmingen verwarf eine Versammlung schwäbischer Städteabordnungen die von Sachsen verlangte Einheit in den kirchlichen Zeremonieen als eine papistische Maßregel. Allerdings nannte die von Kursachsen festgestellte

Gründungsurkunde des Bundes vom 27. Februar neben Sachsen, Hessen, den Herzögen Philipp, Otto und Franz von Braunschweig, dem Fürsten von Anhalt und den beiden Grafen von Mansfeld, neben Magdeburg, Bremen und Lübeck, welches sich aber erst am 3. Mai entschied, auch die oberdeutschen Städte als Bundesverwandte: Straßburg, Ulm, Konstanz, Reutlingen, Memmingen, Lindau, Biberach und Isny, die im Januar ihren Beitritt erklärt hatten. Allerdings forderte Sachsen auf der zweiten Versammlung zu Schmalkalden in den letzten Märztagen, daß der schweizerischen Lehre endlich abgesagt und die Butzersche Konkordie von allen Prädikanten durch das gesamte Bundesgebiet gleichförmig gelehrt werde. Aber in Wahrheit drang trotzdem unter der Fahne der Tetrapolitana der Zwinglianismus in Oberdeutschland siegreich vor und feierte besonders in Ulm, Memmingen, Reutlingen, Biberach, Eßlingen und Augsburg neue Triumphe. Ulm konnte Straßburg sogar den Vorschlag machen, daß man Zwingli und Oekolampad einlade, die Städte während des künftigen Reichstages von Speier oder von Straßburg aus zu beraten. Oberdeutschland hielt sich nur in der Abendmahlslehre an den Bucerismus, in der Ausrottung der papistischen Bräuche dagegen und der radikalen reformatorischen Haltung folgte es im Wesentlichen dem schweizerischen Vorbild. Der Landgraf von Hessen, der den endgiltigen Abschluß des allgemeinen Protestantenbundes glühend herbeisehnte, hatte vergeblich versucht, Zwingli zur Anerkennung des Konkordats zu vermögen, ebenso vergeblich, den Widerstand Sachsens zu brechen, indem er dem Kurfürsten durch Urbanus Rhegius den Nachweis führen ließ, daß zu dem Eingehen eines Bündnisses keineswegs das Bekennen des gleichen Glaubens nötig sei. Auf dem dritten Bundestage, zu Frankfurt am 11. Juni, wo auch Braunschweig und Göttingen ihren Beitritt meldeten, erklärte Sachsen, über die Tetrapolitana hinaus nichts zugestehen zu können, und erneuerte diese Erklärung am 22. Juli. Es war ganz klar: verstand sich Sachsen zur Aufnahme der Zwinglianer, so lieferte es die oberdeutschen Städte, deren Hilfe es doch nicht entbehren

konnte, vollends den Zwinglischen Prädikanten aus; dasselbe hätte es aber befürchten müssen, wenn es ihnen — was Luthern selbst freilich das liebste gewesen wäre — das lutherische Bekenntnis schroff hätte aufdrängen wollen: die Anerkennung der Tetrapolitana war also für Sachsen das einzige politisch Gebotene. Auf der anderen Seite brauchte Zwingli nicht in gleicher Weise zu besorgen, daß er mit seiner Verwerfung der Tetrapolitana auch die Oberdeutschen, die über Sachsens dogmatischen Widerstand schon sehr verstimmt waren, verlieren würde, während er die Trennung von Sachsen angesichts der Bundesgenossenschaft mit Hessen viel leichter verschmerzen konnte. Der Landgraf mit seinen weiten politischen Gesichtspunkten stand voll Ungeduld in der Mitte der Parteien und hatte nicht übel Lust, mit Verzicht auf Sachsen den Bund auf die Schweizer auszudehnen, in der Hoffnung, daß Sachsen schließlich sich doch noch werde nachziehen lassen; andernfalls sollte der Bund in zwei Kreisen konstituiert werden, von denen einer durch die Eidgenossen und die oberdeutschen Städte, der andere durch Sachsen, Lüneburg, Hessen und die übrigen gebildet werden sollte. Eine Zeit lang schien es sogar, als wollten Straßburg, Ulm, Konstanz, und eine Anzahl schwäbischer Städte für den Fall, daß Sachsen die Zulassung der Schweizer verweigerte, von dem Bunde zurücktreten und es ihrerseits vorziehen, sich dem schweizerischen Burgrecht anzuschließen. Damit war der Bestand des großen Protestantenbundes noch einmal in Frage gestellt, als plötzlich die Verhältnisse in der Schweiz eine Wendung nahmen, die für seine Zukunft entscheidend werden sollte.

Die Voraussetzung, auf der alle die weittragenden politischen Ideen Zwinglis sich eigentlich aufbauten, war die Umgestaltung der eidgenössischen Verfassung. Diese Verfassung mußte billigerweise auf einen anderen Schwerpunkt gestellt werden, denn es war unerträglich, daß die volkreichsten und leistungsfähigsten Bürgerstädte, Zürich und Bern, dennoch auf den eidgenössischen Tagsatzungen von den katholischen Waldstätten majorisiert wurden. Das alte Stanzer Abkommen über das eidgenössische Stimm-

recht war nach Zwinglis Überzeugung durch die Thatsachen längst überholt: eine Gewalt, die ihr Übergewicht mißbrauchte, mußte bekämpft, es mußte eine Verfassung geschaffen werden, in der die Zahl der Stimmen auf Grund der Volkszahl festzusetzen war. Alsdann mußte sich herausstellen, daß Zürich und Bern das Übergewicht hatten, denn sie umfaßten ungefähr sechs Siebentel der Eidgenossenschaft. Die fünf Orte konnten deshalb ihre fünf Stimmen unmöglich auch fernerhin behalten, und Zürich und Bern waren offenbar berufen, die Eidgenossenschaft zu führen, wie „zwei Ochsen den Wagen". Ein höchst fruchtbarer Gedanke. Wurde er verwirklicht, so war der Sieg der protestantischen Ideen in der ganzen Eidgenossenschaft gesichert, und dann konnte er seinen Flug in das Reich nehmen. Doch so groß die Macht Zwinglis sein mochte, gerade hier, im eigenen Lande, sollte sie erlahmen.

Der Satz, daß es gegenüber wahrhaft großen Menschen keine andere Freiheit giebt, als die Liebe, hat nur im Privatleben seine Geltung; im öffentlichen Leben, wo eine überragende Einzelpersönlichkeit ungezählten realen Interessen die Gefahr der Verschiebung oder der Vernichtung droht, überwiegt die Freiheit des Hasses. Luther und Zwingli waren Männer, welche Liebe erweckten; wo man ihre Nähe empfand, strebten ihnen die Herzen zu; selbst ihre Feinde unterlagen diesem überwältigenden Eindruck menschlicher Größe. Waren sie aber von diesem Eindruck entfernt genug, um nichts als ihre politische Einsicht, ihre in besonderen Voraussetzungen erworbenen Grundsätze und Urteile walten zu lassen, so fühlten sie sich zum Hasse verpflichtet. Je höher die Macht Zwinglis gestiegen war, um so schärfer waren auch die Gegensätze geworden, die seine Diktatur gebeugt und niedergehalten hatte. Es gab in Zürich immer noch, selbst im Rat, nicht wenige Leute, welche von den alten papistischen Gebräuchen nicht lassen mochten, es gab Anhänger des einträglichen, von Zwingli bekämpften Pensionswesens, es gab grollende Adliche, die den Rückgang ihres Einflusses nicht verschmerzen konnten, es gab zahlreiche Menschen, welche die übermächtige

Herrschaft eines einzelnen Mannes überhaupt nicht zu ertragen vermochten und seine weitgreifende auswärtige Politik vom Standpunkte ihrer partikularistischen Interessen für ein Unglück hielten. Je weniger solche Widerstände und Bitterkeiten sich an den mächtigen Mann offen heranwagten, um so emsiger arbeiteten sie ihm in der Stille entgegen. Vor allem war Bern, die eifersüchtige Rivalin Zürichs, keineswegs mit der von Zwingli angestrebten Machterweiterung einverstanden. Nun waren aber auch durch den ersten Kappeler Frieden die beständigen Reibungen zwischen den protestantischen Städten und den katholischen Fünforten nicht beseitigt worden. Diese beklagten sich, daß ihre alten Rechte nicht mehr geachtet werden sollten, und suchten deshalb in Augsburg um den Beistand des Kaisers nach, ohne freilich mehr als eine hinhaltende Antwort zu erreichen; jene waren empört über die Schmähschriften und Beschimpfungen, die sie sich von Zug aus gefallen lassen mußten. Und war es denn überhaupt ein christlicher Zustand, daß Leute wegen eines Glaubens, den sie hier frei bekennen durften, einige Meilen weiter mit Kerker, Verbannung oder Hinrichtung bestraft werden konnten? Dieser unerträgliche Zustand war nicht anders zu heben, als durch Waffengewalt; auch die Umgestaltung der eidgenössischen Verfassung, wie sie Zwingli für unumgänglich hielt, konnte nur durch einen glücklichen Krieg erreicht werden. Ein solcher Krieg war also notwendig, und schon schien ein erwünschter Anlaß dazu gefunden.

Im März war ein verwegener mailändischer Condottiere, der Kastellan von Musso am Comersee, der die Graubündner längst bedroht und durch die Ermordung eines ihrer Gesandten auf das höchste aufgebracht hatte, ins Veltlin eingefallen. Man hörte gleich darauf, daß sein Schwager Marx Sittich in Tirol einen Söldnerhaufen zusammenzog, um ihm beizustehen. Die Bündner baten alsbald um die Hilfe der Eidgenossen, die aber von den Fünforten verweigert wurde. Der „Müsser" galt längst für einen Papisten und Kaiserlichen, die katholischen Fünforte lehnten es ab, gegen ihn zu ziehen; gleichzeitig verlautete von

geheimen Rüstungen des Kaisers, angeblich gegen die Türken, möglicherweise aber auch gegen die Protestanten, — wenn nun dieser „Müsser-Krieg" das erste Vorspiel des drohenden Religionskrieges werden sollte? So sah Zwinglis Erregtheit die Lage in der That an und that sofort dem Landgrafen entsprechende Meldung, der seinerseits trotz der dringenden Warnung des Lüneburgers nach Straßburg und Basel Botschafter schickte, alles zum Losbrechen bereit hielt und als das erste Ziel sogleich die Eroberung Württembergs ins Auge faßte, während Zwingli von neuem, aber wieder vergeblich, die Unterstützung Frankreichs zu gewinnen suchte. Sehr rasch stellte sich freilich die Ungefährlichkeit des Müsser-Krieges heraus, und die schweizerischen Bundesstädte machten Zürich Vorwürfe, daß es, ohne sich mit ihnen zu besprechen, den Landgrafen angerufen hatte. Aber schon hatte Zürich die Eidgenossenschaft durch das Verhalten der Fünforte für gesprengt erklärt und diese selbst für die Parteigänger des dreisten Angreifers. Die Stunde der Entscheidung war gekommen; der Krieg, von dem die geforderte Umgestaltung der Eidgenossenschaft abhängen sollte, war da, und Zürich entschlossen, falls die Burgrechtsstädte ihren bewaffneten Beistand vorenthalten sollten, den Kampf gegen die Fünforte auf eigene Faust zu führen. In der That sah Zürich sich plötzlich ganz allein stehen. Die Burgrechtsstädte scheuten sich, zu einem neuen Bürgerkriege die Hand zu bieten, und schlugen vor, zunächst durch eine wirtschaftspolitische Maßregel einen Druck auf die Fünforte zu üben, der ihre Regierungen zwingen sollte, das Evangelium freizugeben und seine Befehdung abzustellen: sie beantragten, den Fünforten die Proviantzufuhr abzuschneiden.

Zwingli wehrte sich mit allen Kräften gegen diese kurzsichtige Maßregel, die einerseits dem Handel Zürichs und Berns Schaden bringen, vor allem aber die Entscheidung entweder nur unnütz hinausschieben oder andernfalls die Gegner so erbittert machen mußte, daß sie selber einen raschen Vorstoß auf das unvorbereitete Zürich unternehmen würden. Dennoch drang Zwingli mit diesen sehr berechtigten Bedenken nicht durch: nicht nur das

eifersüchtige Bern widersetzte sich, auch in Zürich selbst erhoben sich die Gegner, deren Unzufriedenheit er schon längst erregt hatte. Zwinglis Macht hatte ihren Höhepunkt überschritten. Schon bemerkte er, wie man ihn verließ; der Boden schwankte ihm unter den Füßen, trübe Vorahnungen bemächtigten sich seiner Seele, die alte Freudigkeit war ihm entwichen. Da faßte er einen Entschluß, wie er seiner männlich-festen Art durchaus entsprach: in dem Gefühl, daß er das Steuer nicht mehr ausschließlich in der Hand halte, bat er am 26. Juli um seine Entlassung. Sie wurde nicht angenommen. Man konnte diesen Mann wohl schelten, aber man konnte ihn deshalb noch nicht entbehren. Er selber aber konnte mit dem ganzen Herzen jetzt nicht mehr dabei sein, nur mit der Gewissenhaftigkeit der erfüllten Pflicht. Noch einmal verhandelte er im August auf Betreiben Hessens mit Frankreich in der württembergischen Sache. Mit Genugthuung begrüßte er die Annäherung der oberdeutschen Städte, von welcher oben die Rede war, aber ihre Mahnungen, den Frieden in der Eidgenossenschaft herzustellen, kamen ihm gerade jetzt so unbequem wie möglich und konnten lediglich die Unzufriedenheit mehren helfen, mit der die Gegner ohnedies seine kriegerische Politik betrachteten. Nur das unbegrenzte Vertrauen und der warmherzige Zuspruch des landgräflichen Freundes hielten ihn noch aufrecht, aber seine herrliche Zuversicht war erlahmt: er fühlte, daß alles Große, was er gewollt, an dem kurzsichtigen Eigennutz der eidgenössischen Verbündeten scheitern werde, daß weder sein religiöses noch sein politisches Ideal die Kraft hätte, den Widerstand kleinlicher Sonderinteressen zu besiegen und das protestantische Schweizervolk einmütig sich nachzureißen. Und schon nahte das Unheil heran, welches er richtig vorausgesagt hatte.

Zornig erhob sich das Volk der Fünforte wider die Ketzer in Zürich, die ihnen das Korn, die freie Gottesgabe, entziehen und sie in christlicher Liebe der Hungersnot ausliefern wollten. Mit der ganzen Leidenschaft des Hasses griffen sie zu den Waffen, diese Grausamkeit zu rächen, und zu der menschlichen und der

politischen Erbitterung gesellte sich der alte Fanatismus der Ketzerbekriegung. Am 4. Oktober, nachdem sie bei Ferdinand, beim Papst, bei Mailand und Savoyen vergeblich um Beistand geworben, erklärten sie den Krieg, am 9. hatten sie schon die Grenze überschritten und marschierten plündernd auf Zug, am 11. drangen sie in der Stärke von 8000 Mann in das Züricher Gebiet. Dort war man auf so raschen Angriff nicht gefaßt und mangelhaft gerüstet, nur wenige Mannschaften waren zur Hand, die Feinde weit überlegen. Trotz heldenmütiger Gegenwehr wurden die Züricher bei Kappel mit dem ersten Anlauf über den Haufen gerannt und schonungslos niedergemetzelt. Wie zwei Jahre zuvor, so war auch diesmal Zwingli mit hinausgezogen, zweimal war er verwundet zu Boden gestürzt, zweimal hatte er sich wieder erhoben und seinen Landsleuten Mut zugesprochen. Endlich sank er erschöpft unter einem Birnbaum nieder, die Hände gefaltet, die Augen zum Himmel gerichtet. So fanden ihn einige Söldner, welche ihn nicht erkannten. Sie forderten ihn auf, zu beichten oder, wenn es dazu schon zu spät sei, die Jungfrau Maria und die Heiligen um ihre Fürbitte anzugehen. Er konnte nur noch den Kopf schütteln; da gab ihm ein Hauptmann den Todesstreich. Als man am nächsten Tage entdeckte, wer der Mann unter dem Birnbaum gewesen war, ließ man seinen Leichnam vierteilen und verbrennen und die Asche in den Wind streuen.

Jetzt schien es, als sei Zürich von seinem guten Genius verlassen worden. Schon einige Tage darauf hatte es 12000 Mann gesammelt, die sich durch den Zuzug aus Bern, Basel und Biel rasch auf das Doppelte vermehrten und die Feinde durch ihre Übermacht zum Rückzug nötigten. Aber als sie nun zum Angriff vorgingen, erlitten sie am Morgen des 24. Oktober eine wahrhaft schmachvolle Niederlage und die furchtbarsten Verluste. Es war ein ganz unerwarteter Triumph der katholischen Sache. Ferdinand und der päpstliche Legat drangen mit fast stürmischen Mahnungen auf den Kaiser ein, daß er die unerhörte Gunst dieses Augenblicks nutze und die Ketzer vollends

vernichte; es handle sich nicht allein um den Schutz des wahren Glaubens, sondern auch um das habsburgische Hausinteresse: „die Schweiz ist das Haupt und die Stärke der deutschen Sekten, ohne sie werden alle anderen schwach und hinfällig sein." Aber nichts vermochte den Kaiser aus seiner wohlberechneten Zurückhaltung herauszutreiben, auch diesen Moment versäumte er. Die Angst, seine Gegner, Frankreich voran, in Bewegung zu setzen, die Besorgnis, der Türke könnte eine solche Entzweiung der europäischen Mächte zu einem neuen Vorstoß nutzen, lähmte seine Aktionskraft völlig.

Inzwischen wurde in der Schweiz der Friede geschlossen, am 20. November mit Zürich, am 24. mit Bern, einige Wochen später mit Basel. Das Zwinglische Burgrecht wurde aufgehoben und die Urkunden wurden ausgeliefert; in den gemeinen Herrschaften sollten die katholischen Minderheiten geduldet, evangelische aber nicht zugelassen und überall, wo eine katholische Mehrheit vorhanden war, sollte der alte Glaube unbedingt wieder hergestellt werden. Die Folge war eine zum Teil gewaltthätige Reaktion des Katholizismus; St. Gallen mit Ausnahme von Toggenburg, sowie Solothurn wurden der römischen Kirche zurückgewonnen, im übrigen die Parität der beiden Bekenntnisse anerkannt. Der Gedanke einer Einigung aller Eidgenossen unter dem Banner der protestantischen Kultur und alle großen politischen Ideen, die Zwingli mit ihm verknüpft hatte, waren mit dem größten Sohne der Schweiz ins Grab gesunken. Für sie hatte er sich verblutet, ohne einen würdigen Erben gefunden zu haben: die Zeit versagte sich ihrer allzu hochgreifenden Kühnheit. Aber der fester gegründete Teil seiner Lebensarbeit blieb unerschütterlich stehen: siegreich behauptete sich der Protestantismus in dem größeren Teile des Schweizerlandes, und dieselbe Epoche, welche die politische Interessengemeinschaft der Schweiz mit dem Reiche zerreißen sah, schlang zugleich zwischen beiden ein neues Band von besser dauerndem Werte: das Band gemeinsamer Geistesaufgaben und Bildungsziele.

Luther sah auch in Zwinglis Heldentod nichts anderes, als

ein himmlisches Strafgericht. Und mochte man den Gefallenen im Süden als christlichen Märtyrer verherrlichen, so nannte er ihn auch jetzt noch mit Münzer in einem Atem und pries sich glücklich, daß er ihm nicht zur Eintracht die Hand gereicht hatte, sonst müßte er sich ja mitschuldig fühlen an dem Blute, das in der Schweiz vergossen worden. Nach wie vor wachte er eifersüchtig darüber, daß nicht „zwinglianische Wölfe" in seinen Schafstall eindrangen, er forderte den Herzog von Preußen in einem offenen Sendschreiben entschieden auf, in seinem Lande die zwinglischen „Rottengeister" nicht zu dulden, wunderte sich, daß die Zwinglianer trotz der offenkundigen göttlichen Strafe verhärtet blieben und sich nicht bekehren wollten, und beharrte zeitlebens darauf, die Sakramentierer mit den Täufern und Schwärmern unterschiedslos zusammenzuwerfen. Gegen sie alle, wenn auch vornehmlich gegen die Täufer, schickte er im Januar 1532 das Schriftchen „von den Schleichern und Winkelpredigern" hinaus, und noch 1544 im „Kurzen Bekenntnis vom Sakrament" überhäufte er Zwinglis Namen mit ungerechten Schmähungen. Er warf sogar die Frage auf, ob Zwingli selig geworden sei, und fügte hinzu, daß er es ihm von Herzensgrund wünsche; es könne aber nur geschehen sein, wenn Gott, wie es ihm ja nicht unmöglich sei, ihn noch im letzten Augenblicke bekehrt habe. Bei alledem darf man sich aber doch nicht darüber täuschen, daß alle solche Äußerungen Luthers Empfindungen über den unseligen Streit mit den Schweizern durchaus nicht erschöpfen. Denn so hart nach außen über Zwingli zu urteilen er sich für verpflichtet hielt, so blieb ihm ganz in der Stille doch das Bewußtsein lebendig, daß sie beide auf gemeinsamem Grunde gekämpft hatten und schließlich trotz alledem und alledem eigentlich zusammengehörten. In einem höchst merkwürdigen Bekenntnis hat Luther das nicht lange nach Zwinglis Tode einmal ausgesprochen. Seit dem Herbst 1531 hatten ihn aufs neue Anfälle von Ohrensausen und Herzschwäche gequält, die ihn zu einer Erholungsreise nötigten. Im Januar 1532 wurde sein Zustand so bedenklich, daß der Arzt einen Schlagfall besorgte. Da entlockte ihm die

Seelenangst angesichts eines nahen Todes die bedeutsamen Worte, die auf seine innerste Meinung über Zwingli ein unerwartetes Licht werfen: „Aber ich werde jetzt nicht sterben; ich bin's gewiß. Unser Gott wird jetzt den papistischen Greuel nicht durch meinen Tod bestärken, nachdem Zwingli und Oekolampad gestorben. Gott wird sie des nicht sich rühmen lassen. Der Satan möchte mich wohl umbringen, wenn er könnte, er geht mir alle Augenblicke auf dem Fuße nach, aber es wird nicht geschehen, was er, sondern was der Herr will!" Und vier Jahre später, als es sich um eine Besprechung mit den Oberländern behufs Aufrichtung einer Concordie handelte, gewann es Luther über sich, vor Zeugen zu bekennen, daß er in seinen Schriften gegen Zwingli, Oekolampad und andere allzu hart gewesen sei. Das ist das gerade Gegenteil von der ketzerrichtenden Strenge, mit der Luther Zwingli öffentlich einen „Satansschüler" gescholten hatte, und beweist wieder, aus wie komplizierten inneren Vorgängen jenes harte Urteil erwachsen ist. Wer eine geschichtliche Sendung in sich trägt und vor der Öffentlichkeit Entscheidungen verantwortlich zu vertreten hat, deren Tragweite über die Vergänglichkeit persönlicher Lebensinteressen weit hinausreicht, der muß vor allem den Mut haben, hart gegen sich selbst zu sein und es unter Umständen als seine erste Pflicht erachten, den Empfindungen, zu denen er als Privatmensch sich gedrungen fühlt, keinerlei Einfluß auf jene Entscheidungen zu verstatten, denn diese Empfindungen des Privatmenschen sind immer temporär bedingt und haben, von einem höheren Standort angesehen, jedenfalls nicht das Recht, als geschichtliche Motive fortzuwirken. Bei Denen, die eine Entsagung solcher Art weder üben noch begreifen können, kommt ein Mann, dem sie zur Maxime geworden ist, dann leicht in den Verdacht einer mitleidslos eigensinnigen Härte, die ihm doch als Individuum keineswegs eigen zu sein braucht, sondern mit Milde, ja mit Weichheit des Gemütes sich sehr wohl vertragen kann. In diesem Sinne hat auch Luther seine Stellung gegen Zwingli durchaus vertreten. Er sah an diesem einen Punkt, in der

Abendmahlslehre, die menschliche Klugheit, die sich Gottes Ratschluß zu meistern vermaß, in das Gebiet des Glaubens einbrechen, und er besorgte, wenn er sie an diesem einen Punkte einließ, einer Auflösung des Dogmas nicht mehr steuern zu können. Darum stellte er sich als der streitbare Wächter breit vor diese Einfallspforte, wies den Menschenwitz mit flammendem Schwert von der Schwelle und hielt ihm das strafende Wort entgegen: „Wer so kühn ist, daß er darf Gott leugnen und Lügen strafen in Einem Wort und thut solches mutwilliglich, der darf auch Gott in allen seinen Worten leugnen und strafen, thut's auch gewißlich! Darum heißt's: rund und rein, ganz und alles oder nichts geglaubt! Der heilige Geist läßt sich nicht trennen noch teilen, daß er Ein Stück sollt wahrhaftig und das andere falsch lehren und glauben lassen; gleichwie der Ring, so er einen Bruch oder Ritz kriegt, taugt er ganz und gar nicht mehr, und wo die Glocke an Einem Ort berstet, klingt sie auch nicht mehr und ist ganz untüchtig!" So sprach und handelte Luther als der Wortführer des heiligen Glaubens, dem er in Gottes Auftrag zu dienen hatte, und so bestritt er Zwingli als den höllischen Versucher, der ihm und den Seinen den Himmelsschatz zu entwerten drohte. Dennoch hat Luther als Mensch unter diesem Kampfe, dem er sich nicht entziehen durfte, unsäglich gelitten: er mußte gestehen, daß er Zwingli, seitdem er ihn in Marburg kennen gelernt, „für einen trefflichen Mann geachtet", er hatte um den Dahingeschiedenen „eine ganze Nacht geweint", und er kam nur schwer darüber hinweg, daß er dem Manne, über dessen Tod er „ein so großes Leidwesen gehabt", vielleicht allzu übel mitgespielt. Aber, so lautete sein Trost für das leidende Gemüt, „die Reinheit der Lehre darf man keinem Menschen zu lieb gering achten!"

Das Ergebnis dieses langen Ringens um die Führerrolle im Reformationswerk war gleichwohl nicht das, was Luther erhofft hatte, aber auch nicht das, was Zwingli vor Augen gestanden. Vielmehr führten die Ereignisse zunächst zu dem Siege einer mittleren Ansicht: nicht das Absolute, sondern das Oppor-

tume, das den gegebenen politischen Verhältnissen gegenüber Anpassungsfähige trat in den Vordergrund. Das Evangelium sah sich, wenn es sich behaupten wollte, endgiltig an die Hilfe der weltlichen Macht gewiesen, und der schmalkaldische Bund, der diese Aufgabe jetzt vertrat, gründete sich weder auf das reine Luthertum, noch auf den Zwinglianismus, sondern auf den „Bucerismus", d. h. auf ein Prinzip der Union, welches die Lehrunterschiede gegenüber den gemeinsamen praktischen Zielen geflissentlich zurücksetzte. Eine solche Schätzung der Lehrunterschiede wäre weder den Wittenbergern noch den Schweizern von sich aus jemals zulässig erschienen: sie ging vielmehr von Süddeutschland aus, und sie war politisch ohne Zweifel das Richtige. Aber an keiner Erwägung wird es wohl deutlicher, als an dieser, daß die Reformation nunmehr ein objektiver Bestandteil der deutschen Geschichte geworden war, der nach eigenen Gesetzen seinen Weg wandelte und infolgedessen dem bestimmenden Einfluß der Persönlichkeiten, die ihm zuerst den Weg bereitet hatten, fortan entzogen blieb. Luther mußte es geschehen lassen, denn die Zustände waren mächtiger als er; aber der schmalkaldische Bund hatte mit seiner Schöpfung streng genommen keinen inneren Zusammenhang mehr, ja Luther hatte zu den Grundsätzen, auf denen sich jener erbaute, nur zögernd und widerstrebend seine Zustimmung erteilt. Mochte aber der Gang der Ereignisse auch immer weiter abirren von dem viel weiter und höher weisenden Reformationsideale, wie er es zehn Jahre früher in seiner ganzen Größe erschaut hatte, mochte ihm sein heißes Sehnen auch unerfüllt bleiben und sein heiliges Werk, seitdem es einging in die Welt, manches der wertvollsten Stücke eingebüßt haben, im Ganzen hatte es sich behauptet, sich in der Welt eine dauernde Stätte bereitet, und der Segen Gottes ruhte auf ihm. Das gab aber Hoffnung auf eine reichere Zukunft, und Luther selbst war jedenfalls größer und reicher, als das, was man jetzt „sein Werk" nannte.

Die Katastrophe von Kappel machte einen tiefen Eindruck auf alle Parteien. Die Römischen triumphierten über die un-

erwartete Glücksfügung, der Kaiser erkannte dankbar von neuem die Hand der Vorsehung, die er über seinem Lebenspfade waltend glaubte. Die Oberländer waren tief erschüttert, sie fühlten sich wie Verwaiste, zumal am 24. November auch der treffliche Oekolampad ihnen plötzlich entrissen wurde. Die starken Persönlichkeiten, welche die oberdeutschen Städte mit der Schweiz zusammengehalten hatten, waren dahin, und der hessische Landgraf allein vermochte ihr Werk nicht fortzusetzen, denn das eidgenössische Burgrecht war ja durch den Kappeler Frieden aufgelöst und die politische Deckung, die Süddeutschland an der Schweiz gehabt hatte, damit hinfällig geworden. Eben dadurch aber wurde der zweite Friede von Kappel ein Wendepunkt von entscheidender Bedeutung: Oberdeutschland sah sich mit Notwendigkeit dazu gedrängt, den in der Schweiz verlorenen gegangenen Rückhalt nunmehr in Mitteldeutschland zu suchen. Schon am 31. Oktober beantragte Straßburg bei dem Landgrafen die Berufung eines neuen Bundestages zur Beratung der protestantischen Gegenwehr, und am 23. November wurde ihm erwidert, daß Sachsen die Schmalkaldener Bundesverwandten auf den 18. Dezember zur Tagung nach Frankfurt bitten lasse. An diesem Tage fand der Bund auf Grund einer Vorbesprechung zu Nordhausen seine Organisation. Um Philipps Ungestüm einen Hemmschuh anzulegen, wurde die Kriegshauptmannschaft zwischen Sachsen und Hessen geteilt: zwischen ihnen sollte das Recht zur Berufung der Kriegsräte alle halben Jahre wechseln, bei einem Kriege im Norden sollte Sachsen, im Süden Hessen die Oberleitung haben. Die Größe des Aufgebots, die Verteilung der Geldzuschüsse sowie der Abstimmungsmodus im Kriegsrat wurden geregelt, und auf einer weiteren Tagung zu Schweinfurt im April 1532 erkannten die Oberdeutschen unter dem rühmlichen Vortritt Straßburgs die Augsburger Konfession und Apologie ausdrücklich neben der Tetrapolitana an und verwahrten sich gegen eine Wiederaufnahme des Sakramentstreites, den lediglich die Theologen unter sich auszumachen hätten, der aber der Eintracht der Protestanten im übrigen keinen Abbruch thun könne.

In den Verhandlungen dieses Schweinfurter Tages kann man das erste Emporringen eines grundlegenden modernen Gedankens beobachten, der noch länger als ein Jahrhundert seiner Verwirklichung harren sollte: des Gedankens der Parität. In Oberdeutschland ist er gefaßt worden, freilich noch mit einer wesentlichen Einschränkung: die Gleichberechtigung der Bekenntnisse wird gefordert bis zur Entscheidung der kirchlichen Streitfragen durch ein Konzil. Zu dem Bunde gehörten jetzt auch Eßlingen, Goslar und Eimbeck, einige Wochen später folgten Nordhausen und Schwäbisch-Hall nach: er bewies eine immer stärkere Anziehungskraft. In gewissem Sinne war dieser schmalkaldische Bund nur ein weiteres Glied in jener Kette von Konföderationen, die seit dem 13. Jahrhundert in Deutschland zur Verfolgung gemeinsamer Interessen geschlossen worden waren und zuletzt im schwäbischen Bunde namhaftes geleistet hatten. Dennoch ist er in dieser Entwickelungsreihe eine durchaus eigenartige und neue Erscheinung. Denn nicht gemeinsame politische oder wirtschaftliche Ziele haben seine Teilnehmer zusammengeführt, sondern an erster Stelle die Gleichheit der religiösen Interessen. Und kraft dieses idealen Grundprinzips gelingt hier zum erstenmale, was keiner früheren Konföderation gelungen war: die Überwindung der landschaftlichen und der ständischen Schranken. Der Bund vereinte Ober-, Mittel- und Niederdeutsche, er reichte von den schwäbischen Städten des Südens bis zu den Hansestädten des Nordens, und die alte mißtrauische Eifersucht zwischen Fürsten und Städten kam in ihm gegenüber den höheren gemeinschaftlichen Aufgaben allmählich zur Ruhe. Zu seiner modernen Physiognomie gehört es auch, daß die Träger der agrarischen Kulturepoche, Ritterschaft und Bauern, in ihm fehlen, wogegen die neuen geldwirtschaftlichen Gewalten, Fürsten und Städte seinen ausschließlichen Kern bilden. Indem aber das religiöse Lebensinteresse nun dazu geführt hatte, der jungen protestantischen Kultur ein sicheres Schutzdach zu schaffen, war der Bund, der diese Aufgabe erfüllen sollte, von selbst ein politischer Organismus geworden, der sich, von einem universalen Kaisertum bedroht, auch

innerhalb des universalen Getriebes der Politik notwendigerweise eine Stellung schaffen mußte. Und der hessische Landgraf dachte den Bund zu einer Großmacht zu erheben, indem er alle Gegner Habsburgs in ihm zusammenschloß.

Der Protest gegen Ferdinands Wahl zum römischen König wurde freilich nur von den Fürsten, nicht aber von den Städten des Bundes unterzeichnet; er vermochte es auch nicht zu hindern, daß Ferdinand am 5. Januar in Köln gewählt, am 11. in Aachen feierlich gekrönt wurde und sich förmlich verpflichtete, „die Christenheit und den Stuhl zu Rom, päpstliche Heiligkeit und die christliche Kirche bei dem alten löblichen, wohlhergebrachten Glauben, Religion und Zeremonien vermöge des Augsburger Abschieds bis zum Ende des künftigen gemeinen Konzils in gutem Befehl, Schutz und Schirm zu haben". Aber der Protest der evangelischen Stände hatte dennoch Eindruck gemacht, und Ferdinand schloß unter des Kaisers Protektion mit den Kurfürsten ein Defensivbündnis auf zehn Jahre, um gegen etwaige Angriffe sicher zu sein. Auch begnügte er sich gegenüber den protestantischen Städten mit einer bloßen Anzeige seiner Krönung, ohne ihnen den Huldigungseid abzufordern. Mit vollem Grunde durfte er sich beklagen, daß man seine neue Würde nicht respektiere und ihn nicht anders achte, als die übrigen Reichsfürsten, denn auch die katholischen Baiernherzöge hatten ihm, von Rom, Frankreich und England ermutigt, die Anerkennung verweigert; sie suchten im August in Gießen ein Einvernehmen mit Hessen und Sachsen und schlossen am 24. Oktober zu Saalfeld ein förmliches Bündnis mit den schmalkaldischen Fürsten zu dem ausgesprochenen Zweck, den Protest gegen Ferdinands Königtum aufrecht zu erhalten und bei allen Angriffen, die daraus erfolgen könnten, sich mit Land und Leuten einander beizustehen. Nun hatten aber die Verbündeten schon auf dem ersten Schmalkaldener Tage, Weihnachten 1530, beschlossen, eine Schrift zur Rechtfertigung der protestantischen Bestrebungen und der Konzilforderung den Königen von Frankreich und England vorzulegen. König Franz, der übrigens gleichzeitig mit dem Kaiser über eine Türkenhilfe und

die Konzilfrage verhandelte, antwortete sehr wohlwollend und erklärte sich bereit, „die deutsche Freiheit zu schützen"; Heinrich VIII., der sich mit dem Gedanken einer Emanzipation von Rom trug, kam den Protestanten so weit entgegen, als es seine Feindschaft gegen Luther irgend zuließ. Ein Gesandter, den Franz Ende Mai nach Deutschland gehen ließ, beteuerte, daß Frankreich das Konzil eifrig betreiben und im Fall eines Krieges zwischen dem Kaiser und den Protestanten neutral bleiben werde; außerdem bestärkte er Hessen, Sachsen und Baiern in der Opposition gegen Ferdinand und schlug die Aufstellung eines Gegenkönigs vor. Die Versuche des Landgrafen, Frankreich und England für ein wirkliches Bündnis und die Wiedereinsetzung des Herzogs Ulrich zu gewinnen, hatten zwar ebenso wenig einen unmittelbaren Erfolg, wie die mit dem Herzog Karl von Geldern oder mit Zapolya, der mit Unterstützung der Türken, Franzosen und Engländer Ferdinands Herrschaft in Ungarn anfocht, im Weigerungsfalle mit einem neuen Türkenangriff drohte und sich auf alle Weise bemühte, mit den deutschen Protestlern, den Schmalkaldenern und Baiern, in ein Bündnis zu kommen. Dagegen kam am 22. Januar 1532 zwischen Dänemark und den Protestlern, mit Ausnahme von Baiern, in der That ein Schutzbündnis auf sechs Jahre zustande. In allen diesen Beziehungen offenbarte es sich, daß der Schmalkaldische Bund ein wichtiger Faktor innerhalb der europäischen Politik zu werden begann, weil er kraft seiner protestantischen Aufgaben zu dem natürlichen Mittelpunkte aller antihabsburgischen Tendenzen ganz von selbst geworden war. Die eigentlich zusammenhaltende Kraft des Bundes blieben auch in der Folge die protestantischen Interessen, aber eben diese bewirkten nach innen die zunehmende Unterordnung des städtischen Partikulargeistes unter die weiterschauende Leitung der Landesfürsten, nach außen Verbindungen mit denjenigen europäischen Mächten, deren Gegnerschaft den Kaiser ganz allein gehindert hatte und auch in Zukunft ganz allein hindern konnte, gegen den Protestantismus den ersehnten Vernichtungskampf ohne Rücksicht ins Werk zu setzen, vor allem mit Frankreich

Zwischen König Franz und der Kurie hatte sich von neuem eine Annäherung vollzogen, die ihre Spitze gegen den Kaiser kehrte. Der Papst, dem der Kaiser in Italien höchst unbequem geworden war, sah sich schon dadurch zur Freundschaft mit Frankreich gedrängt, während dieses mit des Papstes Hilfe Mailand wiederzugewinnen hoffte. In den beiden Hauptfragen aber, die Papst und Kaiser entzweiten, stand Frankreich durchaus auf Seiten des Papstes: die Ehescheidung Heinrichs VIII., die Karl um jeden Preis vereiteln wollte, suchte Franz nicht nur beim Papste zu unterstützen, sondern auch durch Erklärungen französischer und italienischer Universitäten zu fördern; die Konzilangelegenheit, die dem Papste höchst fatal war, suchte auch Frankreich nach Kräften zu hintertreiben, weil es die friedliche Beilegung der kirchlichen Streitigkeiten in Deutschland unmöglich wünschen konnte, die daraus entspringenden Verlegenheiten des Kaisers vielmehr so lange als möglich zu erhalten bestrebt sein mußte; deshalb suchte es auch den Türkenkrieg, von dem es eine Einigung Karls mit den Protestanten fürchtete, durch eine Gesandtschaft zu hintertreiben. Mit allen Gegnern des Kaisers unterhielt also Frankreich seine Verbindungen: mit der deutschen Wahlopposition, mit den Protestanten, mit dem Papst und Italien, mit England, mit Zapolya, mit den Osmanen. Der Kaiser war sich völlig klar darüber, daß der angekündigte erneute Vorstoß der Türken sofort alle seine Gegner auf die Beine bringen würde: dann würde Frankreich in Italien Krieg beginnen, der Hesse würde die habsburgische Macht in Württemberg angreifen, England in den Niederlanden Schwierigkeiten bereiten und die deutschen Protestanten ihn zum mindesten im Stiche lassen. Der türkische Angriff bedrohte ja nicht nur die österreichischen Länder, sondern zugleich das ganze Mittelmeergebiet des Kaisers, Italien und Spanien, wo die Angst vor den Ungläubigen nicht minder groß war, als in Deutschland. Wie sollte er diesem furchtbaren Feinde gewachsen sein, wenn ihm die Fürsten Europas nicht ihren Beistand liehen? Im November 1531 schrieb Karl die trostlosen Worte: „Wir haben nicht nur wenig Hoffnung, von den Fürsten

der Christenheit unterstützt zu werden, sondern müssen sogar von ihnen belästigt zu werden fürchten. Die Last der Abwehr allein zu tragen, ist für uns unmöglich".

Wenn ihm nun auch die Protestanten die Hilfe weigerten? Schon im April wußte er, daß ihn diese nur dann gegen die Türken unterstützen wollten, wenn er sie gegen die Verfolgungen des Reichskammergerichts sichern würde; ja es drangen Warnungen zu ihm, welche andeuteten, daß der schmalkaldische Bund nicht bloß defensive, sondern offensive Absichten verfolge und bei Ausbruch eines Türkenkrieges ihm in den Rücken fallen würde. Und wer bürgte alsdann dafür, daß nicht auch ein großer Teil des unzufriedenen Volks in den katholischen Landschaften sich auf die protestantische Seite schlagen würde? Diese Befürchtungen der katholischen Stände im Verein mit des Kaisers eigener Notlage bewirkten nun ein erneutes Einlenken gegenüber den Protestanten. Statt sich zu erinnern, welche Rolle im Augsburger Abschied dem 15. April 1531 zugefallen war, ließ der Kaiser diesen Termin ruhig verstreichen und nahm gern die Vermittelungen in Anspruch, zu denen die Kurfürsten von Mainz und der Pfalz sich ihm bereitwillig anboten. Ihrem dringenden Antrage, die Teilnahme der Protestanten an der Türkenhilfe durch die Einstellung der gegen sie gerichteten Kammergerichtsprozesse zu erkaufen, setzte Karl zuerst hartnäckigen Widerstand entgegen, denn dies Zugeständnis bedeutete thatsächlich nichts anderes, als die letzte wirksame Handhabe gegen die Ketzer einfach preiszugeben. Je mehr er sich aber überzeugte, daß das Zustandekommen des Konzils an der Abneigung Frankreichs und des Papstes scheitern werde, näherte er sich jenen Vorschlägen wieder. Auch dem Zureden seines Bruders, zur Organisierung der Türkenhilfe und Erzielung eines endgiltigen Ausgleichs mit den Protestanten einen neuen Reichstag anzusetzen, widerstrebte Karl anfänglich, weil seine Anwesenheit in Italien und Spanien immer dringender erforderlich wurde und neue Reichstagsverhandlungen die Protestanten möglicherweise noch stärker reizen konnten. Im Mai gab er indessen nach, in der Hoffnung,

Mainz und Pfalz würden die Vergleichsverhandlungen bis dahin soweit gefördert haben, daß der nach Speier anberaumte Reichstag nur noch das Facit zu ziehen brauchte. Auf die bestimmte Erklärung der Schmalkaldener vom 10. Juni, daß sie die Sistierung der Prozesse und die Aufrichtung eines gemeinen Friedens zwischen den kirchlichen Parteien bis zu einem freien christlichen Konzil fordern müßten, erließ Karl notgedrungen und wohl auch unter dem Einfluß noch weiter gehender Ratschläge Loaysas am 8. Juli ein Mandat, welches dem Kammergerichtsfiskal befahl, die auf Grund des Augsburger Abschieds angestrengten Prozesse bis zum nächsten Reichstage einzustellen. Während er schweren Herzens ein so gewichtiges Zugeständnis machte, gelang ihm selbst und seinem Bruder die Aufrichtung eines katholischen Bündnisses ebenso wenig, wie ein Versuch, Baiern aus der Opposition herauszulocken und Sachsen durch die Zusicherung der bis dahin noch verweigerten Belehnung mit der Kurwürde zu einer Trennung von den oberdeutschen Städten zu überreden. Desgleichen hatten die von Mainz und Pfalz geführten Unterhandlungen im September keinen anderen Erfolg erreicht, als eine sehr entschiedene Erklärung der Verbündeten, daß sie die Entscheidung der dogmatischen Streitigkeiten dem Konzil vorbehalten wissen wollten, auf dem nächsten Reichstage aber bereit seien, die augsburgische Konfession aufs neue zu verteidigen, wozu übrigens unumgänglich erfordert werde, daß auch Luther und andere Theologen mit sicherem Geleit auf dem Reichstag versehen und daselbst in Predigt und Sakramentsverwaltung durch nichts beschränkt würden. Die Energie dieser Erklärung brachte den Kaiser in eine so peinliche Verlegenheit, daß er keinen anderen Ausweg sah, als diesen Reichstag, der eine sehr gefährliche Wendung zu nehmen versprach, wieder aufzuschieben und ihn auf den Januar 1532 nach Regensburg auszuschreiben. Um angebliche Gründe dieses Aufschubs war er nicht verlegen: den wahren Grund, nämlich die Befürchtung einer öffentlichen Niederlage, wagte er selbst seinem Bruder nicht einzugestehen.

In der That wurde seine Lage immer verzweifelter. In Ferrara waren Briefe des Papstes aufgefangen worden, die dessen Intriguenspiel mit Frankreich zur Vereitelung des vom Kaiser geplanten Konzils deutlich enthielten. Aus der Schweiz kamen Gerüchte, daß dort der Krieg von neuem ausbrechen werde. Die katholischen Stände waren zu gemeinschaftlichen Aktionen in ihrer egoistischen und mißtrauischen Interessenpolitik durchaus nicht zu bewegen; den Protestanten noch weiter entgegenzukommen, verbot ihm sein kaiserliches und sein katholisches Ehrgefühl. So entschloß er sich denn Anfang November zu dem bedenklichen Schritt, durch eine Gesandtschaft an den türkischen Sultan diesen demütig um Wahrung des Friedens anzugehen und ihm als Preis dafür die Abtretung Ungarns an Zapolya bis zu dessen Tode anzubieten. Damit erfüllte er eine Bedingung, von der Suleiman im Sommer 1531 einen Waffenstillstand selbst abhängig gemacht hatte, bewirkte aber schon dadurch, daß die Gesandtschaft an ihrem Ziele erst eintraf, als der Sultan bereits im Anmarsch begriffen war, lediglich eine Steigerung des türkischen Hochmuts, der Ungarn nicht nur als tributpflichtiges, sondern als längst erobertes, von Zapolya nur verwaltetes Land ansah und zudem behauptete, daß Karl zu Unrecht den Kaisertitel führe, vielmehr König von Spanien zu nennen sei, während die Kaisermacht dem Sultan als dem Nachfolger der byzantinischen Kaiser ganz allein zustehe. Längst waren umfassende Zurüstungen getroffen, um ein gewaltiges Heer über die habsburgischen Grenzen zu werfen, die Wiener Niederlage wieder wett zu machen, Ungarn aufs neue in Besitz zu nehmen und den Ruhm Suleimans des Prächtigen dem erschreckten Abendlande durch den Donner der Geschütze zu verkünden.

Unter dem Drucke dieser von Osten drohenden Gefahren wurde der Wunsch, zu einem Ausgleich mit den Protestanten zu gelangen, nur immer dringlicher. Bei der Hartnäckigkeit, mit welcher diese auf ihrem Standpunkt beharrten, hätte Karl den Reichstag am liebsten noch einmal verschoben, wenn nicht die ganz unerläßliche Organisierung der Türkenabwehr den Aufschub

einfach verboten hätte. Jedenfalls mußten aber zuvor die Ausgleichsverhandlungen zu einem annehmbaren Ziele kommen, und so geschah es, daß der für den 6. Januar anberaumte Reichstag zu Regensburg erst am 17. April eröffnet wurde, um das Ergebnis der Schweinfurter Verhandlungen zwischen Mainz-Pfalz und den Protestanten abzuwarten. Diese aber zogen sich nicht nur unerwartet lange hinaus, sondern nahmen auch einen Verlauf, der die vermittelnden Kurfürsten in große Verlegenheit brachte, sodaß sie dem Kaiser von den protestantischen Forderungen gar keine Mitteilung zu machen wagten. Erst als Karls Geduld am Ende schien und er gedroht hatte, mit den katholischen Ständen die Glaubensfrage einseitig zu regeln, erst als sie vergeblich um eine neue kaiserliche Instruktion ersucht hatten, da sie auf Grund der bisherigen nichts erreicht hätten, legten sie dem Kaiser das Ergebnis vor, welches für diesen unannehmbar war. Die Protestanten verlangten nicht nur endgiltige Einstellung aller gegen sie schwebenden Prozesse, die Anerkennung aller auf Grund der Bekenntnisschrift von ihnen getroffenen religiösen Neuerungen, die freie Zulassung aller Stände zu der evangelischen Kirche, die Duldung ihrer Glaubensgenossen auch in katholischen Gebieten, die Berufung eines freien christlichen Konzils auf deutschem Boden durch den Kaiser mit Zuziehung schriftkundiger Theologen und unter ausschließlicher Anerkennung des reinen Gotteswortes, sondern sie wehrten sich auch auf das entschiedenste dagegen, daß diese religiöse Frage mit der Opposition gegen Ferdinand irgendwie vermengt werde, d. h. sie wollten den religiösen Zugeständnissen des Kaisers ihrerseits durch keine politischen Zugeständnisse entgegenkommen, denn sie bestritten nach wie vor die Giltigkeit der Wahl Ferdinands auf Grund der Goldnen Bulle und erklärten sogar, daß es zur Abwehr der Türkengefahr ja ein höchst einfaches Mittel gebe, nämlich einen friedlichen Vergleich zwischen Österreich und Zapolya mit — Preisgebung von Ungarn. Empört über solche Kühnheit befahl der Kaiser den sofortigen Abbruch dieser Unterhandlungen; am 3. Juni erst sollten sie in Nürnberg, also in größerer Nähe des Reichstages

wieder aufgenommen werden. Gleich darauf wurde eine Abmachung vollzogen, die für die antihabsburgische Opposition einen außerordentlichen Erfolg bedeutete: im Kloster Scheyern bei München schloß sich König Franz von Frankreich dem Saalfelder Bunde an mit der sehr dehnbaren Bestimmung, die jeden Vorwand zum Kriege gegen Habsburg rechtfertigen konnte: „zur Verteidigung und Erhaltung deutscher Freiheit". Er verpflichtete sich zu einer Geldhilfe bis zu 100 000 Sonnenkronen, versuchte aber vergeblich, die deutschen Bundesfürsten zu bewegen, daß sie die Türkennot zu einer Erhebung gegen den Kaiser ausnutzten, der er seinerseits mit einem italienischen Angriff zu sekundieren gedachte. Nur Landgraf Philipp war fortwährend geneigt, die Restitution des Württembergers mit Waffengewalt zu betreiben, stieß aber damit auf energischen Widerstand besonders bei den Sachsen. Ein weiterer wichtiger Erfolg der Scheyerner Abmachungen war, daß Baiern sich entschloß, unter denselben Bedingungen wie Sachsen und Hessen mit dem Dänenkönig in ein Bündnis einzutreten.

Inzwischen war der Kaiser auf dem übrigens nur schwach besuchten Reichstag auch von den katholischen Ständen, die einerseits über die kaiserliche Verwaltung und ihre Bevorzugung der hochmütigen Spanier scharfe Beschwerden führten, andrerseits gleichfalls auf ein Konzil drängten, sehr unliebsam in die Enge getrieben worden. Er mußte über die Türkenhilfe mit ihnen allein verhandeln, weil die Protestanten deren Bewilligung von der vorgängigen Beilegung des religiösen Zwiespalts abhängig gemacht hatten. Nun hatten aber die katholischen Stände nicht die geringste Luft, diese Last allein zu tragen. Deshalb behaupteten sie, an die Nähe der Gefahr nicht zu glauben, und eigneten sich das dem Kaiser und seinem Bruder höchst peinliche und von diesem fruchtlos bestrittene Argument der Protestanten an, das zum Überfluß auch noch vom Papst vorgebracht wurde: die Türkennot würde sofort gegenstandslos werden, sobald Ferdinand sich mit Zapolya über Ungarn vertrage. Baiern suchte sogar die böhmischen Stände durch besondere Gesandte

aufzustacheln, daß sie Ferdinand die geforderte Türkenhilfe weigerten oder doch von der Bewilligung der deutschen Stände abhängig machten. Aufs äußerste gereizt und unlustig mußte sich Karl jetzt unter einem ebenso langwierigen wie unwürdigen Feilschen und Handeln mit den katholischen Ständen dazu herbeilassen, ihnen die Bewilligung einer ausreichenden Türkenhilfe förmlich abzudringen, aber über den Anschlag von Augsburg hinaus wollten sie durchaus nichts versprechen, ja selbst diesen fanden sie fast noch zu hoch und ließen durchblicken, daß sie, falls es nicht gelingen sollte, die Protestanten herbeizuziehen, ihre Zusage auch nicht halten könnten. Und doch wollten die katholischen Stände dem Kaiser bei seinen Versuchen, die Protestanten durch Zugeständnisse zu gewinnen, nicht im geringsten behilflich sein: die einen, wie Herzog Georg und Kurbrandenburg, aus aufrichtigem Haß gegen die kirchlichen Neuerer, die anderen, weil sie im Kirchenstreit das wirksamste Hemmnis für die gefürchtete habsburgische Machtentfaltung erkannten. Während sogar der Papst, um nur dem Konzil auszuweichen, einer Gewährung der Priesterehe und des Laienkelches sich nicht abgeneigt zeigte und komischerweise fand, daß man mit der augsburgischen Konfession sich allenfalls auch abfinden könne — ein Standpunkt, den freilich Campeggi nicht teilen mochte —, wollten hingegen die katholischen Stände von Zugeständnissen durchaus nichts wissen und höchstens in die Erhaltung des gegenwärtigen Zustandes willigen. So entschloß sich denn der Kaiser Anfang Juni, ohne Zuziehung der katholischen Stände und des päpstlichen Legaten die mainzisch-pfälzischen Vermittelungs-Verhandlungen auf Grund der Schweinfurter Vorlagen wieder aufzunehmen und den erhofften „Anstand" durch den Reichstag lediglich ratifizieren zu lassen.

Die in Schweinfurt noch mühsam behauptete Einigkeit der Protestanten war unterdes ins Schwanken gekommen; während Hessen und die Oberländer die volle Freigebung der evangelischen Lehre und Kirche und demgemäß den Friedensschutz auch für alle ihr künftig beitretenden Stände gesichert wissen wollten,

waren Sachsen, Brandenburg und Nürnberg von nachgiebigerer Meinung, worin sie auch durch die von Luther geforderten Gutachten durchaus bestärkt wurden. Schon im Mai hatte dieser im Verein mit Bugenhagen erklärt, die verlangte Ausdehnung des Friedens auch auf alle künftigen Glaubensgenossen sei für die katholischen Stände unannehmbar, denn er sanktioniere ja doch den fortgesetzten Abfall von Rom und erwecke den Schein, als wollten die Protestanten die Kaiserlichen auf ihre Seite locken und das ganze Reich an sich bringen. Man solle sich deshalb dabei bescheiden, daß die Annahme des Evangeliums durch Andersgläubige in ihrem Vertrage nur nicht ausdrücklich untersagt werde, und daß eine solche Annahme, wie bisher, bei jedem auf eigene Gefahr erfolge, nicht aber im Vertrauen auf weltlichen Schutz. Ferner solle man den Frieden nicht dadurch hintertreiben, daß man den Protest gegen Ferdinands Königswahl aufrecht erhalte; dieser Protest sei allerdings auf Grund der Goldenen Bulle erfolgt, sei aber doch nicht von solcher Wichtigkeit, daß man darum „ganz Deutschland in einander werfen" dürfte. Überhaupt warnte Luther vor allzu hoch gespannten Forderungen, denn „wer zuviel haben will, der kriegt zu wenig"; er hielt auch die Bezeichnung des Konzils als eines „freien christlichen" für ausreichend, denn der Zusatz, daß es entscheiden solle „nach dem reinen Gotteswort", werde die feindlichen Nationen doch nicht hindern, ihn anders auszulegen, als die Protestanten. Zunächst ordnete sich Sachsen dieser Auffassung Luthers, freilich nur mit Widerstreben und nicht im Punkte des Wahlprotestes, unter, wogegen der Landgraf und seine Theologen sie sehr entschieden bekämpften, obwohl ihnen Luther entgegenhielt, daß sie mehr den Krieg als den Frieden zu suchen schienen; und es gelang ihnen wirklich, nicht nur die Oberdeutschen, Lüneburg, Anhalt und Mansfeld, sondern sogar Georg von Brandenburg und Nürnberg auf ihrer Seite zu halten. Als sich aber im Juni bei der Wiederaufnahme der Verhandlungen in Nürnberg herausstellte, daß man mit den Schweinfurter Artikeln nicht durchdringen werde und am besten thue, mit Umgehung aller

streitigen Fragen einfach um die Gewährung eines gemeinen Friedens nachzusuchen, da vollzog sich im protestantischen Lager eine allgemeine Schwenkung auf die Seite Sachsens, welches ein neues Gutachten Luthers vom 29. Juni vorlegte; und der Landgraf fand sich schließlich trotz aller Gegenanstrengungen mit seinen grundsätzlichen Forderungen allein stehen.

Nun sahen sich aber die Protestanten gezwungen, noch einen anderen wichtigen Vorteil aus der Hand zu geben: die Verweigerung der Türkenhilfe, an der sie, je näher die türkische Macht den habsburgischen Grenzen rückte, schlechterdings nicht mehr festhalten konnten; denn im Fall eines Sieges der Türken hätte man sie mit Recht für das Unglück der Christenheit verantwortlich gemacht, im Fall einer Niederlage der Türken aber hätten die katholischen Stände schwerlich versäumt, die Protestanten für ihre verräterische Weigerung zu züchtigen, und die Folgen eines solchen inneren Kampfes waren dann gar nicht mehr zu berechnen. So begannen denn die Protestanten an den Zurüstungen des Reiches zur Abwehr der Türken nunmehr teilzunehmen, und das wirkte augenblicklich auf die Haltung der katholischen Stände sehr merklich ein. Sie überzeugten sich, daß die „Ketzer" keine Gewaltthätigkeiten im Schilde führten und den Türkenkrieg keinesfalls zu inneren Unruhen mißbrauchen würden. Dadurch wurde es aber unnötig, ihnen religiöse Zugeständnisse zu machen, und ebenso mußte es ihnen jetzt widerstreben, einen Vertrag vollziehen zu lassen, der lediglich dem Kaiser und den Protestanten nützlich, ihnen aber nachteilig werden konnte. So beschlossen sie, auf den Kaiser und seine versöhnliche Haltung einen energischen Druck zu üben, indem sie eine schleunige Betreibung des Konzils von ihm verlangten und, wofern der Papst widerstrebe, ein deutsches Nationalkonzil, denn die schwebenden Ausgleichsverhandlungen könnten unmöglich zu dem Ziele führen, welches im Interesse der Erhaltung der christlichen Religion dringend anzustreben sei: zu der Ausrottung der „unmenschlichen Sekte". Der Augsburger Abschied müsse unbedingt erneuert und dem Recht, d. h. dem Fortgang der sistierten Prozesse, freie

Bahn gegeben werden; auch sei dem Druck der Augsburger Konfession der Druck der Confutatio sogleich entgegenzustellen.

So gern der Kaiser diesen Anmahnungen nachgegeben hätte, er konnte es nicht mehr, nachdem er sich mit den Protestanten in so weitläufige Ausgleichsversuche eingelassen hatte. Aber seine verlegene Frage, wie man denn von diesen bei einer so schroffen Haltung die Türkenhilfe erlangen sollte, machte ebenso wenig Eindruck auf den Reichstag, wie eine Erklärung der Protestanten vom 4. Juli, welche ihre Teilnahme am Türkenzuge wieder in Abrede stellte: man glaubte ihnen das einfach nicht mehr. Immer gereizter wurde der Ton zwischen den katholischen Ständen und dem Kaiser, der sich schließlich unter heftigem Widerstreben dazu verpflichten mußte, binnen eines halben Jahres die Berufung eines Konzils durchzusetzen, andernfalls einen neuen Reichstag auszuschreiben, auf dem der religiöse Zwiespalt endgiltig beseitigt, d. h. der Protestantismus mundtot gemacht werden sollte. Durch diese Bedrängung des Kaisers seitens der katholischen Stände wurde das Schicksal des Friedensentwurfes bestimmt, der in seinem Auftrage am 4. Juli von Mainz und Pfalz den Protestanten unterbreitet wurde. Der Entwurf stellte fest, daß der Kaiser „bis zu einem gemeinen freien christlichen Konzil zwischen allen Ständen des Reichs einen gemeinen beständigen Frieden aufrichten und gebieten“ werde, mit dem Gebot, „daß keiner den anderen inzwischen des Glaubens noch sonst keiner Ursachen halber überziehen und vergewaltigen“, sondern jeder dem 1521 aufgerichteten Landfrieden gemäß leben solle; ferner sollten die Prozesse „der Religion halb“ gegen Sachsen und dessen Anhang eingestellt werden. Die Protestanten durften mit diesem Entwurf wohl zufrieden sein, sie erklärten sich auch zu seiner Annahme am 7. Juli bereit, indem sie nur wenige Änderungen beantragten, insbesondere die Aufrichtung des Friedens nicht nur zwischen den Ständen, sondern auch zwischen den Ständen und dem Kaiser, und weiterhin ihre Sicherstellung nicht nur gegen den kaiserlichen Fiskal, sondern auch gegen das Rottweiler Hofgericht und andere Gerichte. Eine solche rechtliche Sicherstellung der Protestanten

war aber nun durchaus gegen die Absicht der katholischen Reichstagsmehrheit, durch deren hartnäckigen Widerstand die kaiserlichen Räte schließlich auf einen sehr merkwürdigen Vorschlag geführt wurden: die öffentliche Urkunde solle von der Prozeßfrage einfach schweigen und der Kaiser darüber den Protestanten lediglich ein Privatversprechen abgeben, aber nicht unmittelbar in ihre Hand, sondern in die Hand der vermittelnden Kurfürsten von Mainz und Pfalz. So wollten die katholischen Stände sich vorbehalten, die Abmachung über die Prozesse als ein bloßes Privatversprechen des Kaisers gegebenenfalls auch anzufechten.

Natürlich erregte der in diesem Sinne umgeänderte Entwurf vom 18. Juli bei den Protestanten die größte Bestürzung: das Prozeßverbot war ausgeschieden und einer besonderen Urkunde vorbehalten, die aber den Protestanten gar nicht ausgeliefert werden sollte; der Kaiser war in den Frieden nicht ausdrücklich eingeschlossen; das Konzil, bis zu dem der Anstand gelten sollte, sollte, „wie solches auf dem Reichstage zu Nürnberg (1524) beschlossen", durch den Papst berufen werden; falls es sich aber verzögerte, sollte der nächsten Reichsversammlung das Recht vorbehalten bleiben, den Anstand wieder aufzuheben und die kirchliche Frage in Ordnung zu bringen. Das durch solche Einfügungen bedenklich verklausulierte Friedensinstrument war eigentlich für die Protestanten unannehmbar. Aber sie wußten, daß der Kaiser sein letztes Wort gesprochen hatte, und wollten den offenen Bruch mit ihm gern vermeiden. Nur der Landgraf lehnte den kaiserlichen Antrag rundweg ab, die übrigen nahmen ihn am 22. Juli einmütig an, unterließen aber nicht, noch den Wunsch auszusprechen, daß die Formel, die jetzt von Prozessen „in Sachen den Glauben belangend" redete, weniger zweideutig und unbestimmt gefaßt werde; sie überreichten weiterhin dem Kaiser ein Verzeichnis der schwebenden Religionsprozesse, deren Einstellung er anordnen wolle. In der endgiltigen Urkunde vom 2. August war diesen Wünschen wiederum keine Folge geben, vielmehr fügte der Kaiser seinerseits die höchst lästige Bestimmung bei, daß ihm oder seinem Statthalter in

jedem einzelnen Prozeßfalle ein besonderes Gesuch um Sistierung vorzulegen sei, wodurch die Entscheidung völlig seinem Gutdünken anheimgestellt wurde. Die Prozeßurkunde blieb also eine bloße Privatabmachung des Kaisers mit den Protestanten, der Nürnberger „Anstand" dagegen wurde allerdings am 3. August allen Reichsständen öffentlich verkündigt, aber in den Regensburger Abschied, der schon am 27. Juli fertig geworden war, nicht mehr aufgenommen. Damit war auch dieser Anstand als eine einseitige kaiserliche Abmachung ohne Mitwirkung der katholischen Stände gekennzeichnet, während der mit diesen vollzogene Reichsabschied von der Ausrottung der protestantischen Sekten durch ein künftiges Konzil in so scharfen Ausdrücken sprach, daß die Protestanten mit Ausnahme des Markgrafen Georg ihm die Anerkennung versagen mußten. Doch war wenigstens die kurz zuvor noch so nachdrücklich verlangte Erneuerung des Augsburger Abschieds nicht darin vorgesehen.

Die Protestanten hatten also keinen Frieden gewonnen, sondern nur einen Anstand. Weder gegen den Kaiser, noch gegen die Gerichte waren sie wirklich sichergestellt, vielmehr blieb alles ungewiß in der Schwebe. Mit gutem Grunde zürnte der Landgraf über den „schimpflichen, lächerlichen Frieden"; er geriet darüber mit dem Kurprinzen von Sachsen hart an einander und, wiewohl er am 13. August sich widerwillig dem Vertrage angeschlossen hatte, spann sich sein Streit mit Sachsen doch in einem erregten Schriftenwechsel bis in den Dezember fort. Denn Philipp konnte sich nicht verhehlen, daß durch den Ausgleich der Protestanten mit dem Kaiser die bairische Bundesgenossenschaft, die sich freilich nur auf den Wahlprotest und die württembergische Frage erstreckte, mißtrauisch und zurückhaltend werden mußte, und daß seine politischen Pläne somit unliebsam hinausgeschoben wurden. Wenn die Protestanten aber schließlich auch viel weniger erreicht hatten, als es noch im Mai den Anschein gehabt hatte, so hatte der Kaiser andrerseits doch auch nur einen einzigen Erfolg zu verzeichnen: die Türkenhilfe. Er hatte im übrigen bei den katholischen Ständen keine Unterstützung, sondern eher Feind-

seligkeiten erfahren, er hatte sich weiterhin zu der ihm höchst ärgerlichen Berufung eines Konzils verpflichten müssen, dem doch der Papst und Frankreich beharrlich entgegenarbeiteten, während er selbst ein deutsches Nationalkonzil, wie es die Stände für den äußersten Fall forderten, unmöglich zugestehen konnte, ohne mit den unveräußerlichen Grundsätzen seines politischen Systems sich in Widerspruch zu setzen; er hatte endlich die Anerkennung seines Bruders als des gewählten römischen Königs nicht durchzusetzen vermocht: von einer wirklichen Autorität im Reiche war vielmehr der König kaum weniger entfernt, als es der Statthalter gewesen war. Und was hatte Karl dagegen den Protestanten einräumen müssen! Er war hinter das Wormser Edikt und den Augsburger Abschied einen erheblichen Schritt zurückgewichen, er hatte dem Abfall der Protestanten eine vorläufige Duldung gewähren und auf die Erfüllung seiner höchsten Aufgabe, einer Herstellung der katholischen Einheit, Verzicht leisten müssen. Immer noch behielt er den Glauben an den Sieg der ihm anvertrauten Sache, wiewohl er sich bald überzeugen mußte, daß der Papst immer mehr auf die Seite seiner Gegner hinüberrückte, daß die Ketzerei auch das übrige Europa bedrohlich zu ergreifen begann, daß das erhabene theokratische Ziel, welches ihm vorschwebte, jedenfalls nur unter ungeheuren Anstrengungen, zu deren Bewältigung ein Menschenleben vielleicht nicht einmal hinreichte, zu erringen war.

Doch mit Einem großen Triumph hatte ihn die Vorsehung in den Widerwärtigkeiten dieser enttäuschungsreichen deutschen Jahre wenigstens beschenkt: am 23. September sah er sich vor Wien an der Spitze eines gewaltigen, aus den vornehmsten Nationen der Christenheit zusammengeströmten Heeres, er, der Kaiser des Abendlandes und der Schirmherr der Christenheit im Begriffe, mit dem Kaiser des Morgenlandes, dem mächtigsten Feinde der christlichen Kultur das Schwert zu kreuzen zum Entscheidungskampfe. Es war, als ob die heroische Sehnsucht, die seine Seele in dieser großen Stunde ausschließlich erfüllte, ihn und sein Reich wie mit magischen Schutzwehren von geheimnis-

voller Macht umgeben hätte, denn der prahlerische Sultan, der dem römischen Reiche den Untergang gedroht hatte, vermochte trotz seiner ungeheueren Übermacht nicht einmal die kleine, von etwa 700 Mann verzweiflungsmutig verteidigte Festung Güns in Ungarn zu bewältigen und trat alsbald raubend und plündernd einen unrühmlichen Rückzug an, ohne dem kaiserlichen Heere die gefürchtete Schlacht anzubieten. Er hatte ein ohnmächtiges, von inneren Kriegen wehrlos zerrissenes Reich zu finden erwartet und sah sich zu seinem höchsten Erstaunen einer einheitlich geschlossenen Wehrkraft gegenüber, mit der er den ruhmredig angekündigten Entscheidungskampf nicht aufzunehmen wagte. Nicht Karls Macht fürchtete der abergläubische Sultan, aber sein Glück, von dem die Welt so wunderbare Proben gesehen. Auch zur See erlitten die Osmanen eine empfindliche Niederlage unter der siegreichen Führung Andreas Dorias, der ihnen eine Reihe fester Plätze in Peloponnes abgewann. Eine furchtbar drohende Gefahr, die die deutsche Phantasie seit lange unheimlich erregt und auf der europäischen Politik wie ein lähmender Druck gelastet hatte, war plötzlich zerronnen wie ein Fiebertraum; man atmete erleichtert auf, wie wenn sich ein beklemmender Alp von der Brust löste. Am glücklichsten war Ferdinand: jetzt mußte ihm Ungarn für immer gewonnen werden! Aber das Heer hatte nicht die geringste Lust, für den Habsburger Eroberungen zu machen, die Hauptleute weigerten sich, und der Kaiser war klug genug, dem Bruder nicht nachzugeben. Zudem hatte er selbst keine Zeit mehr zu verlieren: längst hätte er in Italien und Spanien sein sollen! Am 4. Oktober brach er von Wien auf. Noch einmal sollten nahezu neun Jahre vergehen, ehe er wieder auf deutschen Boden trat. Noch einmal mußte er, von anderen Aufgaben gefesselt, das Reich sich selber überlassen, und dem deutschen Protestantismus wurde damit aufs neue eine unschätzbare Frist geschenkt, in der er zu einer Macht von europäischer Bedeutung in unaufhaltsamem Ausbreiten emporwachsen sollte.

In der schwerfälligen Organisation des schmalkaldischen Bundes und seiner doppelten Spitze offenbart sich allerdings

noch die unzulängliche politische Erziehung des damaligen Deutschlands. Dennoch ist die Aufrichtung dieser Einigung, wie schon bemerkt wurde, eine für ihre Zeit außerordentliche politische That gewesen, der die katholischen Stände nichts vergleichbares entgegenzustellen hatten. Sie wurde nicht nur ein wirksames Bindeglied zwischen Nord- und Süddeutschland, sie wurde zugleich von entscheidendem Einfluß auf die wachsende Unterordnung der städtischen unter die fürstlichen Mächte: die Städte mit ihrer gewerblichen, wissenschaftlichen und künstlerischen Kraft, ihren Finanzmitteln und ihrer Waffentechnik stellten sich mehr und mehr in den Dienst der zusammenfassenden Organisationen, der weiterblickenden politischen Kombinationen der Fürsten, eine Entwickelung, in der sich die zunehmende Reife des politischen Denkens lehrreich verfolgen läßt. Die Gemeinschaft der religiösen Interessen hatte den schmalkaldischen Bund zunächst zusammengeführt; durch das natürliche Schwergewicht, welches er auf diese Weise erlangt hatte, war er ganz von selbst ein in seiner Art einziges Bollwerk geworden, hinter dem auch die nicht religiösen Tendenzen, die die Zeit bewegten, sehr begreiflich ihre Deckung suchten. Schon die bloße Existenz eines solchen Bundes mußte ihn als einen wichtigen Faktor in der europäischen Politik erscheinen lassen, und dem Protestantismus, der ihm das Leben gab, ist thatsächlich an diesem seinem eigenen Geschöpf das politische Bewußtsein eigentlich erst lebendig, die politische Aufgabe, die er zu lösen hatte, eigentlich erst klar geworden: er kämpfte gegen den mittelalterlichen Universalherrschafts-Gedanken für den modernen Gedanken des Territorial- und Nationalstaats. Er kämpfte freilich, wie sich zeigen wird, noch mit denselben politischen Mitteln, mit einer ähnlichen Skrupellosigkeit der Entwürfe, wie sein katholischer Gegner: wie hätte er dessen raffinierte Staatskunst auch anders gewachsen sein können? Aber das, wofür er kämpfte, war doch ein neues Staatsideal, das, wie früher ausgeführt wurde (Bd. I. S. 371 ff.), von dem romanistisch-cäsarischen durch eine tiefe Kluft geschieden war. Man darf das Leben Karls V. füglich eine Tragödie nennen, in der der Held

gegen seine ganze Zeit sich unerschütterlich, mit bewundernswerten Anstrengungen zu behaupten und durchzusetzen trachtet; aber seine Ideale vermögen diese Zeit nicht mehr zu meistern, weil sie ihrem Wesen nach nicht der Gegenwart, sondern der Vergangenheit angehören. Der feste Glaube an seine theokratische Sendung war dieses Kaisers tragische Schuld; jener Glaube bewirkte, daß er die treibenden Kräfte seines Zeitalters gar nicht zu begreifen imstande war und einen widerspenstigen Mechanismus vor sich zu haben wähnte, wo es sich um das freie Wirken ihm unbekannter Energieen handelte. So begreift sich zuletzt auch der seltsame Widerspruch zwischen der pathetisch feierlichen, rücksichtslos absolutistischen Betonung seiner unvergleichlichen Herrschaftswürde und der halb passiven, abwartenden, aufschiebenden und lauernden Art seines politischen Handelns: weil seinem hochgreifenden Machtanspruch die Mittel, ihn zu verwirklichen, nicht mehr zu Gebote stehen wollten, und weil sein Handeln nicht aus der Seele der Zeit heraus, vielmehr ihrem innersten Geiste entgegen sich vollzog, deshalb gebrach ihm auch die Freudigkeit, das innere Glück, der Wagemut und der sicher vorangehende Instinkt des mit allen lebendigen Kräften der Gegenwart sich im Bunde fühlenden Temperamentsmenschen. Und dieser kaiserliche Lebensgang, der trotz manchen unerwarteten Fügungen, trotz vereinzelten Anläufen und zeitweilig höchst wirksamen Vorstößen dennoch im Ganzen ein beständiges resigniertes Zurückweichen aus einer Machtstellung von überspannten Prätensionen darstellt, dieses Zurückweichen jedoch auf alle Weise zu maskieren sucht, um es nur sich selber nicht eingestehen zu müssen, wird eben dadurch zu einem ergreifenden Schauspiel, in dem der Held freilich nicht durch die innere Größe und Wahrheit seiner Sache, aber doch durch die unbeirrbare stille Leidenschaft, mit der er ihr anhängt, nicht durch heroisches Handeln, aber durch heroisches Leiden und Unterliegen unsere menschliche Teilnahme fordert.

Unter den geistigen Mächten, an denen seine Staatskunst sich müde rang und am Ende zu Falle kam, war der Protestan-

tismus, der politische, der soziale und der religiöse, ohne Zweifel die größte. Aber auch dieser vermochte sich in dem Ringen mit den mittelalterlichen Mächten nicht rein und treu, seinem innersten Wesen gemäß zu entfalten. Der politische Protestantismus, der die ganze Nation von dem Joche des Romanismus losreißen und auf den Trümmern der katholischen Universalmonarchie den deutschen Volksstaat hatte aufrichten wollen, war durch den beharrlichen Widerstand des Kaisertums zwar nicht besiegt, aber zurückgedrängt worden: nicht die ganze Nation, sondern nur ein Teil von ihr hielt ohne Wanken an ihm fest, jedoch die unheilvolle Spaltung, die sich damit aufthat, bedeutete für die Nation als solche eine außerordentliche Schwächung der politischen Kraft, eine Stärkung lediglich für die Partikularmächte, die aber ihrerseits wiederum gezwungen wurden, den politischen Rückhalt, der ihnen in Deutschland verloren gegangen war, im Auslande, bei den Gegnern Habsburgs zu suchen, auf diese Weise die Geschicke der Nation mit den politischen Maßnahmen fremder Mächte verhängnisvoll zu verflechten und damit einen Zustand zu schaffen, welcher Deutschland unsägliche Opfer kosten sollte, und an dessen Folgen wir noch heute zu tragen haben. Warum der soziale Protestantismus zu einer wirklichen Lebensfähigkeit noch nicht gelangen konnte, ist oben hinreichend dargelegt worden und braucht hier nicht wiederholt zu werden. Der religiöse Protestantismus endlich hatte das neue Verständnis des Christentums und seine Darstellung in reformierten kirchlichen Verfassungs- und Kultusformen weder, wie er anfänglich gehofft, auf dem Gebiete der Gesamtkirche, noch auf dem der nationalen Kirche zur Geltung zu bringen vermocht. Er hatte im Gegenteil nicht mehr erreicht, als eine nicht einmal unangefochtene Duldung. Er hatte, von einem großen Teil seiner Anhänger, die ihm falsche Erwartungen entgegenbrachten, wiederum verlassen, von der kaiserlichen Gewalt hart bedrängt, bei den Partikularmächten Schutz suchen müssen, und statt einer romfreien Nationalkirche hatte sich eine Vielheit von größeren und kleineren Territorialkirchen gebildet, in der der ursprüngliche

Sinn und Wesenskern des Protestantismus ebenso zu verkümmern drohte, wie sein nationaler Gehalt. Und wenn er auch gerade durch seine Verbindung mit den Territorialmächten jetzt weit über Deutschlands Grenzen hinaus sich auszubreiten begann, er trug doch nicht mehr dieselben Kräfte in sich, die ihn einst zur größten Angelegenheit Deutschlands gestempelt hatten. Vielmehr ging von Luthers unendlichem Reichtum nur der kleinste Teil unmittelbar in die landeskirchliche Entwickelung ein, ein anderer floß hinüber in die Strömungen der allgemeinen Bildungsgeschichte, während ein weiterer ungenutzt und unverstanden liegen blieb, des Schatzhebers harrend, welcher seinen unveraltbaren Wert erkennen und die wahre Wesensgestalt des Protestantismus daran wieder entdecken sollte, an dessen tiefstes Verständnis die Zeitgenossen des 16. Jahrhunderts um so weniger hinanreichen konnten, als der Schöpfer des Protestantismus selbst, wie wir schon betonen mußten, nicht die ausreichende Freiheit und Schulung des Intellekts besaß, die der Genialität seiner inneren Erlebnisse ebenbürtig gewesen wäre und den großen Ahnungen seiner Seele in gleichartigen, denkmäßigen Ausgestaltungen hätte nachkommen können. Nach Maßgabe dieser drei Gesichtspunkte wird innerhalb des Materials zu unterscheiden sein, welches im folgenden Kapital vorgelegt werden soll, um Luthers führende Stellung im Ganzen unsrer Kultur zur Anschauung zu bringen. Denn die hinter uns liegende Betrachtung, wie die Reformation sich zu einer kirchlich-konfessionellen Bewegung zu verengen begann, fordert als ihre Ergänzung eine Untersuchung, wo und in welcher Weise die anderen Motive der Reformation, die nicht in jene kirchliche Bewegung eingingen, ihre Auswirkung gefunden haben.

Bevor wir aber von solchen Fragen ins Weite geführt werden, bleibe unser Blick noch einen Augenblick an einem Bilde haften, das neben seinem menschlich rührenden auch einen symbolischen Sinn in sich trägt. Am 16. August 1532 war der sächsische Kurfürst an einem Schlagfluß verschieden, am Sonntag darauf wurde er in der Wittenberger Schloßkirche feierlich bei-

gesetzt. Melanchthon hielt ihm eine lateinische, Luther eine deutsche Leichenpredigt. „Die Glocken klingen ganz anders als sonst", meinte Luther, „wenn einer einen Toten weiß, den er lieb hat". Seine Betrachtung über den Tod des geliebten Landesherrn war von ergreifender Größe. Er sei sanft dahin gefahren, gleichwie in einem Schlafe, ohne Bewußtsein, so wie die Kinder sterben. Und das habe ihm Gott bescheert, weil er einen anderen, männlichen und rechten Tod zuvor gelitten hatte auf dem Reichstag zu Augsburg. „Denn ihr wisset alle, wie er, Christo nach, vor zweien Jahren zu Augsburg gestorben und den rechten Tod gelitten hat, nicht für sich allein, sondern für uns alle, da er alle böse Suppen und Gift hat müssen ausessen, die ihm der Teufel eingeschenkt hat: dasselbe ist der rechte, gräuliche Tod, da der Teufel einen mit aufreibt. Da hat unser lieber Kurfürst Christi Tod und Auferstehung vor der ganzen Welt öffentlich bekennet und ist darauf blieben, hat Land und Leute, ja sein eigen Leib und Leben daran gesetzt. Dies Sterben, wie schwer es sei, hat er wohl ohne Zweifel an seinem Herzen gefühlet. Weil nun dasselbige Bekenntnis öffentlich am Tage ist, so wollen wir ihn davon rühmen als einen Christen. Ist aber neben diesem etwas Mangels an seiner Person gewesen, das lassen wir gehen, wollen das dagegen rühmen, daß er Christi Tod und Auferstehung, damit er Tod und Höll mit allen Sünden verschlungen, bekennet hat und fest auf diesem Bekenntnis blieben ist. Dies gehet überhin und verschlinget die Menge der Sünden, wie ein groß Meer ein Fünklein Feuers. Darum sind alle anderen Sünden nichts gegen diesem einzigen Stück, daß man Christi Tod und Auferstehung nicht verleugnet, sondern öffentlich bekennet!" Luther hat damit nicht nur das höchste Verdienst dieses schlichten, durch seine lautere Standhaftigkeit und Überzeugungstreue ehrwürdigen Fürsten schön bezeichnet, er hat es auch ebenso schön betont, was in dem aufgedrungenen Kampfe mit Papst, Kaiser, Bischöfen und Fürsten, Humanisten und Revolutionären den Protestantismus gerettet und in seiner Lauterkeit erhalten hatte: die Treue und die innere Kraft seiner Bekenner. Der Protestantismus war

um vieles ärmer geworden, seitdem er sich in den Bahnen der Landeskirche einherbewegte, aber der unerschütterliche Glaubensmut des Bekennens war ihm geblieben: in ihm besaß er seine Zukunft, in ihm die Hoffnung, daß Tage kommen würden, wo er wieder in seinem ganzen Wollen und Wesen verstanden werden konnte. Denn so lange er in Hoffen und Harren diese Stimmung festzuhalten wußte, so lange mußte ihm auch der innere Lebenszusammenhang mit seiner größten Epoche, mit Deutschlands Lutherjahren, wie man die Zeit von 1518—23 füglich nennen darf, unverloren bleiben; und aus dem festen Vertrauen auf die siegreiche Kraft dieser Stimmung sind auch die verheißungsvollen Worte geflossen, in welchen Luther die Lebenssumme seines wackeren Geisteserben, Johanns des Beständigen, kräftig zusammenfaßte:

Wer Gott mit Ernst vertrauen kann,
Der bleibt ein unverdorbner Mann!
Es zürne Teufel oder Welt,
Den Sieg er doch zuletzt behält!

Es sei auf folgende Besprechungen über die **Einleitung zu dieser Luther-Biographie:**

Die

Kulturaufgaben der Reformation.

Von

Arnold E. Berger.

300 Seiten Oktav. — Geheftet M. 5,—; fein gebunden M. 6,—

hingewiesen.

... Auch hier verdient die künstlerische Gruppierung des überreichen Stoffes, die übersichtliche Darstellung höchst verwickelter Zusammenhänge jedes Lob... Ein Werk von so bedeutender Eigenart will aus ihm selber beurteilt sein und da stellt es sich als ein schriftstellerisches und künstlerisches Ganzes dar, dem viele gebildete Leser zu wünschen sind.

K. Sell in der **„Zeitschr. f. prakt. Theologie.**

So ist dies Buch eine vortreffliche Charakteristik des Ringens und Strebens nach einer neuen Lebensauffassung in der Zeit vor Luther. Wer Klarheit über die Bedeutung des Reformators und seine Werke erstrebt, kann an diesem Buche nicht achtlos vorübergehen. Dem aufmerksamen Leser entgeht nicht die Ähnlichkeit in vielen Punkten mit den geistigen und materiellen Nöten unserer Zeit.

A. Heubaum in der **„Wahrheit".**

Einige Kleinigkeiten wären richtig zu stellen ... Dann würde der Verfasser **seinem prächtigen Werke** den **Siegeslauf wesentlich erleichtern.**

G. Loesche im **„Theolog. Jahresbericht".**

Bergers „Kulturaufgaben" sind das Werk einer Persönlichkeit; da wird nicht lange geflunkert und herumphantasiert, sondern mit festen, sicheren Linien ist schon in der Einleitung die Aufgabe gezeichnet. Aber es ist nicht so, als ob der Verfasser sich einen Plan entworfen und nach diesem nun die Geschichte modele, sondern der Plan ist da, entsprungen aus direkter Anschauung, aus der Erkenntnis der in jener Entwickelung waltenden Gesetzmäßigkeit. Der Plan wurde gefunden, nicht erfunden, und so wachsen die Subjektivität des Autors und die Objektivität der Thatsachen zu einer Einheit zusammen... Ein Buch, bei dem es sich wieder einmal lohnt, einige Stunden in ernster Sammlung zu verbringen.

M. Schwann in der **„Frankfurter Zeitung".**

Der Verfasser giebt ein Bild von der Gesamtentwickelung des Mittelalters von seinen Anfängen bis zu seinen nicht gelösten Schlußfragen. Es ist überraschend, wie viel auf den 300 Seiten zusammengedrängt ist. Berger versteht in kurzen, knappen Strichen zu zeichnen und thut dies in jugendfrisch begeisterter Sprache.

G. Bossert in der **„Theolog. Litteraturzeitung".**

Verlag von Ernst Hofmann & Co. in Berlin SW. 16. Hedemannstr. [illegible]

Geisteshelden.

(Führende Geister.)

Eine Biographieen-Sammlung.

1. **Walther v. d. Vogelweide.** 2. Aufl. Von Dr. A. E. Schönbach.
2/3. **Hölderlin.** = **Reuter.** 2. Aufl. Von Dr. Adolf Wilbrandt.
5. **Anzengruber.** 2. Aufl. Von Dr. Anton Bettelheim.
6. **Columbus.** Von Dr. Sophus Ruge.
6. **Carlyle.** 2. Aufl. Von Dr. G. von Schulze-Gaverniß.
7. **Jahn.** Von Dr. F. G. Schultheiß. Preisgekrönt.
8. **Shakspere.** Von Dr. Alois Brandl.
9. **Spinoza.** Von Dr. Wilhelm Bolin.
10/11. **Moltke, I.** Von Dr. Max Jähns.
12. (Tarentin.) **Stein.** Von Dr. Fr. Neubauer. Preisgekrönt.
13/15. **Goethe.** Von Dr. Richard M. Meyer.
☞ Mit dem 1. Preise gekrönt.
16/17. **Luther, I.** Von Dr. Arnold E. Berger.
18. **Cotta.** Von Dr. Albert Schäffle.
19. **Darwin.** Von Dr. Wilhelm Preyer.
20. **Montesquieu.** Von Dr. Alb. Sorel.
21. **Dante.** Von Dr. Joh. Andreas Scartazzini.
22. **Kepler.** = **Galilei.** Von Dr. S. Günther.
23. **Görres.** Von Dr. J. N. Sepp.
24. **Stanley.** Von Paul Reichard.
25/26. **Schopenhauer.** Von Dr. Eduard Grisebach.
27. **Luther, II. 1.** Von Dr. Arnold E. Berger.

Preis jedes Bandes: Geheftet: M. 1,50; in Buchgewerbe-Ausstattung [illegible]
Leinenband: M. 2,00; in feinem Halbfranzband: M. [illegible]
= Jeder Band ist selbständig und einzeln käuflich =

A. E. Berger

Martin Luther

II/2

Band 66–68

der Biographien-Sammlung

Geisteshelden

Berlin
Ernst Hofmann & Co.

Geisteshelden

(Führende Geister)

Eine Sammlung von Biographieen

Begründet von Prof. Anton Bettelheim

Herausgegeben von Ernst Hofmann

Sechsundsechzigster bis achtundsechzigster Band

Berlin
Ernst Hofmann & Co
1919

Martin Luther

in kulturgeschichtlicher Darstellung

Von

Arnold E. Berger

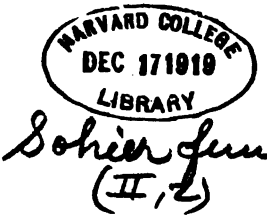
Zweiter Teil

Zweite Hälfte

Luther und die deutsche Kultur

Berlin
Ernst Hofmann & Co
1919

Ger 1715.44



Schier Fund
(II, 2)

Nachdruck verboten
Übersetzungsrecht vorbehalten

Vorbemerkung

Die sachlichen und persönlichen Hindernisse, welche einem gleichmäßigen Fortschreiten dieses Werkes in früheren Jahren entgegenstanden, sind in der Vorrede zur 2. Auflage meiner „Kulturaufgaben der Reformation" (Berlin 1908) dargelegt worden. Unter dem Drucke schwersten häuslichen Leides, das des Verfassers Arbeitskraft lange Zeit lähmte, war ihm die erhoffte Förderung auch späterhin zunächst nicht vergönnt. Die Uebernahme des Rektoramtes an der Darmstädter Hochschule nötigte den Verfasser abermals zu größeren Unterbrechungen, und die Kriegsjahre brachten neue Erschwerungen, indem sie den Herrn Verleger unter die Fahnen riefen und zuletzt noch, nachdem der hier vorliegende Band längst in der Handschrift abgeschlossen war, durch das plötzliche Eintreten der Papiernot das Erscheinen empfindlich verzögerten. Inzwischen ist aber auch der kurze Schlußband, der noch aussteht, so weit vorgerückt, daß seine Ausgabe in wenigen Monaten erwartet werden darf. Eine Neubearbeitung der älteren Bände soll so bald als möglich folgen.

Wie schon aus der kurzen Mitteilung am Schlusse des 1. Teils des 2. Bandes (Berlin 1898) zu ersehen war, ist der größte Teil des Abschnittes über „Luther und die deutsche Kultur" bereits in den Jahren 1897—1900 in Berlin entstanden. Um ihn mit dem Stande der gerade im letzten Jahrzehnt so erfolgreich geförderten Lutherforschung in Einklang zu bringen, mußte er dann allerdings mehrfach umgearbeitet werden, was bekanntlich mühsamer zu sein pflegt, als ein erster Aufbau. Ich hoffe indessen, die Spuren dieser wiederholten Eingriffe hinreichend geglättet zu haben, so daß sie dem Leser nirgends störend ins Auge fallen. Ich darf aber bei diesem Anlaß auch hervorheben, daß die Grundanschauungen, auf denen dieses Werk beruht, im Verlaufe der langen Arbeit sich mir durchaus bewährt und immer entschiedener befestigt haben, je mehr die Richtung der neueren evangelischen Theologie unter Führung von Ernst Troeltsch von ihnen abbog. Ueber meine Stellung zu diesen

Unterſuchungen, von der ich in meiner dreibändigen Auswahl der Werke Luthers (Leipzig 1917) und in dem vorliegenden Bande nur andeutungsweiſe reden konnte, hoffe ich an anderem Orte mich eingehender noch zu äußern.

Da dieſer Band zugleich in einer Sonderausgabe erſcheint, mußte ihm ein beſonderes alphabetiſches Regiſter beigegeben werden. Ebenſo ſoll es bei dem Schlußbande und den neu zu bearbeitenden früheren gehalten werden.

Darmſtadt, im März 1918.

Arnold E. Berger.

Inhalt

Zweites Buch
War ein Luther als führender Geist

Zweites Kapitel
Luther und die deutsche Kultur

Die Reformation als Grenzscheide zwischen dem römisch-christlichen und dem deutsch-christlichen Kulturzeitalter und als erste Offenbarung der deutschen Innerlichkeit in ihrer weltumgestaltenden Kraft S. 1—5. Ihr tiefster Sinn ist seelische Erneuerung durch den in der unsichtbaren Kirche wirkenden Christusgeist und Überwindung der Macht der Sünde innerhalb der natürlichen Ordnungen der Gesellschaft S. 6—12. Wie sie nicht rein kirchlichen Ursprungs war, sondern auch in der mittelalterlichen Laienkultur sich vorbereitete, so ist die kirchliche Umgestaltung zwar ihre erste Aufgabe gewesen, aber ihr voller Wesensgehalt entfaltete sich erst im Zeitalter des deutschen Idealismus S. 13—15.

I. Luther als Kirchenstifter und Theologe (S. 16—309).

Die mittelalterliche Gesellschaftsidee und die Entstehung des Landeskirchentums im 15. Jahrhundert S. 16—21. Umbildung dieser Idee durch Luther: aus der Reformation des Glaubens folgt eine Reformation der gesellschaftlichen Ordnungen, doch nicht als einmalige

Tat, sondern als bleibende Aufgabe S. 21—27. Die von Luther geprägten Kampfformeln sind nicht als zeitlose Wahrheiten über Wesen und Ziele des Protestantismus anzusehen S. 27f. Der Lutherische Kirchenbegriff fordert als solcher keine bestimmten äußeren Rechtsordnungen, weder Gemeindekirchentum noch Staatskirchentum S. 28—36. Aber er ist untrennbar von dem Begriff der alleinseligmachenden göttlichen Heilsanstalt S. 36—39. Die Entstehung der lutherischen Kirchenverfassung ist weniger durch sog. konstituierende Ideen bestimmt, als durch geschichtliche Tatsachen und praktische Bedürfnisse S. 39. Luthers Lehre von der unsichtbaren Kirche und ihr Verhältnis zu dem paulinischen Kirchenbegriff S. 39—44. Die Möglichkeit einer sichtbaren Darstellung der Glaubensgemeinde, Unterscheidung von äußerer und innerer Christenheit S. 44—52. Luthers Kirchenbegriff in seiner Auseinandersetzung mit den vorhandenen Rechtsbildungen: Obrigkeit, bürgerliche Gemeinde, Patronat, Inkorporation usw. S. 52—56. Sein grundsätzliches Verhalten zu den Reformen in Leisnig, Prag und Wittenberg S. 56—61. Seine vorübergehenden Versuche, neben der Volks- oder Missionskirche Gemeinschaften echter Christen zu sammeln S. 61—64. Endgültige Wendung zur Arbeit an der Volkskirche in der Hoffnung, daß die Freiwilligkeitskirche von selbst aus ihr hervorgehe S. 64f. Die kirchliche Hilfspflicht der Obrigkeit und das kursächsische Visitationswerk seit 1526 S. 66—70. Ausbreitung des Landeskirchentums, vermittelnde Gedanken Melanchthons S. 70—79. Entstehung der Konsistorialverfassung und des landesherrlichen Kirchenregiments, Zurückdrängung des religiösen Kirchenideals durch das körperschaftliche S. 79—86. Entrechtung der Gemeinden und soziale Zerklüftung gefährden die Volkstümlichkeit der evangelischen Kirche S. 86—88. Innere Gründe der Entwickelung zum Staatskirchentum S. 88—96.

Der Gemeindegedanke der Täufer S. 96—100. Das Gemeindeprinzip des reformierten Protestantismus und seine Wirkungen auf die lutherische Kirche S. 100—108. Aus der Aufrichtung eines rechtlichen Kirchenregiments ergibt sich die Erneuerung der Ketzerverfolgung S. 109—116 und die Ausbildung von Bekenntnisverpflichtung und Lehrgesetzgebung S. 116—131. Reformation und Gewissensfreiheit S. 131—138.

Die Gestaltung des gottesdienstlichen Lebens in der evangelischen Kirche: Bruch mit der heidnischen Auffassung des Gottesdienstes,

dessen religiöse und pädagogische Würdigung sich durchsetzt S. 139—144. Sonntagsfeier S. 144 f. Kirchenjahr, Perikopenzwang und kultische Einzelheiten S. 145—147. Beichtzucht S. 147—150. Taufordnungen S. 150—156. Firmung und Konfirmation S. 156—158. Trauordnung S. 158—161. Begräbnisfeier S. 161—163. Endurteil über Luthers Kirchenidee und ihre weltgeschichtliche Bedeutung S. 163 f.

Das Wesen der Lutherischen Theologie und ihre Stellung zu den theologischen Denkrichtungen ihrer Zeit S. 165—171. Ihre Genialität und ihre Schranke S. 171. Luthers religiöse Zentralidee S. 172 f. Sein Verhältnis zur Schule Occams, sein Ringen nach persönlich erlebter Religion unter dem Einfluß des Paulus, Augustin und der Mystiker S. 173—180. Seine Theologie wesentlich Bekehrungstheologie S. 180—183. Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung, ihre kulturgeschichtlichen Voraussetzungen und ihr bleibender Wert S. 183—188. Der religiöse und sittliche Gehalt seiner Rechtfertigungslehre S. 188—193. Ihr Zusammenhang mit seiner Gotteslehre S. 193—197. Seine Teufelslehre und seine Ablehnung des manichäischen Dualismus S. 197—199. Gott als Verursacher auch des Bösen, sein „eigenes" und sein „fremdes" Werk S. 199—201. Die Entstehung der Sünde und das Evangelium der Erlösung, das Versöhnungswerk Christi S. 201—209. Luthers Theologie nicht christozentrisch, sondern theozentrisch; religiöse Bedeutung der Erwählungslehre S. 209 f. Luthers Lehre vom unfreien Willen und ihr religiöser Wert S. 210—214. Größe und Neuheit des Lutherischen Gottesgedankens S. 214—226. In der Reformation bahnt sich ein neues Zeitalter abendländischer Weltanschauung an, das im deutschen Idealismus seine Höhe erreicht S. 226—229. Bestandteile einer älteren Gottes- und Weltbetrachtung in Luthers Theologie, die ihrer Entwickelungskraft hinderlich werden S. 229—233. Die evangelische Kirchenlehre biegt in die Bahnen einer neuen Scholastik ein S. 233—235. Diese Wendung vorbereitet und erleichtert durch Luthers Stellung zum überlieferten Dogma und zur Bibel S. 235—250. Stärke und Schwäche des Lutherischen Schriftprinzips S. 250—262. Sebastian Francks Kritik an der Reformation, ihr Recht und ihr Unrecht S. 262—269. Die Verengung des reformatorischen Glaubensbegriffs S. 269—271. Melanchthon als Begründer der evangelischen

Dogmatik S. 271—277. Zunehmende Intellektualisierung des Glaubens und Erweichung des Schriftprinzips durch die Berufung auf die Tradition, Sieg der Theologie über die Religion S. 277—282. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt es auch im Calvinismus und in der anglikanischen Kirche S. 282 f. Die „Rechtgläubigkeit" gründet sich auf die objektiven Bestandteile der Lutherischen Theologie, die seit 1521 gegenüber den individualistischen immer mehr in den Vordergrund treten S. 283 f.

Luthers Stellung zum Dogma in ihrem Zusammenhang mit der Laienreligion des Mittelalters S. 285—288. Luther deutete seine Frömmigkeit irrig als ein Wiedererleben des paulinischen Christentums, wodurch die religiöse Ursprünglichkeit dem Schriftgelehrtentum ausgeliefert werden mußte S. 288—290. Er hat das Was des Glaubens nicht verändert, nur das Wie S. 291—298. Er hat das, was evangelisches Christentum ist, nicht deutlich geschieden von dem, was nur zu seinen geschichtlichen Voraussetzungen und zu der Möglichkeit seiner siegreichen Behauptung gehörte S. 298 f. Infolgedessen darf auch der Altprotestantismus nicht als die klassische Ausgestaltung der Reformation bezeichnet werden S. 299 f. Es gilt, die Ewigkeitswerte der Reformation aus ihren zeitlichen Verschlingungen wieder zu befreien S. 300 f. Schwierigkeiten dieses Unternehmens in der Gegenwart S. 301 f. Der unveräußbare Sinn der Lutherischen Rechtfertigungslehre liegt in ihren Feststellungen über das Wesen Gottes, das Wesen des Menschen und den Sinn unsers Lebens, wie sie erst der deutsche Idealismus aus dem Theologenchristentum wieder siegreich herausgearbeitet hat S. 302—307. Hierin liegt wesentlich der schöpferische Anteil, den der deutsche Geist an der Entwickelung des Christentums genommen hat S. 307—309.

II. Luther als Ethiker und Sozialist (S. 310—494).

Begründung der Gesinnungsethik durch Luther aus dem Erlebnis der gesetzfreien, im sittlichen Handeln nur sich selber darstellenden Gotteskindschaft S. 310—312. Gedanken, die diesem grundlegenden Verhältnis von Religion und Sittlichkeit zu widersprechen scheinen, erklären sich aus Luthers Kampf gegen die römische Verdienstlehre und die falsche Verflechtung von Religion und Moral S. 312—315. Verhältnis seiner Ethik zur urchristlichen und zum eschatologischen Gedanken S. 315—319. Die Umbildung der urchristlichen Ethik unter dem Einfluß der stoischen Philosophie und der Heidenmission (Paulus)

S. 319—324. Auseinandergehen der christlichen Ethik in eine kirchlich-weltförmige und eine sektenhaft-weltflüchtige S. 324—327. Die Grundstimmung des Christentums nicht weltfeindlich, sondern welterhaben S. 327—330. Entstehung der Lehre vom relativen Naturrecht und des theokratischen Gedankens S. 330—334. Die römische Kirche als sittliche Erzieherin der germanisch-romanischen Völker S. 334—337. Die Erhebung der mittelalterlichen Laienkultur gegen die asketische Metaphysik und Ethik der römischen Kirche S. 337—340. Die Bedeutung der thomistischen Ethik und ihre Schranken S. 340—351. Dauernde Widerstände des urchristlichen ethischen Radikalismus und der Laienkultur gegen die kirchliche Sozialethik S. 351—356. Bedeutung des Occamismus für die Auflösung des thomistischen Systems S. 356f. Luthers Ethik grundsätzlich weltbejahend, weil sie das Wesen Gottes als Willen erfaßt S. 357—360. Der Glaube als Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung begründet den christlichen Charakter und seine Selbstdarstellung im sittlichen Handeln; dadurch wird statt der mittelalterlichen Verkirchlichung des Weltlebens zum ersten Male dessen Verchristlichung möglich S. 360—368. Überweltliche Ethik und Sündenstandsethik, ihre Gegensätze und die Möglichkeit ihrer Vermittelung S. 368—375. Die Umbildung der Lehre vom relativen Naturrecht durch Luther, erläutert an seiner Deutung des Dekalogs S. 375—382. Kulturgeschichtliche Bedeutung seiner Gesinnungsethik und Berufslehre S. 382f. Hemmende und trübende Bestandteile in Luthers ethischer Gedankenwelt S. 383—388. Einwirkungen der allgemeinen gesellschaftlichen Zustände auf die Vergröberung und Verflachung des reformatorischen Lebensideals S. 388—392. Dessen Umprägung durch den Calvinismus S. 392f. Das schwerste Problem der Lutherischen Ethik ist die Individualität in ihrem Verhältnis zur Gesamtheit, die christliche Freiheit im Verhältnis zur irdischen Gebundenheit S. 393—403. Nur indem Luther die Individualethik auf das Erlebnis der Wiedergeburt gründete, konnte eine dieser Höhenlage entsprechende Sozialethik überhaupt erst möglich werden S. 403f. Luthers Gesinnungsethik als Grundlegung des deutschen Idealismus und die in ihr enthaltenen Zukunftsaufgaben S. 404—410.

Die Anwendungen der ethischen Grundgedanken Luthers auf die wichtigsten Gebiete sozialen Lebens: Familie und Ehe S. 410—422, weltliche Obrigkeit und Staatsbürgertum S. 422—447, Berufsarbeit

und Standesaufgaben S. 448—451, Wohlfahrtspolitik S. 452—461, Kriegführung S. 461—467, Wirtschaftsleben S. 467—486. Schlußbetrachtung über die kulturgeschichtlichen Voraussetzungen und Wirkungen der Lutherischen Ethik S. 486—494.

III. Luthers Bedeutung für Wissenschaft, Erziehung und Kunst (S. 495—623).

Die wissenschaftlichen Bewegungen des späteren Mittelalters in ihrem Zusammenhang mit den ungelösten Fragen der Laienkultur S. 495 ff. Die Ablösung des mittelalterlichen Heiligenideals durch das des Wirklichkeitsmenschen nach Ciceronianischem Vorbild S. 498—503. Die Verweltlichung der christlichen Gemütswerte in der humanistischen Moralphilosophie S. 504. Das neue Persönlichkeitsideal des vir bonus et doctus, sapiens et eloquens und seine kulturgeschichtliche Bedeutung S. 505—509. Die kirchenfreien Denkrichtungen der Renaissancewissenschaft: religiöser Universalismus, theologischer Rationalismus, Naturphilosophie S. 509—516. Luthers Verhältnis zur Wissenschaft nach seinen seelischen Voraussetzungen im Vergleich mit Giordano Bruno S. 516—520. Der Segen der evangelischen Volkskirche für die deutsche Charaktererziehung S. 520—524. Luthers Anschauungen über Wesen und Aufgabe der Wissenschaft S. 524—526. Seine Würdigung des Aristoteles und der Kulturleistungen des klassischen Altertums findet ihre Grenze an den religiösen Lebenszwecken des einzelnen und der Gesellschaft S. 526—534.

Luthers Stellung zur Geschichtswissenschaft S. 534—537. Ihre seelischen Voraussetzungen im Gegensatz zu der des Machiavelli S. 538—541. Die von ihm angeregten Forschungsrichtungen und ihre Hauptvertreter (Flacius, Mathesius, Sleidan) S. 541—547. Sein Verhältnis zu Sebastian Franck S. 547—549. Melanchthons Bearbeitung der Chronik Carions S. 549—553. Gesamturteil über die Verdienste der Reformation um die Geschichtswissenschaft S. 553 f. Ihre Bedeutung für die Grundlegung der Hermeneutik (Flacius) S. 554—557. Luthers Verhältnis zur Naturwissenschaft und zum Aberglauben seiner Zeit S. 558—561. Stellung des Aberglaubens im wissenschaftlichen Denkzusammenhang des Jahrhunderts S. 561 f.

Die Erschütterung des Unterrichtswesens durch den Kirchenkampf S. 562 f. Seine Neubegründung durch die Reformatoren (Latein-

schule, Universitäten, Volksschule) S. 564—569. Erfolge und Hemmungen S. 569—572. Schulzwang S. 572. Sachsen jahrhundertelang Musterland des höheren Schulwesens S. 572 f. Klassengliederung und Unterrichtsplan S. 573 f. Universitätsreform S. 574—576. Anerkennung des protestantischen Schulwesens von katholischer Seite, seine Wirkungen auf die Erziehung der Nation S. 577 f. Melanchthon als praeceptor Germaniae S. 578—582. Zusammenfassende Betrachtung der Bedeutung der Reformation für die deutsche Geistesschulung, insbesondere für die Bildungskräfte des deutschen Idealismus und die sittlichen Pflichten des wissenschaftlichen Forschers S. 583—589.

Das Verhältnis der Reformation zur bildenden Kunst und seine seelischen Voraussetzungen im Gegensatz zur Renaissance S. 589—592. Luthers Richtlinien für den evangelischen Kirchenbau S. 592 f. Seine Stellung zum Bilderstreit S. 593 f. Seine Beziehungen zur bildenden Kunst, sein Gemütsverhältnis zu ihr begrenzt durch seine Auffassung vom Lehrzweck der Kunst S. 594—601. Der Zusammenhang der bildenden Kunst seiner Zeit mit der Laienfrömmigkeit S. 601 f. Unklarheiten in Luthers Stellung zur bildenden Kunst und der Anteil der Reformation an deren Rückgang S. 603—607. Wiederentdeckung der verlorenen protestantischen Kunstideale im 19. Jahrhundert, Versuche und Aussichten S. 607—609.

Grundlegende Bedeutung der Reformation für die deutsche Ausdrucksmusik S. 610. Luthers musikalische Begabung und Schulung S. 610—614. Der evangelische Kirchengesang im Verhältnis zum katholischen und zum Volkslied S. 614 f. Der Musikunterricht in den evangelischen Schulen und die Pflege des mehrstimmigen Gesanges in den Kantoreien S. 616—618. Die Collegia musica und das geistliche Konzert im 17. und 18. Jahrhundert S. 619 f. Die deutsche Musik als Volkskunst im Gegensatz zu der aus Italien eingeführten Hof- und Standesmusik wurzelt wesentlich in der religiösen Gefühlswelt S. 620 f. Bach und Händel als Erben Lutherischer Innerlichkeit S. 622 f.

IV. Luther und die deutsche Nationalliteratur (S. 624—733).

Die Entstehung einer nationalen Lebensgemeinschaft im ausgehenden Mittelalter und die Bedeutung der Reformation für den

deutschen Einheitsgedanken S. 624—628. Die Entstehung einer deutschen Gemeinsprache im Zusammenhang mit der fortschreitenden Laienkultur S. 628. Die führende Stellung der Kanzleisprachen und Druckersprachen S. 628—633. Luthers Bedeutung für die Entwickelung der neuhochdeutschen Gemeinsprache S. 633—637. Sein Verhältnis zu den Kanzlei- und Druckersprachen, seine sprachliche Begabung und Ausrüstung S. 637—640. Die Bedeutung seiner Bibelübersetzung für die Entstehung der neuhochdeutschen Schriftsprache S. 641—656. Seine künstlerische Veranlagung und die seelischen Voraussetzungen seiner schriftstellerischen Eigenart S. 656—664. Sein Humor S. 664 f. Genialität des Nachlebens und Vergegenwärtigens S. 665—670. Weitere Stileigentümlichkeiten S. 671—676. Bildersprache S. 676—678. Schriftstellerische Selbstbeurteilung S. 678 f. Ichform der Darstellung S. 680. Briefkunst S. 680 f. Luthers Stellung in der Entwickelung der neuhochdeutschen Prosa (Predigt, erbaulicher Traktat, akademische Vorlesung, Sendbrief, Streitschrift, Geschichtserzählung, Fabel) S. 682—684. Seine deutsche Bibel, ihre Verbreitung und ihre Mitbewerber S. 684—686. Vordringen der Lutherischen Schriftsprache, ihr Anteil an der sprachlichen Einigung und ihre Wirkungen auf das deutsche Volk S. 686—690. Luther als Schöpfer des evangelischen Kirchenliedes und als Liederdichter S. 690—700. Bedeutung des evangelischen Kirchenliedes für die deutsche Dichtung S. 701 f. Luther als Fabeldichter und seine Nachfolger S. 702—706. Seine Einwirkungen auf Drama und Theater des 16. Jahrhunderts S. 706—710. Spiegelungen Luthers in der Literatur des 16. Jahrhunderts S. 710 f.

Bedeutung der Reformation für den Weltanschauungsgehalt und die charakterbildenden Kräfte des neudeutschen Schrifttums S. 711—719. Ihr innerer Zusammenhang mit der Gedankenwelt der Klassiker und des deutschen Idealismus (Begriff der Wiedergeburt, der unsichtbaren Kirche, des allgemeinen Priestertums, der Heiligung des natürlichen Lebens, der Erziehung zum Ideal der Humanität durch die Gemeinschaft der Entsagenden und die Überwindung der Ichsucht) S. 719—731. Ablösung des Theologenchristentums durch das Laienchristentum S. 731. Das Geheimnis unserer klassischen Dichtung S. 732. Das Luthererbe des deutschen Geistes und die Zukunft des deutschen Schrifttums S. 733.

Namen- und Sach-Verzeichnis 734

Zweites Kapitel

Luther und die deutsche Kultur

Mögen andere bei der Reformation irdische Zwecke gehabt haben, sie hätten nie gesiegt, hätte nicht an ihrer Spitze ein Anführer gestanden, der durch das Ewige begeistert wurde. Daß dieser, der immerfort das Heil aller unsterblichen Seelen auf dem Spiel stehen sah, allen Ernstes allen Teufeln in der Hölle furchtlos entgegenging, ist natürlich und durchaus kein Wunder. — Dies nun ist ein Beleg von deutschem Ernst und Gemüt.

J. G. Fichte.

Alle Konfessionen haben Ursache, auf Luther zurückzuführen, was heut in ihrem Glauben innig, seelenvoll und segensreich für ihr Leben ist. Der Ketzer von Wittenberg ist Reformator der deutschen Katholiken gerade so sehr wie der Protestanten. Nicht nur deshalb, weil im Kampfe gegen ihn auch die Lehrer der katholischen Kirche aus der alten Scholastik herauswuchsen und mit neuen Waffen, welche sie seiner Sprache, Bildung, sittlichen Tüchtigkeit entnommen hatten, für ihre Sakramente kämpften, sondern noch mehr deshalb, weil er dem gemeinsamen Grunde aller deutschen Bekenntnisse, unserer tapferen, frommen, ehrlichen Innerlichkeit so gewaltigen Ausdruck gegeben hat, daß in Lehre und Sprache, in bürgerlicher Ordnung und Sittlichkeit, in den gemütlichen Neigungen des Volkes, in Wissenschaft und Dichtkunst sehr viel von seinem Wesen übrig geblieben ist, woran wir alle jetzt noch teilhaben.

Gustav Freytag.

Die Eigentümlichkeit der germanischen Bildungsgeschichte ist wesentlich dadurch bedingt worden, daß unsere Vorfahren aus dem altrömischen Reiche, dessen politische Formen sie zertrümmerten, eine doppelte Erbschaft von erdrückendem Gewicht überkamen: einerseits das Christentum, anderseits die „Antike", d. h. die in der Dichtung, Philosophie und Kunst des klassischen Altertums niedergelegten Geistesschätze. Diese Erbschaft war unabweisbar; sie hat auch eine mächtige geschichtsbewegende Triebkraft bewährt und Unschätzbares für die Erziehung des deutschen Menschen geleistet, indem sie ihm Ziele zeigte, denen er, bevor er den Anschluß an die griechisch-römische Weltkultur gewann, überhaupt nicht gewachsen gewesen wäre, an denen er aber wachsen konnte und mußte, weil sie ihm immer neue Aufgaben zur Erprobung seiner besten Kräfte in den Weg stellten. Für das Christentum hatten sich die im fränkischen Reiche vereinigten Völker einst in großen Massenbekehrungen entschieden, nicht etwa, weil sie es begriffen hätten oder seine Lehren zu billigen irgend fähig gewesen wären, sondern weil sie sich genötigt fanden zu dem Glauben, daß der Gott der römischen Christen der mächtigste aller Götter sei, daß er auch sie zu einer höheren Menschheitsstufe emporheben und ihnen jene Herrschaft über die Welt sichern werde, wie sie das bewunderte römische Reich in früheren Tagen unbestritten behauptet hatte. Diese stolzmachende Überzeugung, daß sie die Erben des römischen Weltreiches und die Schutzherren der römischen Weltkirche seien, hat im Verlauf der mittelalterlichen Geschichte zwar in mancherlei opferreiche Irrgänge geführt, aber zugleich die Entwickelung des politischen Denkens, der Staatskunst, des wirtschaftlichen Sinnes, der Schulbildung, der künstlerischen Triebe und der Frömmigkeit mittelbar und unmittelbar auf das stärkste befruchtet und ein höheres geistiges Leben überhaupt erst erweckt, wie denn ohne jene Überzeugung der weltgeschichtliche Typus des mittelalterlichen Menschen gar nicht hätte entstehen können. Das Christentum erhob seine jungen Bekenner zu einer ganz neuen Bewußtseinsstellung, indem es sie verpflichtete, über sich selber unausgesetzt nachzudenken: über ihre Stellung in der Welt und

zum Nebenmenschen, über ihre Herkunft und ihr Ziel, über ihre diesseitigen Aufgaben und jenseitigen Hoffnungen, über die Geschichte des Menschengeschlechtes und den Zweck der Welt, über den Gegensatz der sinnlichen und der geistigen Natur und den beständigen Kampf zwischen Gut und Böse in der eigenen Brust, über den Wert und die Würde der Menschenseele und die Verantwortlichkeit vor dem himmlischen Richter, dessen Wille sich in unverbrüchlichen sittlichen Forderungen und als Herren über Leben und Tod offenbart hatte. Und dies alles hielt es eingefaßt in dem gewaltigen Rahmen einer Heilsgeschichte der gesamten sichtbaren und unsichtbaren Welt von unvergleichlicher Anschaulichkeit, ergreifendem Tiefsinn und geheimnisvollem Reiz. Die Antike hatte den neubekehrten Völkern, so sehr sie ihnen zur Schulung ihres Tatsachensinnes, Denkens und Anschauens hilfreich sein mochte, zunächst noch nichts zu bieten, was mit der wunderbaren Geschlossenheit und Bilderfülle jenes die ganze Menschheit in ihrem Verhältnis zu Gott umfassenden Aufbaues von Lehren, Geboten, Verheißungen, Drohungen, Sühnungen, Strafen und zeremoniellen Handlungen hätte wetteifern können, zumal die Kirche dafür gesorgt hatte, daß die antikheidnische Überlieferung ihnen nur in gesichteter und stark verkürzter Form bekannt werden konnte, die sie geeignet machte, den erzieherischen Zwecken der christlichen Kirche dienstbar zu werden. Daß hinter diesen von der Kirche gezogenen Grenzlinien noch verheißungsvolles Neuland zu entdecken sei, war freilich unter den gebildetsten Geistern des Mittelalters bereits ein offenes Geheimnis, und ebensowenig war die unwiderstehlich wachsende Erkenntnis aufzuhalten, daß Kirche und Religion sich niemals einfach decken, ja zu feindlichen Gegensätzen werden können. Denn die Kirche als gesellschaftliche Organisation unterliegt, wie alle sozialen Einrichtungen, dem Gesetze der Trägheit, sie schleppt die Last der Vergangenheit fort und fort mit sich und vertritt der religiösen Lebendigkeit der einzelnen gegenüber das Recht des geschichtlich Gewordenen und des Beharrenden, ganz abgesehen davon, daß sie sich immer nur mit

einer bestimmten Auslese religiöser Gedanken vertragen und anderen um ihrer Selbsterhaltung willen kein Hausrecht gewähren kann. So konnte es denn nicht ausbleiben, daß zwischen Religion und Kirche einerseits, zwischen der kirchlich abgestempelten und der unbefangen natürlichen Auslegung der Antike anderseits Reibungen und Spannungen sich entwickelten, wobei der einmal erwachte religiöse Selbständigkeitstrieb seinen stärksten Bundesgenossen an der Bibel, insbesondere dem Evangelium von der Nachfolge Christi fand, während die Besinnung auf die von der Antike verkündeten Lebenswerte, Weltfreude und Menschenrechte, aus den Stimmungen der siegreich emporsteigenden Laienkultur ihre entscheidenden Anstöße empfing. Die römische Kirche versuchte vergeblich, in ihrem Stufenbau von natürlicher und geoffenbarter Religion, vernünftiger und sakramentaler Willensleitung, angeborener und übernatürlich verliehener Sittlichkeit und Gotteserkenntnis, von Weltbejahung und Weltflucht, Weltbeherrschung und Weltheiligung die auseinanderstrebenden Lebensrichtungen der mittelalterlichen Gesellschaft zusammenzuhalten und ins Gleichgewicht zu bringen, vielmehr überstieg dies Unternehmen ihre Kräfte, sie bezahlte es mit dem Verlust ihrer führenden Stellung und ihres religiösen Ansehens und brachte wider Willen eine Fülle politischer, wirtschaftlicher, religiöser, wissenschaftlicher und künstlerischer Antriebe in Bewegung, die sich vereinigten in dem leidenschaftlichen Rufe nach einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern, ja in der Sehnsucht nach einer Wiedergeburt der Nation von innen heraus einer Verjüngung all ihrer Lebensformen, Zustände und Einrichtungen.

Mit Recht ist gesagt worden: man kann das Mittelalter je nach dem Standpunkte der Betrachtung eine „fortgesetzte Renaissance der Antike" nennen, insofern es sich geistig durch immer stärkere Zufuhr und Ausnutzung antiker Literatur entwickelte, oder auch eine „fortgesetzte Reformation", insofern in immer neuen Ordensgründungen und Kirchenreinigungen der strenge christliche Geist erneuert, verschärft und praktisch wirksam gemacht wurde. Jene Richtung gelangte infolge bestimmter

Verkettungen von Ursachen und Wirkungen, die hier nicht mehr dargelegt zu werden brauchen, zu ihren weltgeschichtlich bedeutsamsten Ergebnissen in Italien, diese dagegen in Deutschland mit Luther. Und während jene mit der vom spanischen Geiste in Zucht genommenen katholischen Kirche der Gegenreformation und mit dem fürstlichen Absolutismus ihren Bund schloß, um im Anschluß an große soziale Mächte ihren Siegeszug durch Westeuropa zu vollenden, führte diese zu einer schöpferischen Erhebung des religiösen Gedankens gegen kirchliche Bevormundung und Fesselung, zum Bruche der germanischen Völker mit Rom und seiner nunmehr als wesensfremd erkannten Vorstellungswelt und zu einer durchgreifenden Neubestimmung der grundlegenden Lebenswerte: der Stellung des Menschen zu Gott, zu sich selber, seinen Mitmenschen und den Dingen dieser Welt.

Luthers Erscheinung bedeutet darum nicht nur die Grenzscheide zwischen dem römisch-christlichen und dem deutsch-christlichen Kulturzeitalter, sondern die erste Offenbarung der deutschen Innerlichkeit in ihrer weltumgestaltenden Kraft. Nicht die Gedanken- und Gemütserlebnisse, die durch seine Seele gingen und aus seinen Schriften reden, sind das Größte an ihm, sondern die heldenhafte Tat, die er gewagt hat, ohne die es überhaupt keinen Protestantismus gäbe, und die in ihrer sinnfälligen Kraft immer der tiefste Grund seiner unverwüstlichen Volkstümlichkeit bleiben wird. Jede große Tat aber, die diesen Namen verdient, ist nicht bloß ein dingliches Geschehen, sondern zugleich ein Bekenntnis des sie vollbringenden Menschen zu einem Unbedingten, das in ihm Gestalt werden will, eine Erfüllung unbewußten Sehnens von Tausenden und eben darum auch ein neuer Anfang, die Quelle neuer Fragestellungen, Aussichten, Entwürfe und Denkweisen, die den Charakter ihrer Zeit unwiderstehlich umwandeln. Schön hat in diesem Sinne schon Eoban Heß Erasmus und Luther, den Mann des Gedankens und den Mann der Tat, nebeneinandergestellt: „beide haben den Weg zur reineren Frömmigkeit gezeigt, Luther aber hat diesen Weg nicht bloß gezeigt, sondern auch betreten, er hat selber die Hacke zur Hand

genommen, um den Weinberg Christi zu roden, darum ist er größer als Erasmus.“ Er ist neben Bismarck in Deutschland das gewaltigste Beispiel für den Satz, daß nicht Wissen und Bildung, sondern ganz allein die Taten, in denen sie gegenständlich werden und der Kern des Charakters sich enthüllt, dem Menschen seinen dauernden Wert und die Unsterblichkeit verleihen, oder — wie ein geistreicher Mann es einmal ausgedrückt hat —: „das rechte Wissen vollendet sich, indem es aufhört, Wissen zu sein, und wieder ein einfacher menschlicher Trieb wird, der Wille“.

Christentum und Antike waren für die romanischen Völker nichts Fremdartiges und nichts Erdrückendes, sondern schlechthin ein Erbe ihrer eigenen Vergangenheit, das ihnen eben darum niemals zu einem so scharfen „Gegenüber“ werden konnte wie den Deutschen, die beides aus einer fremden Kultur übernommen und zunächst nicht ohne Widerstreben sich angeeignet hatten, um es mit einer unendlich opfer- und mühereichen Anspannung der Kräfte allmählich in ihr eigen Fleisch und Blut verwandeln zu lernen. Auf der deutschen Seite war also der ungleich höhere Einsatz, die stärkere Unruhe, der größere Zwang, demzufolge aber auch der reichere Gewinn für das innere Leben. Mehr als ein Jahrtausend sollte es währen, bis es deutschem Geiste gelang, Christentum und Antike in einem einheitlichen Lebensideal zum Ausgleich zu bringen, wie erst unsere klassischen Dichter und Denker am Ende des 18. Jahrhunderts vorbildlich getan haben. Aber dies wäre wiederum nicht möglich gewesen, wären nicht die beiden Propheten vorausgegangen, die ihre ganze Seelenkraft daran setzten, festzustellen, worin der unveräußerliche Wert jeder der beiden Größen für die Entwickelung des deutschen Charakters bestehe. Für die Antike ist das zum ersten Male durch Winckelmann geleistet worden, für das Christentum durch Luther. In diesem Zusammenhange ist aber ein sehr wichtiger Aufschluß enthalten.

Daß wir Luther als den Reformator der christlichen Kirche feiern, ist Recht und schönste Pflicht eines evangelischen Volkes,

das sich der Segensgüter seiner Kirche dankbar bewußt ist. Dennoch ist damit weder das Ganze noch auch nur das Erste der geschichtlichen Leistung Luthers ausgesprochen. Er wollte vielmehr ein Reformator des christlichen Lebens sein und ist es geworden, und erst dies hat ihm eine Reformation der Kirche zur unausweichlichen Notwendigkeit gemacht, ohne daß seine Ziele und Wirkungen sich hiermit auch nur von ferne erschöpft hätten. Wenn theologische Darstellungen neueren Ursprungs ihn wesentlich als den Schöpfer des Luthertums und dies als „die erste und klassische Form des Protestantismus" zu erweisen suchten, so haben sie damit allerdings gewisse geschichtliche Zusammenhänge, die früher zu wenig beachtet sein mochten, in lehrreichster Weise aufgehellt, aber Luther selbst ist bei dieser Art der ideengeschichtlichen Konstruktion leider zu kurz gekommen, indem dasjenige von seinem Reichtum, was in die Formen des Luthertums nicht einzugehen vermochte, zur Seite liegen blieb, obwohl es nicht bloß im Neuprotestantismus, sondern im neuzeitlichen Geistesleben überhaupt, und zwar über alle Grenzzäune der Bekenntnisse hinweg, seine befruchtende Kraft deutlich genug erwiesen hat. Mit einer lediglich kirchen- und dogmengeschichtlichen Betrachtung wird man niemals imstande sein, die offenkundige Tatsache, daß Luther während einer bestimmten, wenn auch kurzen Zeitspanne (1518—1523) als der überschwänglich gefeierte Held und Erlöser seines Volkes der Mittelpunkt der deutschen Geschichte gewesen ist, in einigermaßen erschöpfender Weise wissenschaftlich zu erklären. Und vollends werden wir, solange wir ihn *nur* als Reformator der Kirche feiern, aus dem Streite der Parteien nicht herauskommen und vergeblich hoffen, unsre katholischen Volksgenossen zu überzeugen, daß er einer der größten Helden unsrer Geschichte, geschweige denn, daß er „*der* größte deutsche Mann" gewesen ist.

Allerdings war die Handlung, die sich in den Vordergründen des Lutherischen Lebens abspielte, so gewaltig und weltbewegend, daß die großen und kleinen Leidenschaften, die sie in Mitspielern und Zuschauern entzündete, die letzten seelischen

Beweggründe der Reformation nicht deutlich zu erkennen vermochten, ein Verhängnis, was sich vielfach fortpflanzte bis auf den heutigen Tag.

Luther kämpfte — äußerlich angesehen — gegen drei Fronten: erstens gegen die „babylonische Gefangenschaft" der evangelischen Kirche unter dem Papsttum, gegen römischen Rechtsgeist, römische Werkheiligkeit, Herrschsucht und Menschenvergötterung; zweitens gegen die griechische „Bildungsreligion", die die ersten und letzten Wahrheiten, selbst den Gottesglauben als Erzeugnisse menschlicher Vernunft ansah, auch den Inhalt der christlichen Offenbarung unter die Gesetze vernunftmäßigen Denkens stellen und die Gedanken des ewigen Gottes in den Schubfächern ihrer Schulweisheit einfangen wollte; drittens gegen das wildwachsende Schwärmertum, dem zwar die Religion eine ungleich ernstere und innerlichere Angelegenheit war als den Weltkindern, Kirchenpolitikern und Religionsphilosophen, nämlich eine schlechthin lebenbestimmende Macht, dem aber die Aufrichtung des Gottesreiches auf Erden doch wieder nur als neue Gesetzesordnung vorstellbar war, so daß seine Bekenner entweder auf gesellschaftlichen Umsturz ausgehen oder, mit der Welt zerfallen, in die kleinen Gemeinschaften der Erweckten sich zurückziehen mußten. Luther hatte aber das Höchste, was ihm anvertraut war, schon geleistet und durchgekämpft, bevor jene drei Kampfhandlungen in der großen Öffentlichkeit einsetzten, ja bevor er überhaupt wußte, daß sie ihm bevorstanden: er hatte das römische, das griechische und das schwärmerisch-gesetzliche Christentum in sich selber ein für allemal überwunden und allem, was sich für Religion ausgab, ohne es wirklich zu sein, ein für allemal die Maske abgerissen.

Luthers weltgeschichtliche Größe besteht, auf ihren letzten Ausdruck gebracht, einfach darin, daß er für das Wesen der Religion eine neue Bestimmung fand und von hier aus den Gottesgedanken wie den Menschengedanken und den Sinn und Wert des Lebens in einer vorher ungeahnten Tiefe und Großartigkeit erfaßte. Der Prüfstein der Frömmigkeit ist nicht zu

suchen in irgendwelchem Tun oder Scheinen, wonach die Menschen einander zu beurteilen pflegen, sondern ganz allein in der Gesinnung des Herzens, nach der Gott uns beurteilt. Gott aber läßt sich nicht täuschen noch mit sich markten, er will den ganzen Menschen für sich, nicht bloß ein Stückchen von ihm: wer ihn nicht über alle Dinge dieser Welt liebt, ihn allein fürchtet, ihm allein vertraut, der hat keine Religion, auch wenn er noch so schön von Religion zu reden weiß oder bei seinen Mitmenschen gar im Geruche eines „frommen Wandels" steht. Diese Frömmigkeit des Herzens aber vermag im irdischen Sündenstande kein Mensch sich selber zu schaffen, er kann sich nur auf sie bereiten, indem er demütig seinen Unwert erkennt, so daß er seinem Gott schlechterdings nichts zu geben, sondern nur von ihm zu empfangen hat, nämlich jene überschwenglichen Gnadengüter, die Christus uns erworben hat, indem er die Macht der Sünde und des Todes brach und uns den Weg zu Gott und zur Seligkeit des ewigen Lebens freimachte. Wenn wir diesem Wunder mit der ganzen Kraft unsrer Seele nachsinnen, dann wird auch in uns das Wunder mächtig: der Glaube an den Gott der Liebe, der Treue und der Barmherzigkeit, obwohl der Lauf der argen Welt ihm tausendfältig zu widersprechen scheint, nimmt Besitz von uns, auch wir werden innerlich „gottförmig", die Welt mit ihren Ängstlichkeiten, Lockungen und Versuchungen liegt tief unter uns, und die königliche Freiheit der Gotteskindschaft läßt uns die Seligkeit des ewigen Lebens schon hienieden vorahnend erfahren. Wer dieses Wunder des Glaubens in sich zu erleben auch nur einmal gewürdigt worden ist, der ist fortan gefeit gegen alles, was der Mißverstand der Menschen für Religion ausgeben möchte: Fasten, Kasteien, Opfern, Gebete plappern und Wallfahren, das Heilige an bestimmte Zeiten, Orte, Personen oder Dinge gebunden denken, sich von einem Papst, Bischof oder Konzil vorschreiben lassen, was man zu tun oder zu glauben habe, oder gar sich in einem Kloster vergraben, als ob alle diese Nichtigkeiten uns irgendeinen Wert vor Gott geben könnten, der unser Herz

will und nichts anderes. Ist aber Religion begriffen als das Einswerden der Seele mit Gott, mit seinem heiligen Willen, seiner Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Treue und Schöpfermacht, so kann die ganze sittliche und religiöse Kraft, die bisher in tausend äußeren Frömmigkeitswerken sich erschöpft und verzettelt hatte und am Leben vorbeigegangen war, nun voll und frei hinüberströmen in alle Arbeitsgebiete des Lebens selber als dienende Liebe, die uns zum Christus unserer Brüder werden läßt. Der Glaube wird zur handelnden und gestaltenden Kraft, die die Welt sich untertan machen muß, um im zeitlichen Leben und Arbeiten überall Keime des ewigen Lebens zu pflanzen.

Jenes religiöse Grunderlebnis aber, wie es Luther vorbildlich erfaßt hatte, war ihm nicht etwa ein solches des Menschen Martin Luther, sondern aller echten Christen: mögen sie auch durch viele Jahrhunderte oder meilenweite Räume voneinander getrennt sein, sie wissen sich dennoch alle eins in dieser Herzensstellung zu Gott und dem Evangelium. Die unsichtbare, über Zeit und Raum erhabene Kirche ist nach dem Urteil der natürlichen Vernunft freilich nur ein Traum, ein Begriff, ein Gedankending, für den Gläubigen aber die gewisseste aller Wirklichkeiten, einmal weil er weiß, daß, wo irgend Gottes Wort vernommen wird, es auch an Herzen nicht fehlen kann, die von ihm getroffen werden und sich gläubig zu ihm bekennen, mögen es auch jeweilig nur wenige sein, dann aber vor allem: weil die Glieder der unsichtbaren Kirche einander unfehlbar erkennen an dem Christusgeist, dem tiefen Brudersinn, der sie beseelt, und der sich selbst dann nicht verleugnet, wenn sie nicht dieselbe Sprache reden oder unter verschiedenem Himmel geboren sind. Es ist der bedeutsamste, wenn auch nicht immer genügend gewürdigte Zug in Luthers Vorstellung von der Kirche, daß sie nicht schon in ihren objektiven Gnadenmitteln, Wort und Sakrament, sondern erst in den Personen der Gläubigen ihr eigentliches Leben hat: in der nicht bloß als möglich gedachten, sondern als wirklich erfahrenen, auf gegenseitiges Helfen, Tragen, Verstehen und Mitteilen gestellten

Gemeinschaft ihrer Glieder, die sich alle als Kinder desselben Vaters, als eine heilige Familie fühlen. Und doch ist dies noch nicht alles. Denn diesem Gedanken der christlichen Lebensgemeinschaft, der auch auf die engen Wege des Sektentums führen konnte, hat Luther eine wahrhaft große und befreiende Wendung zur Volkskirche hin gegeben. Weil das Evangelium für alle da ist, so muß auch dafür gesorgt sein, daß es an alle ordnungsmäßig herangebracht und niemand von seinen Segnungen ausgeschlossen werde. Wieweit es echte Gläubige erwecken mag, ist allein Gottes Sache, dessen Urteil vorzugreifen sich niemand vermessen darf. Wer sich also eigenwillig absondert von seinen Nächsten, weil er sich für besser hält als sie, der hat die rechte Liebe nicht und greift Gott in sein richterliches Amt. Die Volkskirche ist die alle umfassende Missions- und Erziehungsanstalt, in der eine zunächst nur dem Namen nach christliche, in der Tat noch heidnisch gesinnte Welt für das rechte Verständnis des Evangeliums und der christlichen Lebenspflichten gewonnen werden soll, und der Geist, der diese Volkskirche trägt, erhält und mit seinen Kräften speist, ist der Geist der Erlösten und Wiedergeborenen, die die unsichtbare Kirche bilden. Alles was die Volkskirche an Verfassungs-, Zucht- und Lehrformen sich schaffen mag, ist Menschenwerk, vergänglich und veränderlich; die unsichtbare Kirche dagegen, der man nicht schon durch den Zufall der Geburt, sondern nur durch göttliche Berufung angehört, ist ebenso ewig und ihrem Wesen nach unveränderlich wie der Wille Gottes selbst. Darum kann auch der Widerstreit zwischen den Ewigkeitswerten der Religion und der weltförmigen Erscheinung des Kirchentums niemals aufhören, und die Verpflichtung zur Reformation der Volkskirche enthält Aufgaben, die die Geister fort und fort in Bewegung halten müssen.

Mit dieser von Grund aus neuen Bestimmung des Wesens von Religion und Kirche hat Luther die römische Papst- und Priesterkirche aus ihren Angeln gehoben. Er hat durch diese erstaunliche Tat das gesamte weltliche Kulturleben von einer

ungeheuren Last befreit und ihm die Möglichkeit eröffnet, aus der Vormundschaft der Kirche herauszutreten, also im Verhältnis zum Reiche Gottes reichsunmittelbar zu werden und das mittelalterliche Ideal der Verkirchlichung der Kultur zu überwinden durch das seelisch ungleich reichere und weitere Ideal des Aufbaus einer christlichen Gesellschaft, die keinen höhern Leitstern kennt als die Stimme Gottes im eigenen Gewissen. Denn das ist vielleicht das Größte und das Zukunftsreichste an der Reformation, daß sie dies Ideal jedem einzelnen ins Herz geschrieben hat. Von einer stellvertretenden Erfüllung der göttlichen Gebote durch bevorzugte Stände, die die christliche Vollkommenheit gleichsam in Pacht genommen haben und den andern von ihrem Überfluß abgeben, durfte jetzt nicht mehr die Rede sein. Jeder einzelne sollte vielmehr die ganze Schwere des christlichen Lebensproblems empfinden und in sich austragen lernen: wie nämlich die Ethik der Gottesliebe und der Bruderliebe zu vereinigen sei mit den überlieferten Willensbestimmtheiten der irdischen Lebensgemeinschaften, die von den Leidenschaften der Ichsucht und der Machtkämpfe ihre vorwaltende Richtung empfangen. Luther hat dies schwerste aller christlichen Lebensprobleme in seinem ganzen Tiefsinn begriffen und ans Licht gestellt wie niemand vor ihm, aber eine glatte Lösung hat er ihm ebensowenig zu geben vermocht, wie irgendjemand nach ihm. Er hat dies aber auch gar nicht gewollt, weil Probleme, die eine glatte Lösung überhaupt vertragen, keine Bewegungskraft mehr in sich haben, und weil alles Große in der Welt immer nur ausgerichtet werden kann durch den Glauben an das scheinbar Unmögliche, durch ein unbedingtes inneres Muß, das uns vorwärts treibt. Der Luthergeist ist es, der uns niemals zur Ruhe kommen lassen wird, bis wir uns diejenigen Einrichtungen, Gesetze und Formen des sozialen Lebens geschaffen haben, die eines christlichen Volkes würdig sind und sich sehen lassen können vor Gott. Alle gesellschaftlichen Ordnungen, Obrigkeit, Ehe und Familie, Stände und Berufe sind ja nach Luthers Lehre von Gott als Schutzwehren gegen die Sünde geschaffen, sind also

an und für sich gut wie alles, was Gott gemacht hat, während alles, was an ihnen nicht gut erscheint, lediglich aus unserm unreinen, eigensüchtigen Willen stammt, der diese heiligen Ordnungen nicht richtig zu brauchen weiß, sondern lieblos, lügnerisch und sinnfälschend mit ihnen umgeht. Daraus folgt aber, wie wir diese gottgestifteten Ordnungen brauchen sollen, wenn wir Gott mehr gehorchen wollen als den Menschen: nicht indem wir sie umstürzen — denn das wäre Auflehnung gegen ihren Schöpfer —, sondern indem wir alle dafür einstehen, daß die Macht der Sünde in ihnen immer stärker gebrochen werde und eine Gesellschaft entstehe, die des Namens einer christlichen wirklich wert ist.

Dies ist der tiefste Sinn der Reformation. Sie wollte nirgends, weder in der Kirche noch im Staat, für Menschenrechte streiten, sondern für Gottes Recht: für Gottes Recht auf unsere Seelen und unser Gewissen, gegen Menschenvergötterung, Menschenwitz und Menschenlist, gegen Ungerechtigkeit, Heuchelei und Lüge und gegen die seelenverzehrenden Leidenschaften der Macht- und Geldgier. Sie richtete überall Maßstäbe des Ewigen auf und brachte damit einen ungeheuren, verantwortungsschweren Ernst in unser Leben hinein, denn dadurch wurde Deutschland auf einen Weg gezwungen, der ungleich schwerer zu gehen war, als der der anderen Völker. Deutschlands Aufgabe sollte es werden, in strenger Selbstprüfung und freier Gewissensentscheidung aus der Innerlichkeit heraus alle die Werte und Ziele zu entwickeln, die für die Gestaltung der äußeren Verhältnisse maßgebend sein sollen, und so die umgebende Welt in allen ihren Teilen zu einer Tat des Geistes zu machen, nicht aber umgekehrt — nach der Weise anderer Völker — die Gesetze und Ordnungen des eigenen Seins von den Gegebenheiten der Außenwelt sich vorschreiben zu lassen, wie wenn der Mensch auch nichts weiter wäre als „ein Ding unter Dingen", während doch das Reich Gottes nicht in den Dingen lebt, sondern in den frommen Persönlichkeiten, die alles in der Welt ertragen

können, nur nicht die Versündigung an der Seele und ihren göttlichen Rechten.

So verstanden ist Luthers Reformation nichts geringeres als die Anbahnung eines neuen Zeitalters abendländischer Weltanschauung, in dem die deutsche Seele sich auf ihre göttlichen Rechte besinnt, auf ihren heiligen Beruf als Teilhaberin des göttlichen Schöpfungswillens und der göttlichen Weltregierung, wie er in dem den innerlichen Menschen von Grund aus umschaffenden Erlebnis des Glaubens sich aufschließt. Man verfehlt den tiefsten Sinn der Reformation durchaus, wenn man sie nur im Rahmen der Kirchengeschichte betrachtet oder auf die theologischen Gedankenveräſtelungen und Ausdrucksweisen, mit denen sie sich ihren Zeitgenossen verständlich zu machen suchte, so ausschließlich ihre Beurteilung gründet, daß man am Ende zu dem Eindruck kommt, sie sei eigentlich eine Bewegung gewesen, die viel mehr dem Mittelalter als der Neuzeit zuzuordnen sei. In der Tat ist die Umgestaltung der Theologie und die „Kirchenverbesserung" nur die erste große Aufgabe der Reformation gewesen, ohne deren Bewältigung sie niemals fähig geworden wäre, das Mittelalter zu überwinden, und die allerdings eine so ungeheure, die Arbeit ganzer Menschenalter verzehrende Kraftanstrengung forderte, daß die Meinung nicht nur entstehen konnte, sondern wohl auch entstehen mußte, die Aufrichtung der evangelischen Kirche sei ihr eigentliches Ziel gewesen. Wie aber die Reformation eine seelische Umwälzung bedeutete, die keineswegs rein kirchlichen Ursprungs war, sondern gerade auch in der mittelalterlichen Laienkultur wesentliche Voraussetzungen besaß, so sind auch ihre Ergebnisse nicht bloß von kirchlicher Art, vielmehr an der Entstehung des deutschen Idealismus schöpferisch beteiligt gewesen. Denn alle unsere großen Denker und Dichter haben uns immer wieder in der gleichen Richtung weiter geführt, indem sie es als Deutschlands vornehmste Aufgabe begreifen lehrten, für die Veredelung des Charakters der Menschheit alle Gaben und Kräfte einzusetzen und sie vor dem Sinken zu bewahren durch den Glauben

an das Unſichtbare, in dem unſer Geiſt ſeine wahre Heimat hat. Nicht nur für den Einzelmenſchen alſo, auch für unſer deutſches Volk und alle, die an ſeinem Geiſte Teil haben wollen, bedeutete die Reformation Wiedergeburt, Lebenserneuerung von innen heraus, durch die Entbindung der göttlichen Kräfte der Menſchenſeele und die von ihnen bewirkte Heiligung des Willens: „Edel ſei der Menſch, hilfreich und gut!“

Dieſe leitenden Gedanken gilt es feſtzuhalten, um in der vielumſtrittenen und im einzelnen noch wenig geklärten Frage nach Luthers Bedeutung für die deutſche Kultur den rechten Weg nicht zu verfehlen und vorzüglich dasjenige, was an ſeinem Weſen und ſeinen Gedanken noch heute unter uns fortwirkt, in ein einheitliches Bild zu ſammeln. Denn mit Recht hat Leopold von Ranke von ihm geſagt: „es war das erſte Mal, daß der nationale Geiſt ohne Rückſicht auf fremde Muſter, nur wie er ſich unter den Einwirkungen der Weltſchickſale gebildet, zu einem allgemeinen Ausdruck gelangte, und zwar in der wichtigſten Angelegenheit, die die Menſchen überhaupt beſchäftigen kann.“ Hinter der Frage „Luther und die deutſche Kultur“ erhebt ſich die andere: „Luther und die deutſche Seele.“

I. Luther als Kirchenstifter und Theologe

> Es ist nur Ein Artikel und Regel in Theologia; wer die nicht wohl inne hat und weiß, der ist kein Theologus, nämlich rechter Glaube oder Vertrauen auf Christum. In den Artikel fließen und gehen wieder heraus die andern allzumal, und ohne diesen sind die andern nichts.
>
> M. Luther.

> Das Wesen eines Menschen erscheint nicht auf einmal: erst in den verschiedenen Phasen des Lebens entwickelt sich das Selbst und treten die Eigenschaften hervor, die seine Natur ausmachen.
>
> L. v. Ranke.

Wir wissen, daß Luther nichts anderes gewollt hat als die Wiederherstellung des Evangeliums von der Sündenvergebung innerhalb der einen heiligen Kirche, als deren von Gott berufenes, mit der Kraft der Wahrheitsbezeugung ausgerüstetes Glied er sich zeitlebens gefühlt hat. Alle Vorwürfe, die ihn zu einem Sektenhaupte stempeln wollten, blieben ohnmächtig gegenüber der Wucht seines Schriftbeweises, die im Namen Christi und seines geistlichen Reiches gegen den „natürlichen Menschenwitz" des Romanismus stritt. Wer ihn vollends einen Kirchenstifter hätte nennen wollen, den würde Luther nicht einmal verstanden haben; die Kirche, an die er glaubte und für die er arbeitete, war ja schon immer vorhanden gewesen! Dennoch ist eine Kirche entstanden, die von ihm ihren Namen trägt. Wir brauchen aus dem bisher Dargestellten nur die Folgerungen zu ziehen, um diesen scheinbaren Widerspruch aufzulösen.

Für die mittelalterliche Anschauung war das moderne Gegenüber von Staat und Kirche als zweier in sich selbständiger

Gemeinwesen noch nicht vorhanden. Sie kannte nur das einheitliche irdische Gottesreich als das unvollkommene Gegenbild des himmlischen. Je nachdem man die weltliche oder die geistliche Seite dieser als allumfassend vorgestellten Einheit im Auge hatte, nannte man sie respublica oder ecclesia, aber man meinte beidemal das gleiche: den christlichen Gesellschaftskörper im Gegensatz zu dem heidnischen und jüdischen. Innerhalb dieser Einheit unterschied man zwei göttliche Stiftungen, die weltliche und die geistliche Gewalt, das imperium und sacerdotium, auf deren Einvernehmen das Wohl der Christenheit gegründet war, und die sich zueinander verhalten sollten wie der Leib zur Seele. Mochten auch tatsächlich zwischen diesen beiden Gewalten die leidenschaftlichsten Kämpfe um den Vorrang geführt werden, in der Idee hielt man doch allezeit daran fest, daß sie eine gottgewollte Einheit bildeten: die Ketzerei galt nicht bloß als Abfall von der Kirche, sondern auch als bürgerliches Verbrechen, weil sie Auflehnung gegen das Reich Christi oder eigenwillige Absonderung von ihm bedeutete, anderseits wurden Verbrechen wie Eidbruch und Verrat auch durch Kirchenstrafen geahndet. Die Anschauung von der katholischen Christenheit als einer geistlich-weltlichen Stiftung göttlichen Ursprungs hatte ihre tiefste Wurzel nicht sowohl in gewissen biblischen Sätzen wie Mark. 12, 17 oder Röm. 13, 1 ff. — obwohl sie darin gern ihre Begründung suchte — als vielmehr in der geschichtlichen Tatsache, daß die christliche Kultus- und Lebensgemeinschaft der ersten Jahrhunderte im Kampfe mit einem heidnischen Staatswesen emporgekommen und siegreich geworden war, indem sie sich selbst zu einem staatähnlichen Gemeinwesen umbildete, um als solches auch die Erbschaft des römischen Weltreichgedankens in sich aufzunehmen und schließlich die Erziehung der mittelalterlichen Völker zum christlichen Leben mit juristisch-politischen Zwangsmitteln durchzuführen. Dabei konnte es nicht ausbleiben, daß die weltliche Obrigkeit, mit der die geistliche bald einträchtig zusammenwirkte, bald in schärfste Spannungen geriet, sich im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr

mit christlichen Gedanken und Aufgaben durchdrang und eine Reihe von Rechtsausübungen an sich brachte, die ehedem allein der Kirche zugekommen waren. Diese Entwickelung vollzog sich im engsten Zusammenhang mit dem Aufsteigen der Laienkultur und der Ausbildung der abendländischen Nationalstaaten und Stadtstaaten unter Führung des Königtums oder der herrschenden Geschlechter, in Deutschland Hand in Hand mit der Erstarkung der Territorialmächte. Je mehr die einzelnen Landesherren ihre Landeshoheit, eine Summe allmählich erworbener Einzelrechte und Einzelbefugnisse teils privat-, teils öffentlichrechtlicher Art, zur fürstlichen Gewalt erweiterten, aus der nunmehr jene Rechte und Befugnisse wie aus ihrem einheitlichen Quell abgeleitet werden konnten, um so mehr suchten sie auch auf die kirchlichen Dinge den entscheidenden Einfluß zu gewinnen. Daß ihnen das so erfolgreich gelang, hing einerseits zusammen mit dem im germanischen Rechtsbewußtsein tief wurzelnden Eigenkirchenrecht, dessen der Romanismus trotz der großartigen Anstrengungen des Investiturstreites nur unvollkommen Herr zu werden vermocht hatte, und das in der Einrichtung des Patronates sich gegen alle Widerstände behauptete, es erklärt sich aber zum andern Teile namentlich aus den neuen Machtmitteln des werdenden Beamtenstaates, der sich an die Stelle des Lehensstaates schob. Schon im 15. Jahrhundert galt die staatsrechtliche Anschauung, die im weiteren Verlauf zur völligen Abtragung der kaiserlichen Zentralgewalt führen sollte, daß jeder Reichsfürst „Kaiser in seinem Lande" sei. Infolgedessen beanspruchten die Territorialherren für ihr Gebiet auch die oberste Schutzgewalt über Kirchen und Klöster und die Erhaltung des „heiligen Glaubens". Seit dem Wiener Konkordat von 1448, in dem der Papst, um sich des bischöflichen Kirchenregimentes zu erwehren und die Errungenschaften der Reformkonzilien wieder zunichte zu machen, diesen landesfürstlichen Ansprüchen entgegenkam, war die Entwickelung des Landeskirchentums in unaufhaltsamem Fortschreiten, um so mehr, als die Kirche längst eine so verweltlichte

Anstalt war, daß ihre Kämpfe mit den weltlichen Obrigkeiten fast nur noch als solche um politische und wirtschaftliche, kaum noch um religiöse Werte empfunden wurden, während anderseits die weltliche Obrigkeit sich durchaus ihrer Pflichten als einer „christlichen" bewußt blieb. Mit der ihrem Wesen nach sehr dehnbaren kirchlichen Schutzgewalt des Landesherren verband sich das sog. Placet, das Recht der Stellenbesetzung, das Steuerrecht über die Geistlichkeit sowie die Visitations- und Reformationsgewalt über die Klöster, weiterhin aber ein Verordnungsrecht, das sich nicht mehr bloß in der herkömmlichen Aufrechterhaltung des Landfriedens und Unterdrückung gewalttätiger Selbsthilfe kundgab, sondern in zahlreichen Fürsorgebestimmungen und Polizeigeboten, die etwa gegen das Betteln und Umherstreifen, gegen Unredlichkeiten im Handelsgeschäft, Kleiderluxus, Fluchen, Schwören und Schlemmen sich richteten, die Instandhaltung der Verkehrswege, das Münz-, Gesinde- und Gewerbewesen regelten oder sonst der „guten Ordnung" und dem „gemeinen Wohlstand" dienen sollten. Mochten solche Maßnahmen formell auch im Namen des Reichs ergehen, zum andern Teile auf vom Papst verliehene Privilegien sich gründen oder als eine Notpflicht angesehen werden, die nur infolge des Versagens der kirchlichen Organe der weltlichen Obrigkeit zufiel, so halfen sie immerhin das Bewußtsein stärken, daß die weltliche Gewalt berufen sei, den Kreis ihrer Aufgaben zum Heile ihres Landes immer weiter zu ziehen und nach alttestamentlichen Vorbildern auch die Sorge für das sittliche und religiöse Wohl ihrer Untertanen zu übernehmen. Natürlich war ein landesherrliches Kirchenregiment im Rechtssinn damit noch keineswegs gegeben, es fehlte vielmehr den Landesherren durchaus noch das Bewußtsein der Zuständigkeit, in ihrem eigenen Namen dergleichen Verfügungen zu treffen. Aber je häufiger ihr Eingreifen in den Gang der kirchlichen Dinge nötig wurde, um so mehr bildeten sich Gewohnheiten aus, an die später die protestantischen Landesherren und die Theoretiker der kirchlichen Rechtsordnung einfach anknüpfen konnten.

Das Landeskirchentum, wie es im 15. Jahrhundert schon in festen Entwickelungsbahnen sich voranbewegte, hatte also im wesentlichen drei geschichtliche Voraussetzungen: einmal die aus dem religiösen Charakter des heiligen römischen Reiches fließende und auf die Territorialherren von Gottes Gnaden übergehende Schutzverpflichtung des weltlichen Armes gegenüber allen Bedrohungen der Kirche durch falsche Lehren, falschen Gottesdienst oder ketzerische Empörung, ferner das sog. ius reformandi als die Notpflicht der weltlichen Obrigkeit, falls das vornehmste Glied des christlichen Körpers, die Geistlichkeit, sich dazu untauglich erwies, das christliche Wesen innerhalb ihres Gebietes selber wieder in Ordnung zu bringen, und endlich das Emporstreben der weltlichen Bildung und weltlichen Obrigkeiten, die in mächtigem Umsichgreifen immer entschiedener für die Laiengewalten in Anspruch nahmen, was früher Sache der Kirche gewesen war: die Aufgaben der gesellschaftlichen Wohlfahrt, Sitte und Bildung. Kein Wunder, daß Herzog Georg von Sachsen, Luthers erbittertster Feind unter den Fürsten, das stolze Wort aussprechen konnte, in seinem Lande sei er selber „Papst, Kaiser und Deutschmeister".

Während so die Obrigkeiten nicht nur in temporalibus, sondern auch in spiritualibus — wiewohl in letzterem Falle ohne anerkannten Rechtstitel — die Kirche zu beherrschen begannen, sah diese sich auf das eingeschränkte Gebiet der Seelsorge, Predigt und Sakramentsverwaltung immer mehr zurückgedrängt, ja die Laien maßten sich vielfach geistliche Befugnisse an und störten den Klerikern das Handwerk. So natürlich es war, daß die Kirche in ihrem Verteidigungskampfe gerade ihre rechtlichen Machtansprüche überspannte und die Kluft zwischen geistlichen und weltlichen Ständen geflissentlich erweiterte, so sicher war es auch, daß sie damit nur das Mißverhältnis zwischen ihren heiligen Aufgaben und ihrer weltlichen Gebarung in greller Unerträglichkeit hervortreten ließ. Und sie förderte damit drei Bewegungen, deren Spitze sich gegen ihre Machtstellung richtete: die grundsätzliche Scheidung zwischen geistlichem und weltlichem

Regiment, deren Aufgaben nicht mehr miteinander vermengt werden sollten, weiterhin die Verkündigung, daß die Kirche eine unsichtbare Größe und jeder Christ schon durch die Taufe oder die Erleuchtung von oben zum Priester oder zum Propheten berufen sei, endlich den christlichen Sozialismus in der Laienwelt, d. h. das Verlangen nach einer Verwirklichung des christlichen Lebensgesetzes in der Gesellschaft, und zwar über die Köpfe einer Hierarchie hinweg, welche dieses hohe Ideal nicht nur nicht begriff, sondern ihm sogar entgegenarbeitete. In allen diesen Punkten konnte Luther an längst vorhandene Zustände und Forderungen anknüpfen, denen er nur durch seine religiösen Begründungen eine neue Entwickelungskraft zuführte und neue Ziele setzte.

Hier ist zunächst von der folgenreichen Umbildung zu reden, die der Begriff des „christlichen Gesellschaftskörpers" durch ihn erfahren hat. Die geistlich-weltliche Gesellschaft konnte im Mittelalter darum als eine Einheit empfunden und als Christenheit bezeichnet werden, weil jedes ihr zugehörige Glied sowohl in das geistliche wie in das weltliche Regiment hineingeboren, zugleich aber durch die Taufe in eine Beziehung zu Christus und zum ewigen Leben aufgenommen war. Indem dagegen Luther lehrte, daß die Taufgnade erst durch den Glauben wirksam wird, daß also der Eintritt in die Gemeinschaft mit Christus oder in die Christenheit von einer bestimmten geistigen Bereitschaft abhängig ist, hat er jene Einheit der mittelalterlichen Gesellschaftsidee als eine schlechthin gegebene zerstört und die beiden Gemeinwesen Staat und Kirche aus der unheilvollen Verflechtung ihrer Zuständigkeiten herausgeführt, eine wahrhaft befreiende Erkenntnis, die mit der seit Jahrhunderten beklagten und bekämpften Verwirrung der beiden Regimenter zum ersten Male reinen Tisch machte und den Aufriß einer neuen, protestantischen Gesellschaftsordnung an deren Stelle setzte. Was dem Reformator zu diesem Unternehmen die Kraft verlieh, war seine kühne Wiederaufrichtung des paulinischen Kirchenbegriffs: die Kirche ist nichts anderes, als das heilige

Reich Christi, die einen mystischen Körper bildende Gemeinschaft aller gläubigen Geister, in denen Christus durch sein Wort lebt und wirkt. Wir werden noch zu zeigen haben, wieviel Schwierigkeiten und Enttäuschungen sich den Versuchen, diesem übersinnlichen Gedanken ein irdisches Gewand zu schaffen, notwendigerweise entgegenstellten. Aber alle Ideen, die diesen Namen verdienen — der Name wird nur zu oft mißbräuchlich angewendet —, sind nach Otto Ludwigs schönem Wort nicht zunächst dazu da, um verwirklicht zu werden, sondern um in Atem zu halten und das Feuer jenes hohen Enthusiasmus zu nähren, ohne den nichts großes ausgerichtet wird. Nicht Weltfremdheit, wie die Kurzsichtigen wähnen, sondern Weltüberlegenheit ist das Wesen der schöpferischen Idee. Indem Luther den Mut fand, zu jenem paulinischen Kirchenbegriff sich Tod und Teufel zum Trotz unerschütterlich zu bekennen, war ihm alsbald ein Beruf gewiesen, der über eine Reformation der Kirche weit hinausgriff, denn im Lichte dieses einen Gedankens schien auf einmal alles neu geworden. Wohl bediente auch er sich noch hin und wieder des alten Sprachgebrauchs, der die Gesamtheit der christlich Getauften einfach als „Christenheit" bezeichnete, aber er tat das mit der ausdrücklichen Einschränkung, daß es nur darum erlaubt sei, weil in dieser Gesamtheit der Name Christi, Taufe, Evangelium, Sakrament usw., also auch echte Gläubige vorhanden seien, „um welcher willen auch das ganze Land der Christen Land und sie die Christenheit ..... heißen." Daß er aber weit davon entfernt war, etwa das deutsche Volk nach mittelalterlicher Weise ein christliches Volk zu nennen, zeigt besonders lehrreich seine Warnung, den Türkenkrieg im Namen Christi zu führen, „gerade als sollte unser Volk ein Heer der Christen heißen", wo doch „in solchem Heer vielleicht kaum fünf Christen sind und vielleicht ärgere Leute vor Gott denn die Türken, und wollen dennoch alle den Namen Christi führen". Trotzdem hat für Luther jener erste, scheinbar lässige Sprachgebrauch seinen guten Sinn. Die Christenheit im eigentlichen Sinne, die alle mit Christus innerlich Geeinten umfaßt, ist ihm nämlich das

heilige Gottesvolk, in dem allein der Sinn der Welt sich enthüllt und ihre Bestimmung zum Bewußtsein gebracht wird: die Gewinnung aller Unchristen und bloßen Namenchristen für das kommende Gottesreich, die Überwindung der Sünde durch die Seligkeit des Glaubens. Wovon die Welt eigentlich lebt, das sind nicht ihre eigenen Kräfte, sondern die des Evangeliums, aber sie weiß es nicht, und so verfolgt und verachtet sie das Evangelium und seine Bekenner. Und doch ist es Gottes Wille, daß alle an diesem höheren Leben und seinen Ewigkeitskräften Anteil gewinnen, daß also die Christenheit wahrhaft das werde, wonach sie sich nennt. So scharf also Luther Kirche und Welt, Christusgemeinde und in Sünden Verlorene, Gotteinige und Gottlose gegeneinanderstellt, er muß doch zugleich Brücken zwischen ihnen befestigen. Das sind die natürlichen, von Gott gestifteten gesellschaftlichen Ordnungen, durch die die böse Welt in Schranken gehalten und zu christenwürdiger Lebensführung erzogen werden kann, bis sie fähig wird, sich wenigstens der Mehrzahl ihrer Glieder nach unter die Heilskraft des Evangeliums zu stellen. Gott hat die weltliche Obrigkeit gesetzt, damit die Christen nicht von den Unchristen „gefressen" werden, sondern ihres heiligen Amtes walten können und die Gottlosen wenigstens äußerlich Gottes Gebote zu halten gezwungen sind. Ebenso ist die Ehe und sind die irdischen Berufe eingesetzt teils zur Dämpfung der bösen Begierden, teils zur Erziehung und Übung der Nächstenliebe, des Gehorsams und des Gottvertrauens. Das höchste aller Ämter aber ist das Predigtamt, das das glaubenschaffende göttliche Wort an Hoch und Niedrig heranbringt und allen den Weg zeigt, der vom irdischen Tagewerk zum Ewigen und Unsichtbaren emporführt in die Gemeinschaft der Heiligen. Jene gesellschaftlichen Ordnungen sind nicht an und für sich christlich, denn sie sind den Heiden ebensogut gegeben wie den Christen, sie sind aber die natürlichen Formen, in denen die christliche Gesinnung sich betätigen kann und soll, um alles irdische Handeln in einen Gottesdienst zu verwandeln und so dem Unsinn der Welt einen Sinn zu schaffen: die

Erlösung von dem Zwang der Sünde durch ein Leben aus der Fülle des seligmachenden Glaubens.

Diesen Gedanken wird erst bei der Darlegung der Ethik Luthers genauer nachzugehen sein. Hier kam es nur darauf an, seine geniale Umwertung des mittelalterlichen Begriffs vom corpus christianum zu erläutern. Das Ziel alles menschlichen Gemeinlebens ist die Erhaltung und Ausbreitung der Christenheit, des heiligen Gottesvolkes. Es wird nicht dadurch erreicht, daß die Masse der Getauften sich einer hierarchischen Leitung unterwirft, wie es der Romanismus will — denn die Hierarchie ist weder eine göttliche Ordnung noch schützt sie gegen den Unglauben —, sondern daß jeder einzelne die in der Taufe ihm aufgetane Gnade im Glauben ergreift und sich zu eigen macht, in diesem Glauben ein neuer, geistlicher Mensch wird und aus diesen inneren Kräften und Gesinnungen heraus die christliche Gesellschaft miterschaffen hilft, die ihren Namen nicht von dem trägt, was sie ist, sondern was sie werden soll. Diese christliche Gesellschaft ist ebensowenig an irgendwelche Landesgrenzen gebunden wie die Wirkung des Evangeliums überhaupt: daß einmal eine Zeit kommen könne, in der alle evangelisch geworden sind, galt Luther zwar als eine sehr ferne Zukunftsmöglichkeit, es hieße aber seine Glaubenszuversicht doch zu niedrig einschätzen, wenn man seinen zahlreichen pessimistischen Äußerungen, die das Gegenteil zu besagen scheinen, entnehmen wollte, er habe später an jener Möglichkeit verzweifelt. Soll nun die Menschheit diesem Ziele allmählich näherkommen, so ist zweierlei unerläßlich: einmal muß die Wortverkündigung unbeschränkt sein, das Evangelium an alle und zu jeder Zeit also in geordneter Weise herangebracht werden, damit überall evangelisches Leben gepflanzt werde; dann aber muß es an möglichst vielen Stellen lebendige Gemeinschaften, christliche Versammlungen geben, in denen die überschwenglichen Forderungen christlichen Glaubens und christlicher Liebe in vorbildlicher Weise zwar nicht restlos verwirklicht — denn das ist auf Erden nicht möglich —, wohl aber annäherungsweise erfüllt werden, in

denen also die Sehnsucht, Gottes Willen zu tun und Gott allein die Ehre zu geben, der Bruder- und Opfersinn alles selbstsüchtige Trachten zurückgedrängt und der seelischen Zucht des Glaubens unterworfen hat. In beiden Richtungen hat sich nicht nur die Arbeit Luthers, sondern auch die des kirchlichen Protestantismus überhaupt bewegt: die erste hat zur evangelischen Volkskirche geführt, die zweite zur Freiwilligkeits- und Gemeinschaftskirche. Beide sind aufeinander angewiesen und ohne einander nicht zu denken: die Volkskirche, weil sie nur eine Voraussetzung, eine Art Elementarschule für die christliche Gesellschaft ist, die Gemeinschaft, weil sie ohne Volkskirche ihres natürlichen Nährbodens entbehren würde. Beide aber sind nicht Selbstzwecke sondern Mittel, um einer Durchdringung des gesamten gesellschaftlichen Lebens mit den Gesinnungswerten des Evangeliums die Wege zu bereiten. Wenn Richard Rothe einmal gesagt hat, es liege im Wesen des Christentums, „daß es sich nicht damit begnügen kann, ein bloß individuelles, ein bloßes Privatchristentum zu sein; es muß verkümmern und entarten, wofern es nicht zugleich ein Volkschristentum und je länger, desto mehr ein Menschheitschristentum ist", so hat er damit den tiefsten Sinn der Reformation zutreffend bezeichnet, denn dieser liegt keineswegs darin, daß wir um einen neuen Typus der sichtbaren Kirche der evangelischen, reicher geworden sind, sondern darin, daß die Grundfragen christlicher Lebensführung von Luther angesichts einer langen kirchlichen Tradition, die er als deren Verfälschung empfand, neu gestellt und neu beantwortet worden sind, und der Kernpunkt dieser Fragen war nicht, welches die beste Kirchenform, sondern welches die Bestimmung des Menschen sei: woher er kommt, wohin er geht, was er auf dieser Erde soll, und wie er vor seinem Gott bestehen kann trotz aller Sündennot. Nicht der natürliche, sondern der metaphysische Mensch war es, den Luther erforschen und erkennen wollte: das ungeheure Rätsel einer Gottebenbildlichkeit, die zur Gottentfremdung und Gottesfeindschaft sich verkehren konnte, und die Lösung dieses Rätsels durch das ebenso ungeheure Liebeswerk der Erlösung, das der Glaube sich

zu eigen macht und das der unerschöpfliche Schatz und Lebensquell der unsichtbaren Kirche ist. Aber da in jedem natürlichen Menschen der metaphysische sich verbirgt und durch die Kraft des göttlichen Wortes aufgeweckt werden kann, so erschien von jenen Fragestellungen her auch alles weltliche Wesen in einem neuen Lichte. Und zwar galt es nicht zu erforschen, was ist und wie es geworden ist, sondern festzustellen, was sein soll und werden muß, damit der Zweck dieser Welt sich vollende. Nicht das Physische und das Politische, sondern das Metaphysische und Metapolitische war das Ziel aller Untersuchung, aber indem der Mensch neu wurde, mußte auch alles neu werden, was unter ihm ist: die Reformation des Glaubens wurde zugleich eine Reformation der gesellschaftlichen Ordnungen, und beides geschah nicht im Sinne einer einmaligen Tat, sondern einer bleibenden Aufgabe, die fortan immer neu zu lösen bleibt.

Eine zweite Betrachtung, die wir voranzustellen haben, ist die folgende.

Wenn Luther ausschließlich für seine innere Wirklichkeit kämpfte, niemals für die äußere, der als solcher er vielmehr mit einer großartigen Gleichgültigkeit gegenüberstand, so ergab sich daraus mit Notwendigkei, daß die Formeln, in denen er das Wesen dieser inneren Tatsachen auszusprechen versuchte, zunächst Kampfformeln sein mußten. Man versteht also diese Formeln nicht richtig, wenn man sie als reine Erzeugnisse des Gedankens oder vollends als zeitlose Wahrheiten behandelt, auf die man allerlei grundsätzliche Behauptungen über Wesen, Wert und Ziele des Protestantismus, Vorzüge und Unzulänglichkeiten der Reformation zu gründen sich erlauben darf, sondern nur dann, wenn man stets der gegensätzlichen Zustände, Ideen und Ansprüche eingedenk bleibt, zu deren Bestreitung in ganz bestimmten Zusammenhängen sie geprägt worden sind. Nicht etwa nur die Ausdrucksweisen einer Religion müssen sich ändern, sobald andere Gegensätze und Zusammenhänge in Frage kommen, sondern auch ihr Inhalt muß sich nach Tiefe, Umfang und

Anwendungsmöglichkeiten sehr verschieden entwickeln vermöge der wechselnden Aufgaben, die ihr der Lauf der Geschichte zur Bewährung ihrer Überlegenheit in den Weg stellt. Sowenig über das, was Christentum ist, schlechthin durch eine Befragung der urchristlichen Zeugnisse die Entscheidung getroffen werden kann — ganz abgesehen von der Lückenhaftigkeit unserer Kenntnisse auf diesem Gebiet —, so wenig darf der Protestantismus ohne weiteres beurteilt werden nach den ersten Lebensäußerungen, mit denen er sich durchzusetzen unternahm, mögen diese auch noch so gewaltig sich darstellen. Das Wesen einer geschichtlichen Erscheinung kann niemals aus ihren Anfängen allein, sondern nur aus der Beobachtung ihres gesamten bisher überschaubaren Entwickelungsganges und ihrer darin zutage tretenden Lebensgesetze zulänglich begriffen werden. Hätte man sich immer an diese eigentlich selbstverständliche Forderung geschichtlichen Denkens gehalten, wäre es schwerlich zu so einseitigen Auffassungen gekommen, wie sie die historische, die theologische und die juristische Forschung über die Reformationskirchen lange Zeit beherrscht haben und noch heute vielfach nachwirken. Solcher einseitigen Auffassungen sind bezüglich der uns hier zunächst angehenden Grundfragen vorzüglich drei aufgetreten: 1) daß die Lehre vom allgemeinen Priestertum das grundlegende Prinzip der protestantischen Kirchenbildung, also das protestantische Staatskirchentum der Folgezeit nur durch einen Abfall von den Grundgedanken der Reformation zustande gekommen sei, 2) daß umgekehrt den grundsätzlichen Anschauungen Luthers über das Wesen von Kirche und Staat gerade das Landeskirchentum vollkommen entspreche, während seine vorübergehenden Versuche, vom Gemeindebegriff her einen neuen Aufbau zu versuchen, nicht nur im Widerspruch mit seinem Kirchenbegriff gestanden hätten, sondern sogar als eine Art Rückfall in das separatistische Kirchenideal des Schwärmertums zu beurteilen seien, 3) daß der reformatorische Begriff der Gewissensfreiheit und der unsichtbaren Kirche die Aufhebung des Kirchenwesens überhaupt bedeute, weil er in dem Verkehr des Christen mit Gott die kirchliche

Vermittlung gänzlich ausgeschaltet und das Individuum auf sich selbst gestellt habe. Weil diese drei Einseitigkeiten nur durch vorschnelle Verallgemeinerungen einzelner Beobachtungen und Verwechselung geschichtlicher Bedingtheiten mit unbedingt gültigen Grundsätzen, ja sogar durch ein abstraktes Urteilen aus dem modernen Bewußtsein heraus entstanden sind, so werden sie vom Standpunkt des geschichtlichen Denkens unschwer zu widerlegen sein.

Wir hatten schon früher hervorzuheben (Bd. 1, S. 436 ff.), daß die Lehre vom allgemeinen Priestertum (1. Petr. 2, 9. Off. 1, 6. 5, 10) einerseits als Kampfformel wider die römische Papstkirche verstanden werden muß und als Bollwerk gegen das hierarchische System von unschätzbarem Werte gewesen ist, daß sie anderseits ihrem Wesen nach ein ausschließlich religiöses Prinzip ist, welches auf weltliche, insbesondere rechtliche Organisationen schlechterdings keine Anwendung zuläßt. Sie besagt allerdings, daß im Glauben, im Verkehr der Seele mit Gott alle Christen frei und gleichwertig sind und keinerlei Gewissenszwang dulden dürfen, sie enthält aber durchaus keinen Anspruch auf christliche Freiheit und Gleichheit im Gebiete irdischen Rechtslebens. Sie hat ferner allerdings die hochbedeutsame Umwandlung der Laien aus Objekten in Subjekte der kirchlichen Tätigkeit anbahnen helfen, aber die Fragen nach den Arten dieser Tätigkeit, ihren unerläßlichen Abstufungen und Ordnungen läßt sie grundsätzlich offen, weil das eben Zweckmäßigkeitsfragen sind, die sehr verschiedene Antworten zulassen. Daß vollends eine einfache Übersetzung der Lehre vom allgemeinen Priestertum in die gesellschaftliche Wirklichkeit zu unmöglichen Zuständen führen würde, „wo ein jeglicher Nachbar dem andern predigte oder alle untereinander alles täten", das hat Luther zum Überfluß deutlich genug selber ausgesprochen. Die Begründung des Kirchenrechts und der Kirchenverfassung auf das allgemeine Priestertum ist, ebenso wie die Begründung des Staatsrechtes auf die angeborene Vernunftausstattung der Individuen, erst eine naturrechtliche Abstraktion, die mit dem Protestantismus

unmittelbar nicht das geringste zu schaffen hat und vom Gesichtskreise Luthers noch weit ablag. Denn nach seiner Überzeugung war der protestantische Christ zwar im religiösen Sinne, innerhalb der geistigen Welt Individuum und als solches zum Kampfe für die göttliche Wahrheit gegen den Irrtum unbedingt verpflichtet, innerhalb der Rechtsordnung und der Welt der Dinge aber nicht Individuum, sondern Standesglied, dessen Handeln jedesmal anders bestimmt oder gebunden war, je nachdem er der weltlichen Obrigkeit, dem Lehrstande oder dem Hausregiment und den erwerbenden Klassen angehörte. Aus dem allgemeinen Priestertum, wie es Luther verstanden hat, kann weder eine demokratische Kirchenverfassung noch der Grundsatz der Selbstverwaltung noch überhaupt irgendwelche kirchliche Rechtsordnung abgeleitet werden, denn es ist eine rein religiöse Forderung, und als solche allen weltlichen Organisationen gegenüber neutral. Die Auffassung der Lokalgemeinde als einer Genossenschaft von Anhängern eines bestimmten Bekenntnisses oder einer Kultusvereinigung, die sich nach ihrer freien Wahl eine selbständige Organisation geben dürfe und dann in ihrer Verbindung mit anderen Gemeinden den kirchlichen Gesamtkörper bilde, stammt wiederum erst aus der naturrechtlichen Gesellschaftslehre und ist dem Lutherischen Kirchenbegriff ursprünglich fremd. Denn für die Reformationszeit war die Kirche noch nicht ein genossenschaftlicher Verband oder eine Summe von Einzelgemeinden, überhaupt nicht eine erfahrungsmäßig gegebene Größe, ein sozialrechtlicher Begriff oder ein Erzeugnis menschlicher Willenseinigung, sondern eine von Anbeginn der Welt feststehende göttliche Stiftung zum Zwecke der Heilsverwirklichung, eine übersinnliche Anstalt, die das ganze Glaubensleben aus sich hervorbringt. Und wo Luther von der Gemeinde redet, da denkt er nicht im modernen Sinn an die Einzelgemeinde im Gegensatz zur Gesamtkirche, sondern an das Volk Christi im Gegensatz zur hierarchischen „Sekte", an den christlichen Stand, der auch alle frommen Laien in sich faßt, im Gegensatz zu dem falschen Anspruch des geistlichen Standes,

der nach römischer Überlieferung sich als den alleinigen Träger der Kirche und ihrer Gnadenkräfte betrachtete. Wenn aber aus der Lehre vom allgemeinen Priestertum keinerlei Rechtssätze gefolgert werden können und das Gemeindeprinzip in der hieraus abgeleiteten Fassung somit nicht als das grundlegende der reformatorischen Kirchenbildung bezeichnet werden darf, so wird eben dadurch auch die weitere Behauptung hinfällig, daß das protestantische Staatskirchentum einen Abfall von den Grundgedanken der Reformation darstelle, wie denn überhaupt eine geschichtliche Betrachtung, die nach dem kahlen Schema von „ursprünglicher Idee, Abfall und Wiederherstellung" verläuft, heute nicht mehr ernst genommen werden sollte.

Nicht minder irrig als die eben behandelte Anschauung, ist jene andere, daß das Landeskirchentum mit Luthers reformatorischen Grundsätzen durchaus übereinstimme. Zunächst mußte die hohe Geistigkeit des Lutherischen Kirchenbegriffs, die die göttliche Gnade als Geschenk, vermittelt durch eine übersinnliche Anstalt, und den Glauben als freiwillige Hingabe an dies göttliche Wunder betrachten lehrte, alles menschliche Zwingen und Drängen, wie es von dem Begriff einer privilegierten Landeskirche untrennbar ist, von vornherein ausschließen. Aber auch die abgeschwächte, den bestehenden Verhältnissen besser entgegenkommende Auffassung von der evangelischen Kirche als der Versammlung der Gläubigen, bei welcher das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente schriftgemäß verwaltet werden, war grundsätzlich gegenüber allen Verfassungsordnungen einer solchen Kirche indifferent, sie konnte sich mit jeder Weltform des Kirchentums ohne weiteres vertragen, sobald nur jene beiden Forderungen erfüllt waren, an denen die ganze christliche Freiheit hängt und ein Vorhandensein der wahren, geistigen Kirche erkannt werden kann. Immerhin scheinen zwei geschichtliche Tatsachen dafür zu sprechen, daß das Staatskirchentum in der Entwickelungslinie der reformatorischen Gedanken gelegen haben müsse: einmal die unleugbare Tatsache, daß das landesherrliche Kirchenregiment noch zu Luthers Lebzeiten sich unaufhaltsam

durchzusetzen begann, und dann die andere, daß die Reformation unter Verabschiedung des mittelalterlichen theokratischen Ideals mit dem Gedanken der christlichen Gesellschaft oder des christlichen Staates Ernst gemacht hat, in dem die Religion nicht mehr eine besondere Daseinsform neben anderen sein sollte, sondern eine die Gesamtheit aller Lebensäußerungen und Willensbetätigungen gleichmäßig übergreifende und durchdringende Gesinnungsmacht, in welchem also die geistliche Leitung der Gesellschaft aus einem sie verkörpernden Stande in die Innerlichkeit der Gemüter verlegt worden ist und die sittlich-religiösen Forderungen des Evangeliums als die bestimmenden Kräfte für die Regelungen des Gemeinlebens sowohl an die Stelle der dinglichen kirchlichen Vorschrift als der absoluten „Staatsraison", d. h. der lediglich auf Stärkung der Macht gerichteten Maßnahmen, zu treten hatten. Die römische Kirchengestalt des irdischen Gottesreiches war im Kampfe mit einer unchristlichen, für die wahre Religion erst zu gewinnenden Welt emporgekommen und hatte deshalb eine geistliche Führer- und Herrenkaste nicht entbehren können. Sobald dagegen die Heiligkeit der weltlichen Stände und der weltlichen Obrigkeit entdeckt worden war, war auch die hierarchische Kirchengestalt schon überwunden und an ihrer Stelle der neue Begriff der christlichen Volks- und Staatskirche gefunden. Die Zeit des universalen Staatsgedankens war freilich längst vorüber, es gab nur noch Landesstaaten und Landeskirchen von nationaler und territorialer Abgrenzung. Damit waren dem Gedanken des christlichen Staates auch die notwendigen Formen schon vorgeschrieben, in denen er sich auszuleben hatte. Die katholische Kirche kannte nur Kirchenprovinzen, die nationalen oder einzelstaatlichen Grenzen waren ihr dabei mehr oder minder gleichgültig. Die protestantische Landeskirche deckt sich dagegen mit dem Umfang des jeweiligen Staatsgebietes, und es gehört zu den festgegründeten Überzeugungen des Protestantismus, daß das weltliche und das religiöse Gemeinleben eine einheitliche gesellschaftliche Lebensform zu bilden haben: den christlichen Staat. Und

dennoch ist es eine irrtümliche Behauptung, daß der reformatorische Kirchenbegriff die seinem Wesen am besten entsprechende Darstellung im protestantischen Staatskirchentum gefunden habe.

Die oben zugegebene Tatsache, daß das landesherrliche Kirchenregiment schon zu Luthers Lebzeiten sich durchzusetzen begann, wird in ihrer Beweiskraft dadurch gänzlich entwertet, daß eben dies unter dem schärfsten Widerspruch Luthers erfolgt ist. Nach seiner Lehre ist die Kirchengewalt nichts anderes als Gewalt des Wortes, also des Lehramtes, die freiwilligen Gehorsam fordert. Aber — und hier folgt Luther Gedanken Occams — im Falle der Not, d. h. wo das ordentliche Lehramt, das bischöfliche, seiner Pflicht nicht mehr nachkommt, muß sich die Christenheit damit helfen, daß sie die weltliche Obrigkeit anruft, an Stelle des säumigen bischöflichen Lehramtes zu handeln und die Visitations- und Reformationsgewalt oder die Berufung eines Konzils als Notepiskopat in die Hand zu nehmen um der christlichen Liebe willen. Die Obrigkeit kann und darf das tun, weil auch sie ein Glied, und zwar ein bevorzugtes Glied der Kirche ist, weil sie somit, wie jedes andere Glied, nicht nur an den geistigen Gütern, sondern auch an den irdischen Nöten der Kirche teilnimmt, aber zugleich als Obrigkeit einen allen anderen Gemeindegliedern vorangehenden Beruf hat, der helfenden Liebespflicht nachzukommen. Auch hier lassen sich Luthers Anschauungen nur vom Mittelalter her verstehen, man verfehlt dagegen ihren Sinn völlig, wenn man ihnen Voraussetzungen unterschiebt, die der naturrechtlichen Gesellschaftslehre entstammen. Nach dieser ist die Staatsgewalt allen Religionen gegenüber neutral, schützt und fördert vielmehr religiöse Einrichtungen nur insoweit, als es den Bedürfnissen der Untertanen und den Erwägungen gesellschaftlicher Wohlfahrtspolitik entspricht, auch wenn der Träger der Staatsgewalt für seine Person sehr bestimmte religiöse Überzeugungen haben mag. Ganz anders im 16. Jahrhundert. Für Luther ist die christliche Obrigkeit als Stand, nicht bloß die zufällige Person ihres Trägers, ein Glied der Kirche und darum zur Erfüllung ihrer

Christenpflichten verbunden: sie hat nicht nur gegen die Hierarchie wegen Räuberei und falscher Gewaltanmaßung mit der ihr verliehenen Strafgewalt vorzugehen, desgleichen gegen die öffentliche Gotteslästerung des Meßdienstes und die „Rotterei" der Sekten, sondern es fällt ihr auch vor allen anderen die Liebespflicht zu, das Recht der evangelischen Gemeinde gegenüber einem pflichtvergessenen Lehramt wahrzunehmen, alles Unrecht in der Kirche zu strafen und der Unordnung zu steuern. Es handelt sich dabei also keineswegs um ein Regiment über die Kirche oder die Kirchengewalt — diese steht vielmehr nur dem ordentlichen Lehramt zu —, sondern Gültigkeit hat dies Notregiment des Landesherren in der Kirche nur so lange, als der angegebene Notstand der Gemeinde besteht. Ist diesem abgeholfen, ist das Lehramt neu geordnet und so bestellt, wie es sich nach evangelischer Anschauung gebührt, dann bedarf auch dies Lehramt der Hilfe des weltlichen Armes nicht mehr, dann regiert es wieder selber die christliche Kirche bischöflich durch das Wort. Solange Luther lebte und länger blieb es ja noch immer eine offene Frage, wieweit die — allerdings romfrei gedachte — Hierarchie die Verkündigung des Evangeliums freigeben und demzufolge von den Protestanten anerkannt werden würde. Aus alledem geht aber zweifellos hervor: die landesherrliche Kirchengewalt war für Luther so wenig vorhanden, daß man im Gegenteil seiner Meinung besser gerecht wird, wenn man von einer (religiös-sittlichen) Gewalt der Kirche, d. h. des kirchlichen Lehramtes, über den Landesherren redet, denn der Landesherr als solcher hat in der Kirche nicht das geringste zu befehlen, er hat lediglich der Kirche mit seinem weltlichen Arm, dem von Gott die rechtliche Zwangsgewalt geliehen ist, zu dienen, damit alles „ehrlich und ordentlich zugehe", falsche Lehre, falscher Gottesdienst, Uneinigkeit und Aufruhr ferngehalten und dem rechten evangelischen Lehramt freie Bahn gegeben werde. Er kann und soll das auch ohne besondere Aufforderung, aus seinem freien Christenstande heraus tun, nur soll es immer im Einvernehmen mit den ge-

ordneten Vertretern des Evangeliums, im Sinne Gottes geschehen. Wo aber dieser weltliche Arm seine christliche Liebespflicht als Herrscherrecht auffaßt, wo Fürst und Hof sich anmaßen, die Kirche zu regieren, da muß ihnen in Gottes Namen von den wahren Vertretern der Kirchengewalt Widerstand geboten werden, denn das hieße ja nichts anderes, als die Greuel der päpstlichen Zeit unter einem andern Namen von neuem einführen: „Satan bleibt Satan", schrieb Luther am 22. Oktober 1543, „unter dem Papsttum hat er die geistliche Gewalt in die weltliche gemengt, in unseren Tagen will er die weltliche in die geistliche mengen, aber wir werden mit Gottes Hilfe widerstreben und mit allen unsern Kräften darauf dringen, daß diese beiden Ämter unverworren bleiben". Und schon einige Jahre zuvor hatte er gebetet: „Wo die Fürsten solches ineinander mengen wollen, wie sie das jetzt tun, so helfe uns Gott gnädiglich, daß wir nicht lange leben, auf daß wir solch Unglück nicht sehen!" Dieser klaren Überzeugung ist Luther zu keiner Zeit seines Lebens untreu geworden, und alle Schwankungen, die man ihm nachzuweisen versuchte, bestehen lediglich in der Vorstellung solcher Forscher, die von naturrechtlichen oder andern neuzeitlichen Voraussetzungen herkamen und darum seine Sätze unrichtig deuteten.

Ähnlich steht es mit der zweiten Tatsache, die für die grundsätzliche Billigung des Landeskirchentums zu sprechen scheint: mit Luthers Forderung einer christlichen Gesellschaft. Gewiß, dies ist einer der größten Gedanken der Reformation, aber die Schrift an den Adel, durch die er seinen Weg in die Welt fand, und andere Äußerungen Luthers lehren deutlich genug, daß ihm die Zeit für diesen Gedanken noch keineswegs reif schien, „die wir itzt fast eitel Heiden sind unter christlichem Namen". Hier ist an seinen grundlegenden Unterschied zwischen der äußeren und der inneren Christenheit zu erinnern, wie er zuerst mit aller Klarheit in der Schrift „von dem Papsttum zu Rom" (1520) entwickelt wurde. Die heilige Schrift kennt nur eine einzige Christenheit, das heilige Volk Gottes, das in dem

himmlischen Christus sein Haupt besitzt und von ihm regiert wird, so wie die Gliedmaßen eines Körpers regiert werden von dem Haupte als seinem vornehmsten Gliede. Daraus folgt, daß die christliche Gemeinde mit einer weltlichen Gemeinde nicht verglichen werden kann, sondern ihr Gegensatz ist; sie ist dem Leibe nach unsichtbar, sie lebt in der Zerstreuung, sie ist an Ort und Zeit nicht gebunden, sie hat kein weltliches, sondern ein geistliches Haupt, und von ihr hat Christus gesagt: das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Gebärden, so daß man sagen möge, es sei hier oder da, sondern das Reich Gottes ist inwendig in euch. Nun gibt es noch eine zweite Weise, von der Christenheit zu reden, als sei sie eine „Versammlung in ein Haus, Pfarre, Bistum, Erzbistum, Papsttum" mit allerlei äußerlichen Gebärden, wie Singen, Lesen, Meßgewänder, Priester und Ordensleute, geistliches Recht u. dgl. Von dieser steht kein Buchstabe in der Schrift, daß sie „von Gott geordnet sei", sie ist Menschenwerk. Beide Christenheiten sind so miteinander verbunden, wie Seele und Leib im Menschen, d. h. man kann der äußeren Christenheit angehören, ohne ein Glied der inneren zu sein. Aber wie die Seele im Leibe lebt und auch wohl ohne Leib leben kann, so ist die innere Christenheit dasjenige in der Masse der äußeren, was deren Wert vor Gott ausmacht, und was auch ohne diese und ihre weltlichen Ordnungen bestehen könnte. Christus ist zwar ein Herr über alles, was geistlich und leiblich, himmlisch und höllisch ist, auch über Türken und Heiden, Ketzer, Räuber und Buben, aber da ein Haupt immer einem Körper eingeleibt ist, der von ihm sein „Werk und Leben" hat, so ist er ein Haupt nur für die christliche Gemeinde oder die innerliche Christenheit. Daß auch die von Gott nicht gesetzte Hierarchie Kirche genannt werde, bezeichnete Luther als einen irrigen und schädlichen Brauch, der viele Seelen verführt habe. Darum hätte er am liebsten dies mißverständliche Wort „Kirche" ganz aufgegeben, um „christlich heilig Volk" oder „Gottes Volk" dafür zu setzen. Was ihn dennoch zur Beibehaltung des gefährlichen Wortes bestimmte,

war das Bekenntnis zur sancta et catholica ecclesia im „Kinderglauben“ und die Hoffnung, daß das, was sich fälschlich Kirche nennt, noch einmal Kirche oder heilige Gemeinde werde. Die äußere Christenheit im weitesten Sinne, als die Gesamtheit der Getauften, umfaßt alle diejenigen, die vom Evangelium entweder überhaupt noch nicht erfaßt worden sind oder es sich wieder entgleiten lassen, jene große Masse von Namenchristen also, die neben vielen Gleißnern und Buben gewiß auch echte Christen in ihrer Mitte hat, aber im ganzen zu irdisch gesinnt ist, um ihr Leben unter die strenge Zucht des Evangeliums zu beugen. Die heilige christliche Kirche ist demnach hineingestellt in eine gottfremde und sündige Welt. Daraus folgt, daß sie diese sich untertänig machen muß, so wie die Seele nicht ruhen kann, bis sie den Leib in ihre Gewalt bekommen hat. Es bedarf nicht erst des Nachweises, daß die protestantische Staatskirche von dem Lutherischen Ideal der christlichen Gesellschaft meilenfern abliegt, ja daß sie dieses Ideal überhaupt nicht zu begreifen vermocht hat, was vielmehr erst in unserm sozialen Jahrhundert allmählich wieder möglich geworden ist. Wohl aber konnte sie insofern eine unverächtliche erzieherische Arbeit leisten, als sie mit den ihr zustehenden Zwangsmitteln wenigstens zur äußerlichen Befolgung der göttlichen Gebote anhielt. Sie stellte also nach Luthers Auffassung eine bestimmte Rechtsordnung der äußeren Christenheit dar, die, wenn es ihr gelingen sollte, die Gesellschaft zu einem christlichen Lebensganzen umzubilden, das Vorhandensein der Kirche oder der inneren Christenheit ihrerseits zur Voraussetzung hatte, ohne selbst den Namen „Kirche“ zu verdienen.

Es bleibt jetzt noch der dritte der oben angezeigten Irrtümer richtig zu stellen, daß nämlich die Reformation ihrem Wesen nach schlechthin die Aufhebung der Kirche bedeute. Eine berühmte Antithese Schleiermachers besagt, daß der Katholizismus das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig mache von seinem Verhältnis zur Kirche, während der Protestantismus umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig mache von

seinem Verhältnis zu Christo. So bestechend diese oft wiederholte Formel klingt, sie ist gleichwohl unrichtig und im Widerspruch mit dem reformatorischen Kirchenbegriff. Zu den Grundbedingungen protestantischer Frömmigkeit gehört allerdings ein persönliches und unmittelbares Verhältnis des religiösen Ichs zu Jesus Christus, aber es wäre um die geschichtliche Sendung des Protestantismus übel bestellt gewesen, wenn diese individualistische Forderung der Anwendung auf eine Gemeinschaft widerstrebt oder den Wert der kirchlichen Gemeinschaft geringer angeschlagen hätte, als der Katholizismus. Dann hätten ja am Ende jene Gegner der Reformation recht behalten mit ihrer Behauptung, der Protestantismus bedeute die „Atomisierung" der Kirche, er erziehe lediglich Menschen, die sich selbst zu genügen suchten, und mit dem Grundsatz vom allgemeinen Priestertum verewige er die Selbstüberhebung, die negative Kritik und die Friedensstörung. Wir haben dagegen immer wieder die Beobachtung gemacht, wie tröstlich für Luther das Bewußtsein der kirchlichen Gemeinschaft gewesen ist, in der er sich stehen fühlte, wie der Zuspruch eines Lehrers, eines Freundes, eines armen Bruders ihn aufrichten konnte in der Anfechtung, wenn er ein Wort Gottes daraus vernahm, wie ängstlich er bemüht war, den Zusammenhang seiner Lehre mit älteren Kirchenzeugen aufrecht zu erhalten, wie er und seine Anhänger sich bereitwillig einem allgemeinen Konzil, ja sogar der bischöflichen Verfassung unterwerfen wollten und in der Augsburgischen Konfession an der Einheit der Kirche unverbrüchlich festhielten. Das geschah nicht aus politischer Klugheit, um sich etwa gegen die Anklage auf das Verbrechen der Ketzerei zu decken und sich nicht außerhalb des gültigen Rechtsbodens zu stellen, sondern einfach aus Frömmigkeit. Denn darin wirkte der unerschütterliche Glaube, daß schlechthin niemand zu Christus kommen kann außerhalb der Kirche oder mit Christus verbunden bleiben kann ohne die beständige empfangende und gebende Gemeinschaft mit seinen christlichen Brüdern. Es ist eben nicht so, daß ein Einzelner für sich in Christo leben und mit

andern, die das gleiche Leben erstreben, nun zu einer Kirche zusammentreten könnte, sondern die Kirche war schon vor ihm da, indem Gott zu den Menschen kam, sie aufnahm in seine Gemeinschaft und zu Christen „zeugte". Der Mensch kann nichts tun, als das lebendig machende Wort, das ihm Gott darbietet, gläubig ergreifen und sorgen, daß ihm dies Wort nicht entstellt und verfälscht werde, denn das verfälschte Wort kann allerdings kein Leben wecken. Wenn Christus also in der ganzen Gemeinde lebt und seine Güter allen zugleich geschenkt sind, so darf ihn auch niemand außerhalb der Gemeinde zu finden hoffen, denn „Gott will keine Sonderung haben, er saget, ich solls bei den Leuten suchen, bei meinem Bruder, der mit mir Eine Taufe, Einen Glauben, Ein Vaterunser und Ein Evangelium hat". „Darum wer Christum finden soll, der muß die Kirche am ersten finden", in ihr ist unser aller Gnadenschatz, das Werk Christi, niedergelegt, in ihr wird er verwaltet und ausgeteilt an alle Gläubigen. In diesem Zusammenhang ist auch des Trostes zu gedenken, der dem im Glauben sich schwach fühlenden daraus erwächst, daß er an fremdem Glauben sich aufrichten kann, „ denn es sind notwendig andere da, die statt unser glauben, es müßte denn keine Kirche mehr in der Welt sein und Christus aufgehört haben, bei uns zu bleiben bis ans Ende der Welt". Auch Luther hielt also fest an der Einen, alleinseligmachenden und unfehlbaren Kirche, er hat zwischen Gott und der heilverlangenden Seele die Kirche keineswegs ausgeschaltet, nur: er verstand unter der Kirche nicht mehr die römische Papstkirche, überhaupt keine rechtlich verfaßte Kirche, sie sei „zu Leipzig, Wittenberg oder hie und da", sondern die an Ort, Zeit und weltliche Ordnungen nicht gebundene Gemeinschaft der Gotteskinder, die in Christo ihr unsichtbares Haupt hat, und die Christus am jüngsten Tage als die Seinigen anerkennen wird. Diese nicht bloß ihrer zeitlichen und räumlichen Ausdehnung, sondern ihrem Geist und Wesen nach unsichtbare Kirche ist also nicht etwa ein Gedankending, von dem alsdann die sichtbare „Kirche" eine unvollkommene Erscheinung wäre, sie

ist auch nicht eine geträumte „platonische Republik", sondern die allergewisseste Wirklichkeit: so wahr Christus lebt, so wahr lebt die Gemeinschaft der Gläubigen, die seinen geistlichen Leib bilden: extra ecclesiam nulla salus. Inwiefern diese Kirche in die Sichtbarkeit treten könne und müsse, wird uns alsbald zu beschäftigen haben.

Wenn weder das Gemeindekirchentum (in landläufiger Auffassung) noch das Staatskirchentum als das den reformatorischen Grundsätzen allein entsprechende in Anspruch genommen werden darf, insofern der Lutherische Kirchenbegriff die Forderung bestimmter Rechtsordnungen überhaupt nicht enthält, sondern sich innerhalb feststehender Grenzen mit jeder vertragen kann, wenn es schließlich überhaupt nicht Luthers Art war, sich in theoretischen Gedankenbildern von Verfassungen u. dergl. zu ergehen, sondern alle Organisationsfragen einfach an sich herankommen zu lassen und sie auch dann in einer immer nur vorläufig gemeinten, ganz unverbindlichen Weise zu lösen, so ergibt sich aus alledem, daß die Entstehung der lutherischen Kirchenverfassung überhaupt nicht aus sogenannten konstituierenden Ideen allein abzuleiten ist, sondern vor allem auch aus zwingenden geschichtlichen Tatsachen und praktischen Bedürfnissen mit denen jene Ideen sich irgendwie auseinandersetzen mußten um für die Wirklichkeit verwendbar zu werden.

Wollen wir zunächst jene Ideen noch schärfer kennen lernen, so müssen wir wiederum ausgehen von der Tatsache, daß Luthers Kirchenbegriff — und zwar schon in seiner Frühzeit — aus dem Gegensatze zum römischen hervorgegangen, also zunächst dessen Verneinung ist. Die römische Kirche hat sich den Namen der sancta et catholica ecclesia fälschlich angemaßt, denn auch in der griechischen Kirche und den Sekten sind Angehörige der christlichen Kirche von jeher vorhanden gewesen, obwohl diese nicht in Rom ihr Oberhaupt hatten. Die heilige christliche Kirche, die über die ganze Erde verstreut ist, kann innerhalb des römischen Rechtsverbandes vorhanden sein, ja sie ist es zweifellos, aber sie reicht zugleich über diesen weit hinaus und

kann, wenn Gottes Gnade es fügt, selbst unter Türken und Heiden ihr Leben haben. Sie ist also unsichtbar, und die Gesamtheit ihrer Glieder ist nur Gott bekannt. Darum bekennen wir auch: ich glaube eine heilige christliche Kirche. „Was man glaubt, das ist nicht leiblich noch sichtlich. Die äußerliche römische Kirche sehen wir alle, drum mag sie nicht sein die rechte Kirche, die geglaubt wird, welche ist eine Gemeine oder Sammlung der Heiligen im Glauben, aber niemand sieht, wer heilig oder gläubig sei." Indessen wirkt der heilige Geist, der die Kirche schafft und trägt, überall durch äußere Mittel. Solche Mittel sind Wort und Sakrament, die in dem schwachen fleischlichen Menschen den Glauben wecken und Christus in ihm lebendig werden lassen. Diese Gnadenmittel sind also „die Zeichen, dabei man äußerlich merken kann, wo dieselbige Kirche in der Welt ist." Freilich ist hier scharf zu unterscheiden: dem natürlichen Menschen, dem Weltmenschen sagen auch diese Zeichen an sich nichts, weil er ja jene göttliche Kraft des Evangeliums und Sakraments nicht kennt noch erfahren hat und somit auch die wahren Merkmale der Kirche nicht von ihren falschen unterscheiden kann. Nur für den Gläubigen, der da weiß und erfahren hat, daß das göttliche Wort die Kraft hat, Christum und alle seine Werke in die Herzen der Bekenner einzupflanzen und aus ihnen Bekehrte zu machen, ist es unmittelbar gewiß, daß, wo Wort und Sakrament sind, auch die Kirche vorhanden ist, eine Gemeinschaft solcher, die nicht etwa allezeit gerecht und vollkommen sind, sondern die den wahren Geist haben, mit dem sie dem Teufel, dem Fleisch und allen Anfechtungen siegreich widerstehen und von jedem Falle sich in Christo wieder aufrichten können. Indem Luther die Kirche verstand als die in der Geschichte sich vollziehende Gemeinschaft mit Gott durch die Kraft des Wortes und des Glaubens, gewann er für seine Anschauung von der Kirche einmal eine zusammenhängende heilsgeschichtliche Entwickelungsreihe, die von den ersten Mitteilungen Gottes an Adam und Eva bis auf den gegenwärtigen Tag reichte, weiterhin die Gewißheit, daß die Kirche immerfort,

ununterbrochen, auch in den Zeiten der größten Verderbnis, Irrung und Heuchelei als „ein heilig christlich Volk“ bestanden habe, ja daß Kreuz und Leiden, Verfolgung und Unterdrückung zu ihrem Wesen notwendig mit gehören, und endlich das feste Vertrauen, daß Christus nunmehr seiner Kirche wieder helfen wolle, damit sie aufgrüne und wachse, wie die Amaranthblume, die, welk und trocken, nur mit lebendigem Wasser besprengt zu werden brauchte, um wieder frisch und lustig aufzugehen.

Der eigentliche Schlüssel zum Verständnis des Lutherischen Kirchenbegriffs ist also darin zu finden, daß Luther nicht, wie Hus, Zwingli, Calvin und der spätere Melanchthon, die Kirche vom Standpunkt des *natürlichen* Menschen beurteilt, sondern von dem des *gläubigen*. Für den natürlichen Menschen ist die Kirche nämlich insofern *unsichtbar*, als sie in allen ihren Gliedern nicht überschaubar ist, dem menschlichen Verstande also immer ein Gedankending bleibt, und insofern *sichtbar*, als sie von jedem beschrieben werden kann als eine Gemeinschaft solcher, die sich zu einem so und so formulierbaren Glaubensinhalt bekennen. Für den Gläubigen dagegen steht es zwar auch fest, daß die Versammlung *aller* Gläubigen nur von Gott geschaut werden kann, aber unsichtbar heißt ihm die Kirche vorzüglich darum, weil sie ihrem *Wesen* nach für den Verstand immer unfaßbar bleibt und nur durch Offenbarung des heiligen Geistes, durch den Glauben erkannt werden kann. Damit ist nicht ausgeschlossen, sondern selbstverständlich behauptet, daß die Kirche für den Gläubigen auch sichtbar wird, so daß er sie ihrer äußeren Form nach auch mit den Sinnen wahrzunehmen vermag. Dies letztere vermag der natürliche Mensch nicht: er kann wohl das Äußere der Kirche sehen, aber es fehlt ihm eben der innerliche Maßstab, um es zu unterscheiden von dem, was nicht Kirche ist, nicht zum Wesen der Kirche gehört. Für den Gläubigen dagegen ist die Kirche in der Tat sichtbar an Wort und Sakrament und der Versammlung der echten Christen, die sich darum scharen, „denn Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein, wiederum Gottes Volk kann

nicht ohne Gottes Wort sein". Wo der Gläubige die göttliche Kraft der Gnadenmittel an sich erfährt, sei es im öffentlichen Betsaal oder in der Schule oder daheim im stillen Kämmerlein, da ist die Kirche, also überall, wo zwei oder drei in Christi Namen versammelt sind oder auch nur als versammelt gedacht werden, wo die Gemeinschaft der Heiligen als ein übersinnlicher Wirklichkeitszusammenhang empfunden wird, der Einzelne sich durch eine Tat Gottes in ihn aufgenommen weiß und seine Brüder in Christo als Glieder desselben Zusammenhangs erkennt. Die Kirche ist für Luther nichts weniger als ein sozialer Begriff, vielmehr eine metaphysische Größe, ein religiöser Wert und ein den inneren Menschen umschaffendes Wunder. Erst durch die hinzutretende Erfahrung, daß auch anderwärts Wort und Sakrament echte Gläubige erweckt haben und erwecken müssen, entsteht die Vorstellung von einer successio fidelium durch alle Zeiten und Völker hindurch, aber diese läßt sich eben niemals „auf einen Haufen zusammenbringen, sondern sie ist zerstreut durch die ganze Welt", nur im Glaube und Gebet fühlt sie sich als eine von göttlichen Kräften durchströmte Einheit des Lebens. Das grundlegende Werturteil, welches der Kirche zugleich Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit in dem angegebenen Sinne zuschreibt, hat übrigens nicht nur seine Analogie, sondern sogar seine Wurzel in der Lutherischen Würdigung des Evangeliums. Auch der Ungläubige kann das Wort Gottes zweifellos vernehmen und seinen Zusammenhang bis zu einem gewissen Grade verstehen, aber er vermag es nicht zu unterscheiden von Menschenworten, weil ihm die seelischen Voraussetzungen dafür fehlen. Für den Ungläubigen ist also das Wort Gottes als solches nicht wahrnehmbar, ebenso wie die Kirche, die auf das Wort sich gründet. Aber für den, der den Glauben mitbringt, ist das Wort Gottes auch mit den Sinnen wahrnehmbar, so gut wie die unsichtbare Kirche, weil er nämlich in dem Wort, der sprachlichen Einkleidung, tatsächlich Gottes Stimme vernimmt. Ähnlich ist es zu erklären, wenn Luther gelegentlich davon spricht, daß der Gläubige auch Gott, Christum

und den heiligen Geist, die ihrem Wesen nach unsichtbar sind, dennoch sehen und hören könne. Der Sinn ist in allen diesen Fällen der nämliche: das Unsichtbare kann nur vom Glauben, jedoch niemals vom natürlichen Menschen erkannt werden; hat es der Glaube aber einmal als die höchste aller Wirklichkeiten erkannt, so kann er es auch hören, sehen, fühlen und schmecken im Wort und im Sakrament.

Luther war sich bewußt, gegenüber dem römischen Kirchenbegriff den urchristlichen wieder zu Ehren gebracht zu haben. Der Geschichtsforscher wird dieser Selbstbeurteilung nur mit Vorbehalt beipflichten können, wenn er die geschichtlichen Voraussetzungen hier und dort vergleicht und die völlig anderen Beziehungszusammenhänge untersucht, in denen der Lutherische Kirchenbegriff gegenüber dem paulinischen steht; insbesondere fehlt ihm gänzlich der enthusiastische Einschlag, auch der Gedanke, daß die Gesamtheit der Gläubigen nur Gott bekannt ist, hat bei Paulus keine Entsprechung. Aber solchen Abweichungen braucht hier nicht nachgegangen zu werden. Die Hauptsache bleibt: der Lutherische Kirchenbegriff ist auf Grund des paulinischen gebildet worden und unter stärkster Betonung derjenigen Eigenschaften, die ihn befähigten, sowohl den römischen, wie den donatistischen und schwärmerischen Kirchenbegriff zu entwerten, vor allem den römischen. Daraus schöpfte Luther den Mut, im Dezember 1520 vor dem Elstertor zu Wittenberg nicht nur die gegen ihn gerichtete päpstliche Bannbulle, sondern auch das ganze geistliche Recht zu verbrennen: in der Gemeinschaft der Gläubigen ist für menschliche Rechtsordnungen kein Raum mehr, diese gelten nicht für die Kirche, sondern lediglich für die äußere Christenheit. Das Heil der Kirche hängt vielmehr davon ab, daß „Menschenlehre und geistlich Recht" gänzlich abgetan und dem Worte Gottes freie Bahn gemacht werde. Wer sich der päpstlichen und bischöflichen Gewalt unterwerfen will, der mag es tun auf eigne Gefahr, aber er muß sich klar darüber sein, daß niemand dazu gezwungen werden kann, und daß solche menschlichen Rechtsordnungen mit dem Wesen der

Kirche in Widerspruch stehen: man mag sie auf sich nehmen wie ein Kreuz, das man als ein von Gott zugelassenes in Demut trägt, aber man erhalte sein Gewissen frei von ihren Fesseln. In der wahren Kirche regiert niemand, als Christus allein. Die Kirchengewalt ist die Gewalt, das Evangelium zu predigen, oder die Schlüsselgewalt. Diese liegt nicht bei der Gemeinde oder einer bevorzugten geistlichen Standesperson, denn die Gemeinde, soweit sie überhaupt eine gläubige Gemeinde ist, wird ja erst geschaffen durch die Wirksamkeit des Wortes, in dem Christus lebt, und der Geistliche, sofern er ein gläubiger ist, ist lediglich der Mund, das Werkzeug dieses heiligen Wortes. Alle Ordnung in der gläubigen Gemeinde beruht nicht auf Recht, sondern auf Liebe. Keiner also hat vor dem andern ein Recht auf das Lehramt, aber wer das Charisma des Lehrens in sich trägt, hat auch die Liebespflicht, den andern mit solcher göttlichen Gabe zu dienen, und diese wiederum haben die Liebespflicht, seine Lehre dankbar zu empfangen, als spräche Christus selbst zu ihnen. Nicht sie selber geben ihm den Auftrag zum Predigtamt, sondern sie bezeugen lediglich den besonderen Beruf, den jener von Gott empfangen hat, wenn sie ihn als ihren Lehrer ehren.

Von dieser apostolischen Grundlage her hat Luther in der Tat eine sichtbare Darstellung der Glaubensgemeinde für möglich gehalten. Sollte die Kirche wirklich immer nur in der Zerstreuung und Verborgenheit, mitten unter den Feinden ein kaum bemerkbares Dasein führen? War sie denn nicht bestimmt, das Salz der Erde und das Licht der Welt zu werden? Hatte nicht das Wort eben jetzt wieder seine wunderbare Macht erwiesen und dem Papsttum so gewaltig Abbruch getan, daß nunmehr die Zeit nicht mehr fern schien, wo sich die Knechtsgestalt der Kirche zur Herrlichkeit wandeln konnte? Ja, Luther rechnete mit der Möglichkeit, die Kultus- und Liebesgemeinschaften der apostolischen Zeit könnten wiedererstehen und die durch das Papsttum irregeleitete Christenheit des rechten Weges wieder sich bewußt werden. Schrieb doch das neu verstandene

Evangelium allen, die innerlich von ihm berührt waren, ein bestimmtes gemeinschaftliches Handeln vor, wie die Welt dem Willen Gottes zu unterwerfen sei. Dies Ziel stand ihm vor der Seele, als er im August 1518 in seiner Predigt von der Kraft des Bannes folgende bedeutsame Worte schrieb: „Es ist aber die Gemeinschaft der Gläubigen von doppelter Art, einmal eine innerliche und geistige, alsdann eine äußerliche und leibliche. Die geistige ist Ein Glaube, Eine Hoffnung, Eine Liebe zu Gott. Die leibliche ist Teilnahme an denselben Sakramenten, d. h. an den Zeichen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, und diese erweitert sich noch darüber hinaus zu einer Gemeinschaft an den Dingen des täglichen Lebens, Gespräch, Wohnung und anderen menschlichen Verkehrsbeziehungen." Der päpstliche Bann kann den Christen wohl dieser äußerlichen Gemeinschaft berauben, aber nicht der geistlichen Güter der Kirche, deren er vielmehr teilhaftig bleibt, solange er im Glauben, in der Hoffnung und Liebe bleibt. Hier ist es klar ausgesprochen, daß die unsichtbare Kirche, die Glaubensgemeinschaft, ihre sichtbare Darstellung finden kann in einer vom Gesetz der Liebe geleiteten Vereinigung nach dem Beispiel der apostolischen Gemeinden, d. h. aber: es handelt sich hier nicht um den Unterschied einer inneren, geistlichen und einer äußeren, rechtlich verfaßten Christenheit, sondern um die Möglichkeit, wie die übersinnliche und geglaubte Kirche eine sinnlich anschaubare Organisation aus sich hervorbringen könne, nicht von rechtlicher Art — denn die Kirche hat mit dem Recht nichts zu schaffen —, aber in der Form einer auch die Dinge des täglichen Lebens in sich begreifenden Liebesgemeinschaft, die an einer bestimmten Stelle dieser Welt das Reich Christi für die Gläubigen sichtbar zu machen sucht.

Nun ist das Reich Christi enthalten in seinem Wort, also ist die Wortverwaltung das höchste Anliegen solcher Liebesgemeinschaft. Allerdings ist jeder gläubige Christ als solcher ein Nachfolger der Apostel, aber nicht jeder mit den gleichen Kräften und Gaben, wie der andere. Deshalb und um der Ordnung

willen bedarf es eines Amtes der Wortverkündigung. Dies ist das Pfarramt oder das Bischofsamt im eigentlichen, nicht im römischen Sinne, also nicht als geistliche Obrigkeit, sondern als öffentliche Ausübung einer im allgemeinen Priestertum enthaltenen Befugnis. „Ein Bischof und Pfarrer ist Ein Ding", ja „es kann dir weder Engel noch Papst so viel geben, als dir Gott in deiner Pfarre gibt." Dies Amt ruht auf einem göttlichen Auftrag, aber stellt nicht einen character indelebilis dar, vielmehr mit seiner Niederlegung oder Enthebung von ihm erlischt es, wie jedes andere Amt auch, und sein Inhaber ist alsdann „ein Bauer oder Bürger, wie die anderen". Luther gelangte so allerdings zu der grundsätzlichen Forderung, daß die Gemeinde ihren Pfarrer sich zu wählen habe und, wenn er ihr gesetzt worden sei, entweder ihre Einwilligung oder ihren Widerspruch zu erkennen gebe, in letzterem Falle auch mit allen erlaubten Mitteln seine Absetzung betreibe. Aber er hat anderseits keinen Zweifel darüber gelassen, daß diese Forderung nur im Namen der gläubigen Gemeinde erhoben werden darf und einer vorschnellen Verallgemeinerung widerstrebt: „aufs erst ist vonnöten, daß man wisse, wo und wer die christliche Gemeine sei, auf daß nicht, wie allzeit die Unchristen gewohnet, unter christlicher Gemeine Namen Menschen menschlich Handel fürnehmen". Immerhin hatte er das Vertrauen, daß da, wo das Wort rein gepredigt werde, auch rechte Christen vorhanden sein müßten, wenn auch nur gering an Zahl; an ihnen hängt alsdann das Recht der Parochialgemeinde, der sie angehören, in der angegebenen Weise zu handeln.

Das Pfarramt ist also (im Sinne von 2. Kor. 5, 18 ff.) das gottgeordnete Amt, dem mit der Wortverkündigung auch die Kirchengewalt gegeben ist. Demgemäß hat es zu sorgen für die Abwehr falscher Lehre und falscher Propheten, für die Berufung der Lehrbegabten zum Dienst am Wort durch die sogenannte Ordination, für den Ausschluß der Gottlosen aus der Gemeinschaft der Gläubigen durch die Verhängung des Bannes und für die Handhabung der Kirchenordnung durch bestimmte

Regeln des äußern Zusammenlebens, die an sich nicht gewissensverbindlich, aber um der Unmündigen und des lieben Friedens willen nicht zu entbehren sind. Alle diese Äußerungen der Kirchengewalt sind solche der Seelsorge, auch die Verhängung des Bannes hat lediglich seelsorgerischen Charakter. Zu den nach bestimmten Zweckmäßigkeiten zu regelnden, also wandelbaren Ordnungen gehören Bestimmungen über die kirchlichen Zeremonien, Feiertage, Kirchengut, Ehe- und Schulsachen, kurz über den ganzen Bereich des äußeren kirchlichen Lebens. Eine jede christliche Versammlung hat die soeben beschriebene Kirchengewalt in ihrer Mitte und stellt auf diese Weise an ihrem Orte die Kirche dar, denn die Schlüsselgewalt ist ökumenische Gewalt, an Ort und Zeit nicht gebunden, sowenig wie Christus selbst, von dem sie stammt. Damit ist aber auch festgestellt, daß die Kirche innerlich frei ist von allem, was an Menschenwerk und Menschensatzung für sie aufgerichtet sein mag, sei es auch noch so alt und ehrwürdig. In ihrer Schlüsselgewalt ist zugleich die Verpflichtung zur Reformation enthalten, zur Abstellung irriger Lehre und schädlicher Ordnungen, nur darf sie nie vergessen, daß die Schlüsselgewalt ausschließlich geistlicher Natur ist, Wortgewalt, nicht rechtliche Zwangsgewalt. Sobald sie dies vergißt, fällt sie zurück in den Irrtum der römischen Kirche, die den Namen Kirche fälschlich führt. Die einzige rechtliche Zwangsgewalt, die in der Christenheit besteht, ist die weltliche Obrigkeit, während die Kirche keine Rechtsgemeinschaft ist, sondern das von dem Gesetz der Liebe regierte Volk Gottes, dessen Kräfte und Gaben nur für den Gläubigen vorhanden sind.

Es ist zwar leicht, Luther entgegenzuhalten, daß auch er bei solchen Versuchen, die unsichtbare Kirche sichtbar zu machen, ohne Rechtsgedanken nicht auskommt, denn die Berufung und Absetzung von Pfarrern oder die Handhabung kirchlicher Sittenzucht stellt allerdings unter allen Umständen auch Rechtsakte dar, mögen diese immerhin ihrer Motivierung nach einem ausschließlich religiösen Zusammenhang angehören. Aber mit solcher

Kritik — und das ist ihre Gefahr — verstellt man sich zuletzt das Verständnis für die weltgeschichtliche Größe der ganzen Gedankenfolge, um die es sich handelt. Als Kampfformel hat Luthers Lehre von der unsichtbaren Kirche den unermeßlichen Dienst geleistet, daß die Gleichsetzung der hierarchisch verfaßten Kirche mit dem Reiche Christi, der menschlichen Rechtsanstalt mit der göttlichen Heilsanstalt nunmehr aufhören mußte; ebenso der Anspruch, als ob das geistliche Reich Christi überhaupt einer bestimmten äußeren Rechtsordnung bedürfe, selbst dann, wenn man, wie es Luther tut, dies Reich als eine göttliche, allen Erfahrungen des Gläubigen vorgeordnete Anstalt faßt. Als positive gemeinschaftbildende Kraft aber hat jene Lehre immer das Bewußtsein wacherhalten, daß die sichtbare Kirche nicht nur im Namen der unsichtbaren zu reformieren, sondern auch so mit ihr im Einklang zu erhalten ist, daß sie niemals in die Gefahr kommt, Selbstzweck oder — modern ausgedrückt — ein bürokratischer Organismus zu werden. Davor ist sie aber nur dann gesichert, wenn sie grundsätzlich vom Standpunkt des Gläubigen, nicht des Ungläubigen oder des natürlichen Menschen betrachtet wird, d. h. nicht von dem der irdischen und der überirdischen Nützlichkeit für den Einzelnen und die Gesellschaft, sondern von dem der unveräußerlichen Rechte Gottes. Luthers großsinnige Überzeugung war, daß, wo es sich um Gottes Recht handelt, menschliches Recht keinen Platz haben darf, und daß die Nötigung, die jedes weltliche Recht mit sich bringt, die Freiheit in Frage stellt, ohne die der Glaube nicht leben kann, weil „Christus ohne Zwang und Drang, ohne Gesetz und Schwert ein freiwillig Volk haben" will.

Mit diesem Kirchenbegriff, der ganz auf die freie Wirksamkeit des göttlichen Wortes gebaut ist, steht die Schrift an den christlichen Adel nur scheinbar im Widerspruch. Denn alle Reformen, die hier teils der weltlichen Obrigkeit, teils einem Konzil zugewiesen werden, sind solche der äußeren Christenheit. Mit grundsätzlicher Klarheit unterscheidet Luther hier und ander-

wärts zwischen solchen Änderungen und Ordnungen, die die weltliche Obrigkeit von sich aus zu treffen befugt ist (z. B. das Verbieten der Annaten und Palliengelder, der Papstmonate, der Bischofseide und der Appellationen nach Rom in weltlichen Rechtssachen), und solchen, die sie nur mittelbar fördern kann, indem sie für die Einberufung eines Konzils sorgt, wie Abschaffung des Zölibatszwanges, des Fußkusses, der verschwenderischen Pracht der päpstlichen Hofhaltung und der Überzahl der Kardinäle; ja, er unterscheidet noch weiter im ersteren Falle Regelungen, für die ein Reichsgesetz erforderlich wäre, und solche, die auch durch Territorialverordnungen zu erreichen sind, im zweiten Falle Reformen, für die nicht allein das Konzil, sondern unter Umständen jeder Bischof oder Pfarrer in seinem Bereich als zuständig gelten darf. Damit ist eine Gegenüberstellung von Staat und Kirche als zweier Gemeinschaften mit getrennten Zuständigkeitsbereichen angebahnt, wie sie das Mittelalter in gleicher Schärfe noch nicht gekannt hatte. Ja, er betrachtet sogar die Tatsache, daß die Kirche in ihrem gegenwärtigen Bestande sich nicht selber zu helfen und ein Reformkonzil zustande zu bringen vermag, als einen schweren Notstand, der das Eingreifen der weltlichen Gewalt rechtfertigen muß. Doch bedeutet solches Eingreifen keineswegs ein Übergreifen in das Gebiet der geistlichen Gewalt, oder vielmehr es könnte nur von den Anhängern des falschen römischen Kirchenbegriffs als ein solches gedeutet werden. Denn die weltliche Obrigkeit soll lediglich mit ihrer Schutz- und Strafgewalt verhüten, daß ihre Untertanen von den Römlingen an Leib und Gut geschädigt werden, und soll den geistlichen Herren klar machen, daß sie in zeitlichen Dingen dem weltlichen Regiment ebenso, wie alle anderen Ämter und Stände, unterworfen sind. Im übrigen hat sie der Kirche dadurch aus ihrer großen Not zu helfen, daß sie um der Liebe zur gläubigen Gemeinde willen die Einberufung eines Konzils betreibt, wozu sie als Mitglied des christlichen Körpers in einer mit ihrem weltlichen Amt gegebenen Vorzugsstellung und mit Zustimmung der Gemeinde ein wohlbegründetes Recht hat. In beiden

Fällen aber legt Luther unverkennbaren Nachdruck darauf, daß er von dem christlichen Adel und der christlichen Obrigkeit redet, die nicht bloß dem Namen, sondern der inneren Beschaffenheit nach priesterlichen Charakter besitzt, indem sie des Glaubens und der in ihm enthaltenen Schlüsselgewalt, wie jeder echte evangelische Christ, teilhaftig ist. Dabei geht er nicht auf die Frage ein, ob die bestehenden christlichen Obrigkeiten auch wirklich in seinem Sinne gläubig sind — ihre Herzen kann er ja nicht erforschen —, sondern die Hauptsache bleibt, daß jetzt die Möglichkeit wieder vorhanden ist, gläubige Obrigkeiten zu bekommen. Das Evangelium ist da, also auch die Pflicht nach ihm zu handeln: die Obrigkeiten brauchen sich nur gläubig unter Gottes Willen zu stellen und, der Angst vor den päpstlichen Bannstrahlen trotzend, die ihnen zustehende Schutzgewalt über die äußere Christenheit und Bruderhilfe an der inneren Christenheit auszuüben, so muß auch jeder falsche Anspruch des geistlichen Standes sofort dahinfallen und mit ihm das ganze päpstliche System, und es muß an seine Stelle treten die neue gesellschaftliche Lebensordnung, die aus den innerlichen Kräften des Glaubens erbaut wird: ihr soll eine Obrigkeit, die ihre Christenpflichten kennt, die Bahn freimachen helfen. Was indessen die sichtbare Darstellung der gläubigen Gemeinde als solcher betrifft, so erscheint auch in dieser Schrift das apostolische Vorbild als das allein maßgebende: eine jegliche Stadt soll sich aus der Gemeinde einen gelehrten, frommen Bürger erwählen, diesem das Pfarramt befehlen, ihn unterhalten und ihm Freiheit lassen, ob er heiraten will oder nicht; ihm sollen noch andere Priester oder Diakone zur Seite stehen, „die den Haufen und Gemeinde helfen regieren mit Predigen und Sakramenten."

Wer selbst die Überzeugung hegt, daß das Gemeindeprinzip das dem Wesen der evangelischen Kirche allein gerecht werdende Verfassungsprinzip ist, wird immer versucht sein, Luther als den ersten klassischen Zeugen dafür aufzurufen. Und doch ist dies nicht so ohne weiteres möglich. Jenes Prinzip hat sich in der Reformationszeit nicht nur nicht als solches durchzusetzen

vermocht, es ist auch von Luther nicht als das schlechthin maßgebende Prinzip äußerer Kirchenordnung vertreten worden, denn, wie immer wiederholt werden muß, es galt ihm lediglich für die gläubige Gemeinde, nicht aber für die zufälligen örtlichen Vereinigungen getaufter „Christen", ja es mußte sogar gegen jeden Mißbrauch durch diese nachdrücklichst geschützt werden. Und eben darum reichten seine Wirkungsmöglichkeiten überhaupt nicht so weit, um den ganzen Kreis auszufüllen, den die sichtbare Kirche zu umfassen hat, denn in diesen gehören nicht bloß die geistlichen Amtsmittel, Predigt, Sakrament und Kirchenzucht hinein, sondern auch bestimmte Rechtsordnungen, deren Aufrechterhaltung der weltlichen Obrigkeit von Amtswegen zusteht. Ganz abgesehen aber davon, daß der Anspruch irgendeiner Einzelgemeinde auf die Christenrechte der Gläubigen sehr bald zu schwer lösbaren Schwierigkeiten führte, war jene Zeit der Gärungen und tastenden Versuche der Aufstellung von Verfassungsprinzipien überhaupt sehr wenig günstig, zumal Luther selbst in diesen äußerlichen Dingen sich weniger führend als abwartend und beobachtend verhielt, auf die schöpferischen Kräfte des göttlichen Wortes gläubig vertraute und nur Sorge trug, daß nicht falsche Ehrsucht, Überstürzung und Eitelkeit sich der Lehre vom allgemeinen Priestertum als eines Freibriefes bediente, um die Schwachen auf falsche Wege zu locken. Alles war noch im Fließen: die alten Kirchenordnungen noch nicht abgetan, die neuen erst im Werden, die Möglichkeit, daß ein Konzil oder das Reich die kirchlichen Fragen regele, blieb noch vorbehalten, Unruhe und ungeduldige Neuerungssucht regte sich an vielen Orten, mancherlei Gefahren drohten, und bittere Erfahrungen stellten Luthers hochgemuten Idealismus auf harte Proben. Fürsten und Adel erfüllten die ihnen anvertraute Christenpflicht nicht. Entweder stellten sie sich dem Evangelium feindlich entgegen, oder sie führten seine Sache so lau und zaghaft, so vermengt mit den leidigen Erwägungen der „Staatsraison", daß er, der ihren christlichen Sinn wohl niemals allzu hoch eingeschätzt hatte, jetzt vollends

an ihrer Frömmigkeit verzweifelte: sie waren und blieben Weltmenschen, um kein Haar besser als Päpste und Bischöfe, und „die Sünde zu Worms" war ihm eine solche „ganzer gemeiner deutscher Nation". Im Volke aber wuchsen die Irrlehren der Schwarmgeister und aufrührerische Neigungen bedrohlich an, und wenn erst die Dämonen der Tiefe entfesselt wurden, dann konnte ein Verderben hereinbrechen, das nicht nur die Feinde des Evangeliums, sondern auch seine treuesten Anhänger wahllos überwältigte, und Gott mußte seinen Himmel, den er so herrlich aufgetan, vor der unwürdigen Welt wieder zuschließen. In solchen Erfahrungen wurzelten jene schwermütigen Stimmungen Luthers, die bald in Ausbrüchen grollenden Zornes, bald in Worten tiefen Grames und gekränkter Liebe sich äußerten und seit den furchtbaren Eindrücken des Revolutionsjahres 1525 immer fester von ihm Besitz nahmen: die Welt ist böse von Grund aus, sie will nicht durch Gottes Wort regiert werden, es wird immer nur wenige wahrhaft Fromme in ihr geben, und diese werden Verfolgung leiden müssen, die christliche Kirche wird auch weiter in der Verborgenheit, mitten unter den Feinden ihr Leben führen. Er kannte jetzt kein dringlicheres Anliegen, als die Sammlung der Gläubigen und die Vertretung ihrer göttlichen Rechte in einer rohen und gewalttätigen Welt. Das war nicht die Stimmung, um Verfassungsprinzipien zu entwickeln, aber allerdings kam es auf die Betonung des allgemeinen Priestertums und der in ihm enthaltenen Befugnisse, vor allem auf die Sicherung der rechten Wortverkündigung jetzt mehr denn je an, und Luther ließ sich keine Regung evangelischen Lebens im Lande entgehen.

Es fehlte auch nicht an verheißenden Zeichen. Er sah, wie namentlich in den Städten das Evangelium sich mächtig erhob, wie die Laien nicht selten in opferfreudigem Kampfe gegen eine widerstrebende Obrigkeit mit der römischen Überlieferung brachen, um Gottesdienst und Gemeindeleben nach der neuen Lehre umzugestalten. Soviel Fleischliches dabei mitspielen mochte, der Same des Evangeliums war doch ausgestreut und dem Reiche

Christi ein neues Ackerfeld aufgetan. Darum ließ es Luther an tröstendem Zuspruch und seelsorgerlichem Rat auch niemals fehlen, wo er irgend darum angegangen ward, und mit wie warmem Anteil er die Schicksale dieser jungen evangelischen Pflanzungen verfolgte, das lehren die zahlreichen Sendschreiben, die er namentlich in den Jahren 1522—25 ergehen ließ, an die Christen in Holland und Brabant, Livland, Worms, Eßlingen, Augsburg, Straßburg, Regensburg, Miltenberg, Altenburg, Zwickau, Mülhausen u. a. Das Wort handelte und warb in der Tat für sich selber, unbekümmert um die Feindschaft des Papsttums, des Kaisertums und der widerstrebenden Welt. Luthers Kirchenbegriff, der bisher im Kampfe mit dem römischen sich zu einer Schärfe und Klarheit entwickelt hatte, wie sie nur im Bereiche des reinen Denkens erreichbar ist, erlebte während dieser gährungsreichen Jahre seine ersten praktischen Erprobungen, um aus einem Glaubensbesitz und einer Kampfformel ein Leitgedanke kirchlicher Neubildungen zu werden. Freilich führten ihn die höchst mannigfaltigen landschaftlichen Bedingungen, mit denen er sich nunmehr auseinanderzusetzen hatte, in Abwandlungen seiner Anwendungsmöglichkeiten hinein, durch die sein Wesensgehalt vielfach undeutlich geworden ist. Doch können heute nicht mehr über Luthers Kirchenbegriff selbst, sondern lediglich über sein Verhältnis zu den vorhandenen Rechtsbildungen, Obrigkeit, bürgerliche oder ländliche Gemeinde, Patronat, Pflegschaft, Inkorporation usw., die Meinungen geteilt sein. Die oben behandelten Streitfragen, ob die Gemeindekirche oder die Landeskirche dem reformatorischen Kirchenbegriff besser entsprechen, ergaben sich wesentlich auch aus den tatsächlichen Unklarheiten, wie sie durch die Verschiedenartigkeit der örtlichen Zustände damals erzeugt worden sind. Nur aus diesen Vermittelungen heraus, also auf dem Wege geschichtlicher Betrachtung, nicht aber schon aus der Untersuchung der theologischen Begriffe und ihrer Umwandlungen ist das Problem fruchtbar zu erfassen, wieweit der Glaubensidealist Luther zum protestantischen Kirchenvater oder

der Prophet zum „Realpolitiker“ geworden ist. Wer unsrer Darstellung gefolgt ist, wird von vornherein zu bestreiten geneigt sein, daß der Prophet und der Realpolitiker sich in diesem Manne hätten vertragen können. Wir wissen zwar, daß es an der Gabe der politischen Klugheit ihm keineswegs mangelte, aber wo es sich um die höchsten Fragen des Glaubens handelte, hat sich seine tiefe Ehrlichkeit noch immer stärker erwiesen, als seine Fähigkeit, sich den Zuständen klug und nachgiebig anzupassen. Sollte es gerade bei seiner Arbeit an dem Ausbau der evangelischen Kirche sich anders verhalten haben? Sollte er hier, wo es die irdischen Lebensformen der gläubigen Gemeinde galt, zu Herabstimmungen der höchsten Forderungen, zu gefälligen Zugeständnissen an den gemeinen Lauf der Dinge sich eher bereit gefunden haben, als in seinem Kampfe gegen das Papsttum? Die Stellung, die er gegenüber den zahlreichen Zusammenstößen zwischen Gemeinden, Priestern und Obrigkeiten in dieser stürmischen Zeit einnahm, spricht durchaus dagegen.

Er hat unter einer evangelischen Gemeinde niemals etwas anderes verstanden, als diejenigen, und seien es auch nur zwei oder drei an einem Ort, die Gottes Willen im Evangelium erkannt haben und unter allen Umständen bereit sind, nach diesem Willen zu handeln. Eine solche Gemeinde kann sich niemals mit einem lokalen Gemeindeverband decken, aber weil sie eben die Gemeinde Gottes darstellt, also nicht ihre, sondern Gottes Rechte verficht, nämlich die Herrschaft des Evangeliums über die Welt, so fällt ihr auch die Sorge für das Lehramt, die Bestellung von Dienern des Wortes und die Ordnung des Gottesdienstes zu. Und dies göttliche Recht bedeutet für alle menschlich verbrieften, geschichtlich erworbenen Rechte, die mit ihm in Widerspruch treten, grundsätzlich die Aufhebung. Nur grundsätzlich. Denn erhält die Gemeinde z. B. von einem Stift oder Kloster, dem ihre Kirche inkorporiert ist, einen evangelischen Prediger, so entspricht zwar diese Art der Berufung nicht dem apostolischen Gebrauch, aber man kann sie dulden, weil sie sachlich den Anspruch der Gemeinde auf Predigt

des Evangeliums erfüllt. Handelt aber das Stift oder Kloster diesem Anspruch entgegen, dann hat die Gemeinde die Pflicht, sich über die aus dem Inkorporationsverhältnis fließenden Rechte hinwegzusetzen, den falschen Predigern, die ihr aufgenötigt wurden, zu kündigen und an ihrer Stelle rechte Prediger zu setzen, denn die Pfründe war ja nicht gestiftet, Schaden, sondern Nutzen zu schaffen, und schafft ein Prediger Schaden, so ist die Pfründe nicht mehr sein. Freilich gilt das nur von solchen Pfründen, auf die die betreffende Gemeinde ein begründetes Anrecht nachweisen kann, nicht von denen, die sie sich widerrechtlich angeeignet hat, die also als Raub zu betrachten sind. Kann sie für den von ihr gewünschten Prediger keine Pfründe erlangen, so hat sie ihn auf ihre eigenen Kosten zu ernähren. Will aber die Obrigkeit „solchen ihren erwähleten und ernährten Pfarrherrn nicht leiden, so laß man ihn fliehen in eine andere Stadt und fliehe mit ihm, wer da will, wie Christus lehrt". Wenn die evangelische Gemeinde in ihrem Kampf für das Evangelium den Rat auf ihrer Seite hat, dann hat dieser als verordnete Obrigkeit in ihrem Namen zu handeln. Entzieht der Rat sich dieser Pflicht oder stellen sich sonstige Hindernisse ein, so ist die Hilfe des Landesherrn anzurufen, damit dem Evangelium sein Recht werde, das allen auf Grund des kanonischen Rechtes erworbenen Ansprüchen vorangeht. Denn die Inkorporationsverhältnisse beruhen nach Luthers Auffassung auf päpstlichen oder bischöflichen Rechtsakten, die kündbar sind, wo sie eine babylonische Gefangenschaft für das Evangelium bedeuten. Gegenüber dem Patronat, das auf einer wirklichen Leistung für eine bestimmte Ortsgemeinde (Bau und Bewidmung der Kirche) beruht, ist ein solches Verhalten allerdings nicht durchführbar, denn der Patron hat ja nicht der Ortsgemeinde etwas, was ihr ursprünglich zukam, genommen, was sie zurückfordern könnte, sondern er hat ihr etwas gegeben, ohne aber sein Eigentumsrecht daran aufzugeben; er hat also auch den Pfarrer zu setzen. Sagt dieser der evangelischen Gemeinde nicht zu, so bleibt nichts übrig, als beim Landesherrn vorstellig zu

werden und, wenn auch das ohne Folge bleibt, sich selber einen Prediger ihrer Wahl zu besorgen und für ihn aufzukommen. Die Pflicht der Stadtobrigkeit zum Schutz evangelischer Predigt gilt auch da, wo solche Predigt nur von einer kleinen Minderheit der Ortsgemeinde begehrt wird, ja selbst dort, wo ein einzelner Christ sich gedrungen fühlt, in einer vom Evangelium noch völlig unberührten politischen Gemeinde auf eigene Gefahr evangelische Mission zu treiben. Ist die Stadtobrigkeit ihres evangelischen Glaubens gewiß, dann hat sie die Messe abzuschaffen als eine öffentliche Gotteslästerung, im übrigen hat sie die Ordnung des Gottesdienstes ausschließlich dem Pfarrer zu überlassen.

In dem angedeuteten Zusammenhang ist Luthers hoffnungsvolles Eintreten für die evangelischen Reformen in der kursächsischen Stadt Leisnig besonders lehrreich. Dort hatte sich nicht etwa eine Anzahl von Leuten, sondern die ganze Pfarrgemeinde im Frühjahr 1522 für das Evangelium erklärt, unter Durchbrechung des dem Kloster Buch zustehenden Inkorporationsrechtes sich einen Pfarrer erwählt und über eine Gottesdienstordnung sowie eine Kastenordnung Beratungen gepflogen, an denen Luther brieflich und persönlich sich beteiligte, wiewohl er ihnen versicherte, daß sie, von Gottes Gnade selbst begabt, seiner geringen Hilfe eigentlich nicht bedürften. Aus dieser Äußerung geht hervor, daß Luther in der Leisniger Pfarrgemeinde zwar nicht, wie behauptet worden ist, eine Versammlung echter Christen, also die sichtbar gewordene Kirche nach apostolischem Vorbild, aber doch einen verheißungsvollen Anfang dazu erblickte, und dieser Überzeugung entsprach denn auch sein Wünschen und Hoffen, es möchten viele Ortsgemeinden diesem „guten Exempel christlichen Glaubens und Liebe" nachfolgen. Aus solchem Anlaß entstand um Ostern 1523 seine Schrift „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen", in der die uns bereits bekannten Forderungen, daß der bewußt christlichen Gemeinde das Reformationsrecht, der welt-

lichen Obrigkeit aber nur die christliche Hilfspflicht in Notstandsfällen zustehe, mit Berufung namentlich auf die paulinischen Briefe entwickelt werden. In dieselbe Zeit fällt das Schriftchen „Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde", dessen Ratschläge gleichfalls an apostolische Zeugnisse anknüpfen, und etwas früher die Leisniger Kastenordnung, in der Vorschriften über die Verwaltung der kirchlichen Einnahmen und über deren Verwendung für Prediger, Küster, Gotteshaus, Schulen und die den Armen, Kranken, Waisen und Hilfsbedürftigen zugutekommende Liebestätigkeit der Gemeinde gegeben werden. In diesen Schriften haben wir die lehrreichsten Zeugnisse dafür, wie Luther sich das Sichtbarwerden der Kirche in evangelischen Kultus- und Liebesgemeinschaften vorstellte: von solchen Organisationen auf Grund der christlichen Freiheit und von ihrer wachsenden Ausbreitung erhoffte er den Sieg des Evangeliums über die Welt und die Zurückführung der falschen römischen Kirchengestalt zur Reinheit des apostolischen Urbildes. Noch deutlicher enthüllt sich Luthers Kirchenideal in der lateinischen Schrift an den Rat und die Gemeinde der Stadt Prag, erschienen im November des gleichen Jahres. Auch hier werden als der eigentliche Kern der Gemeinde die wahrhaft Gläubigen angesehen, die vom Worte Gottes, aber nicht von der römischen Überlieferung leben: ihnen fällt die Führung zu, wenn sie auch die Minderheit bilden, sie haben die Geistlichen zu wählen, und die übrigen haben diese Wahl anzuerkennen; auch durch Widerspruch sollen sie sich nicht verzagt machen lassen, denn das Heil der Kirche hat allezeit bei den Wenigen gelegen, auf ihr treues Beharren kommt alles an. Nach den gleichen Grundsätzen war einen Monat zuvor auch Johann Bugenhagen vom Rat, der Gemeinde und der Universität Wittenberg zum Pfarrer an der dortigen Stadtkirche gewählt worden, da das Stiftskapital sein Besetzungsrecht nicht in zweckmäßiger Weise ausgeübt hatte; seitdem behielten Gemeinde und Universität das Wahlrecht. Sind aber — so lautet Luthers Belehrung an die Prager — auf solche Weise in vielen Städten erst echte Bischöfe erwählt, dann können diese wiederum unter sich

einen oder mehrere erwählen, die ihnen den Liebesdienst
Visitation erweisen, und Böhmen könnte schießlich wieder ein
aus der Wahl der Pfarrer hervorgegangenen Erzbischof
kommen, aber einen rechtmäßigen und evangelischen, d. h. ni
einen Herrscher, sondern einen Diener der Kirche. Welche
deutung dieser Schrift beizumessen ist, ergibt sich daraus, d
nicht nur Luther selbst den Paul Speratus zu einer deutsch
Übersetzung veranlaßte, sondern daß noch drei andere deut
Übersetzungen von ihr damals im Druck erschienen sind.
dem Vorwort des Speratus aber wird ausdrücklich beto
wenn dies Büchlein auch zunächst für die Böhmen geschrie
sei, so habe Luther darin doch zugleich allen Christen ra
wollen, denn diese sind ja „alle Ein Ding in Christo, in Ein
Geist, zu Einem Leib getauft", mögen sie „deutsch, böhmi
welsch oder griechisch" sein; an solchen „auswendigen, leiblic
Gebärden" ist Gott nichts gelegen, wir müssen diese Unterschi
tragen und keinen nach unserer Weise und Gewöhnung zwing
wollen, nur in den Hauptstücken müssen alle christlichen Völ
einig bleiben: „in dem Glauben samt seinen Früchten u
Zeichen". Dieser Glaube ist aber — und darin liegt
göttliches Recht über die Welt — nicht bloß ein subjekti
Überzeugtsein von der Wahrheit des Evangeliums, sondern
Aufgenommensein der Person in einen übersinnlichen hei
anstaltlichen Zusammenhang, der durch das Wort sich offenba
die Seele ergreift und fort und fort neue Bekenner schaft.

Auch in Wittenberg, und hier erst recht, hatte Lut
gehofft, ein christliches Gemeindeleben auf evangelischem Gru
sich entfalten zu sehen. Aber die überstürzten Neuerungen
Karlstadtschen Richtung, die während seiner Abwesenheit e
gebrochen waren, hatten in ihm diese Hoffnungen wieder zuni
gemacht. Wir wissen, wie tief er die Tragik dieses Erlebnis
empfand. Hier hatte sich's erschreckend gezeigt, wie falsch
war, die bürgerliche Gemeinde ohne weiteres als eine auton
evangelische zu behandeln, wie leicht das zur Vergewaltigu
aller durch eine fanatische Minderheit führte. Denn statt zunä

nur die Anhänger des Evangeliums um eine schriftgemäße Ordnung des Gottesdienstes zu sammeln und es der Zeit zu überlassen, ob auch die Anhänger der alten Ordnung, die Gleichgültigen und Schwankenden sich für jene gewinnen ließen, war hier das erhoffte Ergebnis ungeduldig vorweggenommen worden, und eine doppelte Gefahr war infolgedessen eingetreten: einmal, daß die Gleichgültigen, die bisher schon den Gottesdienst nur als ein Stück äußerlicher Sitte betrachtet hatten, nicht etwa den innerlichen Ernst der evangelischen Auffassung erfassen lernten, sondern lediglich für eine neue kirchliche Sitte Partei nahmen, was ihnen durch den Wegfall der Beichte vor der Kommunion noch schmackhafter wurde, und dann, daß den Schwachen, die entweder vom Evangelium innerlich noch nicht berührt worden waren oder doch noch zu fest am Hergebrachten hingen, um zu den Neuerungen mit gutem Gewissen überzugehen, gar nicht Zeit gelassen wurde zu der eigenen inneren Entscheidung. Nachdem die christliche Freiheit und das Gebot der Liebe so mißachtet worden war, bedurfte es einer ganz besonderen seelsorgerlichen Sorgfalt, um unter schonender Wiederherstellung der abgetanen Bräuche die irregeführte Gemeinde auf den rechten Weg zurückzuleiten, damit der wahrhaft evangelische Geist, der sich nirgends erzwingen läßt, in ihr langsam heranreife. Auch hier sah Luther die Keimzelle der künftigen evangelischen Kirche in der Vereinigung der bewußt Gläubigen, die hungrig waren nach Wort und Sakrament, um ihrer Sündenvergebung und der Gottgefälligkeit ihres Wandels gewiß zu werden. Und da es ihm selbstverständlich war, daß der Gläubige auch das Verlangen habe, seinen Glauben zu bekennen, so kam er auf den Gedanken, daß die Kommunikanten, ähnlich wie in der alten Taufordnung, zuvor zu befragen seien, warum sie das Abendmahl begehrten, und was seine Bedeutung sei, auch solle niemand ohne Beichte zum Abendmahl kommen. Diese Einrichtung, deren früheste Spur in der Schrift „von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen" (April 1522) nachweisbar ist, kündigte er zum ersten Male an in der Gründonnerstagspredigt vom

2. April 1523, und hier fügte er hinzu, daß die Kommunikant
sich an einem besonderen Ort (im Chor um den Altar) samme
sollten, damit um so leichter erkannt werde, ob Unwürdige
dazu gefunden hätten. Freilich machte Luther kein Hehl dara
daß man alsdann sehen werde, „wie wenige Christen sind u
zum Sakrament gehen würden" auch schienen ihm die Verhältni
in Wittenberg noch nicht reif für diesen Versuch. Aber sch
im Dezember kam er in der „Formula Missae" und in ei
gleichzeitigen Predigt auf diese Gedanken zurück, und zwar
der Ergänzung, daß der Pfarrer auch zu prüfen habe, ob d
Leben und die Sitten der Kommunikanten mit ihrem Bekennt
wirklich in Einklang stünden, damit keine Heuchler sich ih
beimischten. Die christliche Kultusgemeinschaft sollte ja a
Liebesgemeinschaft sein. Diese Forderung, die Luther imm
wieder erhoben und im Hinblick auf die apostolischen Gemeind
namentlich in der Weihnachtspredigt des voraufgehenden Jah
beredt entwickelt hatte, enthielt die Verpflichtung, auch für
leibliche Wohlfahrt aller Brüder besorgt zu sein. Nun besta
zwar seit dem 24. Januar 1522 die Wittenberger Kastenordnu
der die sogenannte Beutelordnung voraufgegangen war;
ihnen war u. a. bestimmt, wie die einheitlich zu verwaltend
kirchlichen Einkünfte im Dienste der Armen- und Krankenpfle
der Liebestätigkeit überhaupt und der Sittenzucht zu verwend
seien. Aber obwohl diese Bestimmungen noch jahrelang
Kraft geblieben sind, ließ ihre Ausführung offenbar sehr v
zu wünschen, und Luther hatte über den Mangel an Opf
freudigkeit in seiner Gemeinde oft genug zu klagen. Ei
wahrhaft christliche Gemeinde war sie in seinen Augen nic
Es blieb nichts übrig, als unermüdlich das Evangeliu
predigen und darauf vertrauen, daß „unser Herr Gott Christ
mache". Auch in Leisnig bewährte sich die evangelische G
sinnung nicht in dem erwarteten Maße, und das Jahr 15
erschütterte vollends das Vertrauen auf die von unten her
aufbauende Ausbreitung des Reiches Christi im deutsch
Volke. Von diesen Voraussetzungen her ist die vielbesproche

Auseinandersetzung in Luthers „Deutscher Messe“ (um Weihnachten 1525) zu würdigen. Er unterscheidet hier dreierlei Arten des Gottesdienstes. Die erste ist die lateinische zur Übung der Jugend, wie er sie selbst in der „Formula Missae“ in eine evangelische Ordnung zu fassen versucht hatte. Die zweite, deren Ordnung in dieser Schrift gegeben werden sollte, ist die deutsche für die ungelehrten Laien. Diese beiden Arten sollen öffentlich in den Kirchen vor allem Volke gehalten werden für den großen Haufen der Namen- und Scheinchristen, unter denen nur wenige wahrhaft Gläubige sind; sie sind anzusehen als „eine öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christentum“, also als Werbearbeit innerhalb einer gemischten Massengemeinde. Nun gibt es aber noch eine dritte Art des Gottesdienstes, die nicht so öffentlich unter allerlei Volk sich vollziehen müßte, sondern in der Stille des Hauses, geübt von denjenigen, die das Evangelium mit Hand und Mund bekennen, gemeinsam beten, lesen, taufen, Sakrament empfangen und andere christliche Werke tun wollen. Diese müßten ihre Namen in ein Buch einzeichnen, die Unwürdigen aus ihrer Gemeinschaft durch den Kirchenbann ausschließen auf Grund von Matth. 18, 15 f. und einen gemeinen Kasten für die Zwecke der Liebestätigkeit gründen. Hier bedürfte es nicht vieler Worte, Gesänge und Zeremonien, sondern nur ganz einfacher schriftgemäßer Ordnungen, in denen alles „aufs Wort und Gebet und die Liebe“ gerichtet sein müßte, und eines kurzen Katechismus. „Aber“ — so fügt Luther bedeutsam hinzu — „ich kann und mag noch nicht eine solche Gemeine oder Versammlung ordnen oder anrichten, denn ich habe noch nicht Leute und Personen dazu; so sehe ich auch nicht viele, die dazu dringen“. Bis ihrer mehr werden, soll es darum mit den beiden erstgenannten Arten des Gottesdienstes sein Bewenden haben.

Wenn man gemeint hat, Luther habe hier die Aussonderung einer „Gemeinde der Vollkommenen“ aus der christlichen Masse im Auge gehabt und sei damit in die Bahnen der Täufer vorübergehend hineingeraten, so ist das ein auf vorgefaßten Meinungen beruhendes

Mißverständnis gewesen, das bei genauerer Betrachtung
Quellen in nichts zerrinnt. Denn Luther ist von jenem t
ferischen Gemeindeideal so weit entfernt, daß er nicht m
wird, das Umgekehrte immer wieder zu betonen: vollkomm
und heilig ist niemand außer Christus. Der wahre Christ
dies nicht dadurch, daß er frei von Sünden wäre, sondern
durch, daß er seine Sünden tief und ernst fühlt und ihrer V
gebung im Glauben tröstlich gewiß wird. Er trachtet zw
danach, über seine Sündenschwäche Herr zu werden, aber
weiß, daß ihm die Heiligkeit unerreichbar bleibt. Und fer
bedeuten diese Christusgemeinden keine Absonderungen von
Volksgemeinde, vielmehr wird als selbstverständlich angenomm
daß ihre Mitglieder auch an deren Gottesdiensten regelmä
teilnehmen; sie sollen nur den Grundstock bilden, von dem
Erziehung der Massenkirche zum bewußten Christentum ausg
um ihre Kreise immer weiter zu ziehen, nicht etwa im Si
einer Gleichmachung der gottesdienstlichen Bräuche, sondern
Bekehrung des inneren Menschen. Luther war ängstlich dar
bedacht, daß man aus den von ihm empfohlenen Ordnungen
Gemeindelebens keinen Zwang mache und so in jene äußerl
Gesetzlichkeit wieder zurückgleite, an deren Bekämpfung er
ganze Kraft seiner reformatorischen Arbeit gesetzt hatte. A
sollte aus der christlichen Freiheit, aus dem Schoße der
meinde selbst hervorgehen in sorglichem Anschluß an örtl
Sitte und Überlieferung, ohne kirchliche Gleichmacherei
Befehlen von oben her, in stillem Wachsen und Reifen,
einst bei den apostolischen Gemeinden. Hieraus erklärt sich a
die nur scheinbar unfolgerichtige Haltung Luthers gegenü
der Homberger Kirchenordnung von 1526. In dieser war
Versuch gemacht, die von Luther zuletzt in der „Deutsc
Messe" empfohlene Bildung christlicher Glaubens- und Lieb
gemeinschaften in verfassungsrechtlichen Formen zu verwirklic
Und eben diese Verknüpfung entgegengesetzter Größen erre
ihm Bedenken: er fürchtete, das Äußerliche könnte hier wie
wichtiger werden, als das Innerliche, das menschliche R

die ruhige Entwickelung dieser zarten Dinge fälschen. Und so fiel denn sein Gutachten ablehnend aus, „denn ich wohl weiß, habs auch wohl erfahren, daß, wenn Gesetze zu frühe vor den Brauch und Übung gestellt werden, sie selten wohl geraten.“ Gesetze gehören nicht an den Anfang, sondern an das Ende: sie können nicht Sitte schaffen, sondern nur gewordene Sitte festhalten und zur bewußten Forderung machen. In diesem Rat lag goldene Weisheit, nicht nur des Menschenkenners, sondern auch des frommen Herzens.

Es war ein schmerzlicher Verzicht Luthers, als er sich eingestehen mußte, daß er von den Menschen zu hoch gedacht, sie zu sehr nach seinen eigenen Wünschen beurteilt hatte. Jene bewußt christlichen Personalgemeinden nach apostolischem Vorbild ließen sich nicht verwirklichen, wiewohl die eschatologische Stimmung, die ihn nicht selten erfüllte, zu Sammlungen der echten Christen angesichts der Wiederkunft Christi auf das dringlichste hätte einladen müssen. Im Jahre 1527 hoffte er noch einmal, daß die Kirchenvisitation zu der Bildung solcher Gemeinden den Anstoß geben möchte, aber auch dies erwies sich als ein Irrtum. Auf das allgemeine Priestertum ließ sich eben eine sichtbare Gemeinschaft evangelischer Glaubensüberzeugung, Sittenzucht und Liebesübung schlechterdings nicht gründen, obwohl das Mönchtum der römischen Kirche — wie es ursprünglich gemeint war — ein entsprechendes Gegenbild in der evangelischen zu fordern schien: eine Vereinigung der wahren Christen zu einem brüderlichen Leben in und aus Gott (1. Kor. 14, 2. Kor. 9, Apostelgesch. 6, Matth. 18, 2). Es setzte dies aber bei jedem einzelnen ein Einstehen für sich selbst, einen Willen zur eigenen Verantwortung voraus, wie es den wenigsten gegeben ist. Die Massenkirche und die Freiwilligkeitskirche gewaltsam zusammenzuschmieden, war ebenso unmöglich, wie beide streng voneinander zu sondern: das erste würde zu unevangelischem Zwang, das zweite zu Sektentreiberei verführt haben. Also blieb kein anderer Rat übrig, als „wir lassen gehen, was da

gehet". Man mußte sich bescheiden, „in der öffentlich
theatrali concione, da Christen und Unchristen b
einander stehen und zuhören", da „das mehrer Teil steht u
gaffet, daß sie auch etwas Neues sehen", das Evangelium
predigen und es Gott anheimzustellen, wann er die christli
Kirche daraus hervorgehen lassen werde. Fortan gehö
Luthers Arbeit der Missionsgemeinde oder der „Vol
kirche", wie wir heute sagen, wie aber Luther schon desh
nicht sagen konnte, weil ihm die Massenkirche überhaupt ni
als Kirche galt, sondern lediglich als eine Kultus- und Le
gemeinschaft der äußeren Christenheit, „denn Summa: wir stel
solche Ordnungen gar nicht um der willen, die bereits Chris
sind, denn die bedürfen der Dinge keines . . . . ., aber
der willen muß man solche Ordnungen haben, die noch Chris
sollen werden oder stärker werden. Gleichwie ein Christ
Taufe, des Worts und Sakraments nicht bedarf als ein Ch
— denn er hats schon alles —, sondern als ein Sünd
Allermeist aber geschiehts um der Einfältigen und des jun
Volkes willen, welches soll und muß täglich in der Schrift u
Gottes Wort geübt und erzogen werden, daß sie der Sch
gewohnt, geschickt und kundig werden, ihren Glauben zu vertret
und andere mit der Zeit zu lehren und das Reich Christi hel
mehren. Um solcher willen muß man lesen, singen, predig
schreiben und dichten, und wo es hülflich und förderlich d
wäre, wollte ich lassen mit allen Glocken dazu läuten und
allen Orgeln pfeifen und alles klingen lassen, was klingen kan
Durchaus irrig ist die Meinung, Luther habe sich mit der Vol
kirche notbehelfsweise „abgefunden", nachdem er seine Hoffnu
auf eine aus den Einzelgemeinden neu sich aufbauende Kir
begraben hätte. Denn einerseits hat er an dieser Hoffnu
immer festgehalten, sie nur vorläufig als unerfüllbar zurü
stellen müssen, und anderseits hatte die Volkskirche in sei
Gedanken von jeher ihren festen Platz gehabt: wer die e
christliche Kirche innerhalb der römisch-katholischen wiederherstel
wollte, für den war die Beibehaltung ihres umfassenden Rahm

schlechthin selbstverständlich, weshalb Luther schon seit 1513 ein entschiedener Gegner alles Sektenwesens war.

Auch was in den Gemeinden des „großen Haufens" an Ordnungen aufgerichtet wird, hat natürlich aus der freien Bestimmung der vom heiligen Geist getragenen Jünger Christi hervorzugehen, denn die Kirchengewalt steht ja ausschließlich der gläubigen Gemeinde und dem von ihr erwählten Pfarrer zu. Wenn aber die Kirchengewalt ihre notwendigen Ordnungen nicht durchsetzen kann, wenn sie vollends bedroht wird und Not leiden muß, dann kann und soll sie das weltliche Schwert zu Hilfe rufen, also die Rechtsgewalt, die ihr selber nicht gegeben ist, sich leihen von der Obrigkeit. Hier greift die mehrfach erwähnte Lehre von dem Notepiskopat der weltlichen Obrigkeit ergänzend ein. Die Obrigkeit hat als solche, auch wenn sie türkisch oder heidnisch ist, von Gott das Schwert erhalten zur Wahrung des äußern Friedens, zum Schutze von Leib und Gut, über die Geister hat sie keine Gewalt. Auch die christliche Obrigkeit, die also ein „Mitglied des christlichen Körpers" ist, hat über die Geister keine Gewalt, weil diese allein von Gott regiert werden, aber es ist ihre Pflicht, zu sorgen, daß echtes christliches Gemeindeleben sich frei und ungehemmt entfalten kann, daß also das Wort Gottes rein und unverfälscht durch menschliche Zutaten gepredigt werde und wahre Christen erwecken möge. Sie hat nicht nur gegen falsche Lehre und falschen Gottesdienst, die der öffentlichen Gotteslästerung gleichzuachten sind und zu Aufruhr, Trennung und Bruch des Landfriedens führen können, einzuschreiten, sondern sie hat vor allem die Schutz- und Liebespflicht, die Aufrechterhaltung der rechten Lehre und des rechten Gottesdienstes mit allen Kräften zu fördern, sie hat der christlichen Gemeinschaft ihren weltlichen Arm zu leihen, damit diese vom falschen Lehramt befreit werde und das evangelische ungestört walten lassen könne. Das gesamte Handeln der Obrigkeit als des praecipuum membrum ecclesiae steht also unter einer ganz bestimmten Voraussetzung: daß nämlich das kirchliche Lehramt von der rechten Lehre abgefallen

gehet". Man mußte sich bescheiden, „in der öffentliche theatrali concione, da Christen und Unchristen be einander stehen und zuhören", da „das mehrer Teil steht ur gaffet, daß sie auch etwas Neues sehen", das Evangelium p predigen und es Gott anheimzustellen, wann er die christlic Kirche daraus hervorgehen lassen werde. Fortan gehör Luthers Arbeit der Missionsgemeinde oder der „Volk kirche", wie wir heute sagen, wie aber Luther schon deshal nicht sagen konnte, weil ihm die Massenkirche überhaupt nic als Kirche galt, sondern lediglich als eine Kultus- und Leh gemeinschaft der äußeren Christenheit, „denn Summa: wir stell solche Ordnungen gar nicht um der willen, die bereits Christ sind, denn die bedürfen der Dinge keines . . . . ., aber u der willen muß man solche Ordnungen haben, die noch Christ sollen werden oder stärker werden. Gleichwie ein Christ d Taufe, des Worts und Sakraments nicht bedarf als ein Chri — denn er hats schon alles —, sondern als ein Sünde Allermeist aber geschiehts um der Einfältigen und des junge Volkes willen, welches soll und muß täglich in der Schrift ur Gottes Wort geübt und erzogen werden, daß sie der Schri gewohnt, geschickt und kundig werden, ihren Glauben zu vertrete und andere mit der Zeit zu lehren und das Reich Christi helfe mehren. Um solcher willen muß man lesen, singen, predige schreiben und dichten, und wo es hülflich und förderlich da wäre, wollte ich lassen mit allen Glocken dazu läuten und m allen Orgeln pfeifen und alles klingen lassen, was klingen kann. Durchaus irrig ist die Meinung, Luther habe sich mit der Volk kirche notbehelfsweise „abgefunden", nachdem er seine Hoffnur auf eine aus den Einzelgemeinden neu sich aufbauende Kird begraben hätte. Denn einerseits hat er an dieser Hoffnun immer festgehalten, sie nur vorläufig als unerfüllbar zurüc stellen müssen, und anderseits hatte die Volkskirche in seine Gedanken von jeher ihren festen Platz gehabt: wer die ech christliche Kirche innerhalb der römisch-katholischen wiederherstelle wollte, für den war die Beibehaltung ihres umfassenden Rahmen

schlechthin selbstverständlich, weshalb Luther schon seit 1518 ein entschiedener Gegner alles Sektenwesens war.

Auch was in den Gemeinden des „großen Haufens" an Ordnungen aufgerichtet wird, hat natürlich aus der freien Bestimmung der vom heiligen Geist getragenen Jünger Christi hervorzugehen, denn die Kirchengewalt steht ja ausschließlich der gläubigen Gemeinde und dem von ihr erwählten Pfarrer zu. Wenn aber die Kirchengewalt ihre notwendigen Ordnungen nicht durchsetzen kann, wenn sie vollends bedroht wird und Not leiden muß, dann kann und soll sie das weltliche Schwert zu Hilfe rufen, also die Rechtsgewalt, die ihr selber nicht gegeben ist, sich leihen von der Obrigkeit. Hier greift die mehrfach erwähnte Lehre von dem Notepiskopat der weltlichen Obrigkeit ergänzend ein. Die Obrigkeit hat als solche, auch wenn sie türkisch oder heidnisch ist, von Gott das Schwert erhalten zur Wahrung des äußern Friedens, zum Schutze von Leib und Gut, über die Geister hat sie keine Gewalt. Auch die christliche Obrigkeit, die also ein „Mitglied des christlichen Körpers" ist, hat über die Geister keine Gewalt, weil diese allein von Gott regiert werden, aber es ist ihre Pflicht, zu sorgen, daß echtes christliches Gemeindeleben sich frei und ungehemmt entfalten kann, daß also das Wort Gottes rein und unverfälscht durch menschliche Zutaten gepredigt werde und wahre Christen erwecken möge. Sie hat nicht nur gegen falsche Lehre und falschen Gottesdienst, die der öffentlichen Gotteslästerung gleichzuachten sind und zu Aufruhr, Trennung und Bruch des Landfriedens führen können, einzuschreiten, sondern sie hat vor allem die Schutz- und Liebespflicht, die Aufrechterhaltung der rechten Lehre und des rechten Gottesdienstes mit allen Kräften zu fördern, sie hat der christlichen Gemeinschaft ihren weltlichen Arm zu leihen, damit diese vom falschen Lehramt befreit werde und das evangelische ungestört walten lassen könne. Das gesamte Handeln der Obrigkeit als des praecipuum membrum ecclesiae steht also unter einer ganz bestimmten Voraussetzung: daß nämlich das kirchliche Lehramt von der rechten Lehre abgefallen

ist und der Kirche somit geholfen werden muß. Weil je
Abfall aber Streit über die kirchlichen Ämter, Güter und i
Verwendung zur Folge hat, so kann er auch nur durch ob
keitliche Zwangsgewalt in Schranken gehalten werden.
Obrigkeit maßt sich damit keineswegs das Kirchenregiment
was ja gegen Gottes Wort wäre, sondern sie verhilft nur
Kirche dazu, sich selbst wieder richten und regieren zu kön
durch das Wort.

Diese grundlegende Anschauung Luthers von der kirchli
Hilfspflicht der weltlichen Gewalt war nun zunächst
bestimmend für das 1526 beginnende Visitationswerk, das
religiösen und kirchlichen Verwahrlosung den kursächsischen
meinden abzuhelfen bestimmt war. In den furchtbaren Wir
der voraufgegangenen Jahre waren nicht nur Einrichtungen
alten, römischen Kirchentums ins Wanken gekommen oder s
gestürzt, sondern auch diejenigen waren schwer bedroht,
denen der Fortschritt der evangelischen Bewegung wesen
abhing: das Pfarramt, das Schulamt und der Gemeindegot
dienst, ganz zu schweigen von der Liebestätigkeit. Überall feh
die unerläßlichen wirtschaftlichen Grundlagen des Seelsorgerber
die kirchlichen Einnahmequellen versiegten, und die Laien w
der Mehrzahl nach viel zu unkirchlich gesinnt, als daß
großen Verluste durch freiwillige Spenden hätten gedeckt wer
können. Schon im Juni 1524 hatte Herzog Johann Fried
von Sachsen Luther gebeten, er möchte einmal durch Thürin
ziehen und die untauglichen Pfarrer mit Hilfe der Obrig
absetzen. Im Mai des nächsten Jahres war der Zwick
Pfarrer Nikolaus Hausmann mit einem ausführlichen Visitatio
plan an den Landesherrn herangetreten. Aber erst nach
Bauernkriege wurde die Arbeit ernstlich angegriffen. Luther
zunächst für das wichtigste die Beschaffung der Mittel zur Ur
haltung der Pfarreien, sowie die Ausstoßung sowohl der
Evangelium abgeneigten wie auch der untüchtigen Personen
den Pfarrämtern, und zwar nach Möglichkeit unter angemess
Vergütung. Dann aber forderte er, daß, da von den A

wenig zu hoffen sei, die religiöse Erziehung der Jugend mit allen Kräften betrieben werden müsse: der Kurfürst solle alle Städte und Dörfer, die evangelische Prediger haben wollten, ohne sie aus dem Pfarrvermögen genügend besolden zu können, nötigen, nicht nur Predigtstühle, sondern auch Schulen zu unterhalten. 1526 begann die Visitation in den Ämtern Borna und Tenneberg, 1527 wurde sie fortgesetzt im sächsischen Kurkreis und in einer Anzahl von thüringischen Ämtern, 1528 wurde das ganze Land in sechs Visitationsbezirke geteilt, die nunmehr gleichzeitig von Luther, Melanchthon, Jonas, Spalatin u. a. bearbeitet werden sollten. Die kirchlichen Mißstände, die sich dabei herausstellten, waren erschreckend. An demselben Altar wurde z. B. das Abendmahl unter einer Gestalt, zu anderer Zeit unter beiden Gestalten gereicht; es gab Pfarrer, die in einer Kirche, etwa einem Patron zu Gefallen, die römische Messe hielten, in einer andern, der Gemeinde zu Gefallen, lutherischen Gottesdienst. Dabei waren viele über die Unterschiede zwischen Römisch und Lutherisch gänzlich im Unklaren, sahen etwa das Wesen des Protestantismus in der Abschaffung des Meßopfers, dem Laienkelch und der Priesterehe und trieben im übrigen das alte Wesen mit Seelenmessen, Wallfahrten u. dergl. ruhig weiter. Anderwärts hatten Karlstadtsche und täuferische Neigungen Fuß gefaßt, oder es lag der Gottesdienst völlig im Argen, krasse Unwissenheit in den Anfangsgründen der Christenlehre, stumpfe Gleichgültigkeit gegen alle religiösen Dinge und empörende Roheiten machten sich breit. Die adligen Herren hatten vielfach die Klöster und ihre Einkünfte als willkommene Beute behandelt, Adlige und Bürgerliche, Zünfte und Bruderschaften hatten ihre kirchlichen Stiftungen wieder an sich genommen. Die Bezüge der Pfarrer waren stark zusammengeschmolzen, da die geistlichen Handlungen, für die sie sonst eingegangen waren, nicht mehr begehrt wurden. Die Schulen litten an ähnlicher Not und waren verödet. Zahlreiche Geistliche lebten im Konkubinat, oder sie waren dem Trunke ergeben und betrieben aus Not nebenher ein Handwerk oder eine Schankwirtschaft. Der

sittliche Wandel im geistlichen wie in den Laienständen gab die schwersten Anstöße, und besonders hoffnungslos schien die Verwilderung im Bauernvolke. Wenn die junge evangelische Missionskirche das große Werk der religiös-sittlichen Volkserziehung mit Aussicht auf Erfolg auf sich nehmen sollte, so mußten ihr zunächst dafür die erforderlichen Organe geschaffen und die wirtschaftlichen Mittel bereitgestellt werden; beides war aber nur zu erreichen mit Hilfe der staatlichen Autorität, die ja durch den Speierer Reichsabschied von 1526 sich für ermächtigt hielt, in ihrem Lande das Reformationsrecht nach ihrem freien Ermessen auszuüben. Auch war das herrenlos gewordene Kirchengut im Lande nach Luthers nachdrücklich vertretener Überzeugung auf den Kurfürsten als Rechtsnachfolger übergegangen, mit ihm auch die „Pflicht und Beschwerde, solches Ding zu ordnen, dem sich sonst niemand annimmt noch annehmen kann noch soll". Dabei war Luther peinlich darauf bedacht, daß keine Gemeinde zum Anschluß an das Evangelium gezwungen werden dürfe, daß vielmehr nur diejenigen, die ausdrücklich einen evangelischen Prediger begehrten, zur Unterhaltung eines solchen mitzuwirken verpflichtet sein sollten, anderenfalls hätte ja auch die Visitation nicht die erhoffte Frucht zeitigen können: Gründung einer Freiwilligkeitskirche innerhalb der Massenkirche. Nach wie vor blieb es Luthers Meinung, daß die Erneuerung des christlichen Lebens von unten her, aus dem Zusammenschluß der bewußt Evangelischen erfolgen müsse, wobei die Mitwirkung des landesherrlichen Notbischofs den Gemeinden nur bestimmte Aufgaben abzunehmen oder zu erleichtern habe, um für jene große Bewegung Raum und Freiheit zu schaffen. Aber es kam anders, als er es gewünscht hatte.

Im Juni 1527 wurden die Grundlinien des Unternehmens in der kurfürstlichen „Instruktion" gezogen, die Ausführung blieb freilich hinter den hier aufgestellten Forderungen vielfach notgedrungen zurück, und im September 1528 kam es zu wiederholtem Erlaß. Immerhin gelang für die Mehrzahl der Pfarreien eine leidliche Regelung des Einkommens, desgleichen

eine angemessene Verteilung der Pfarrsprengel und eine Reinigung des Pfarramtes von unwürdigen Elementen. Zum Zwecke der dauernden Aufsicht über Amtsführung und Wandel der Pfarrer wurde das Amt der „Superattendenten" geschaffen. In Melanchthons „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum zu Sachsen" (März 1528) erging eine neue Kirchenordnung, und Luthers Katechismen von 1529 waren gleichfalls Früchte dieses Visitationswerkes. Luther hatte inzwischen, um der Zersplitterung zu steuern und eine feste kirchliche Sitte schaffen zu helfen, seine frühere Ansicht über die liturgische Selbständigkeit der Einzelgemeinden gemildert und es für wünschenswert erklärt, „wenn in einer jeglichen Herrschaft der Gottesdienst auf einerlei Weise ginge." Vor allem aber war es für die evangelische Volkserziehung unerläßlich, mit der Messe, die mit dem Hauptartikel des reformatorischen Glaubens in Widerspruch stand, endlich in Sachsen reinen Tisch zu machen. Der Kurfürst erklärte, er werde Irrlehre in seinem Lande nicht dulden: papistische Pfarrer, die nicht evangelisch werden wollten, wurden mit Amtsentsetzung, Schwarmgeister mit Landesverweisung bedroht, „denn wiewohl unsere Meinung nicht ist, jemand zu verbinden, was er glauben und halten soll, so wollen wir doch zur Verhütung schädlichen Aufruhrs und anderer Unrichtigkeit keine Sekten noch Trennung in unsern Landen dulden." Auch das war mit Luthers Überzeugung noch in gutem Einklang: die Geister kann niemand zwingen, Gedanken sind zollfrei, in seinem Kämmerlein mag jeder Gott dienen, wie er will, aber öffentliche Irrlehre ist Gotteslästerung, also ein öffentliches Verbrechen, das zudem zu „Aufruhr und Rotterei" führen kann, darum von der Obrigkeit nicht zu dulden: an Einem Ort soll auch nur einerlei Predigt gehen. Luther erklärte, daß er in dieser Auffassung durch die Nürnberger bestärkt worden sei, die „mit diesem Grund ihre Mönche gestillet und die Klöster versperret" hätten. Also niemand sollte für seinen Glauben bestraft werden, sondern lediglich für das etwaige öffentliche Ärgernis und die Spaltung, deren er sich schuldig machte, weil

ein Land mit verschiedenen Glaubensbekenntnissen nach der damaligen Lage der Dinge eben nicht in Ordnung zu halten war. Dabei sollte es natürlich jedem, der sich dadurch in seinem Gewissen bedrückt fühlte, freistehen, auszuwandern, während von den im Lande Verbleibenden angenommen wurde, daß sie mit der herrschenden Kirchenordnung einverstanden seien. Das gleiche sollte für die protestantischen Minderheiten in römisch-katholischen Gebieten gelten. Daß das gegenüber der mittelalterlichen Behandlung der Ketzerei einen sehr erheblichen grundsätzlichen Fortschritt bedeutete, vermag nur konfessionelle Befangenheit zu bestreiten.

Nun führte aber die innere Logik der Dinge sehr bald zu Ergebnissen, mit denen Luther unmöglich zufrieden sein konnte.

Erst in diesen Jahren begannen die Grundzüge des künftigen Landeskirchentums deutlicher hervorzutreten. Es handelte sich, wie bemerkt, zunächst um die seelsorgerliche Organisation eines großen, weithin in geistlicher Verwahrlosung liegenden und vielfach von unevangelischen, also ketzerischen Anschauungen irregeleiteten Landes. Dieser schweren Not konnte bei der Ohnmacht der Parochialgemeinden nur dadurch abgeholfen werden, daß die geistlichen Führer und maßgebenden Lehrer die höchste Obrigkeit ersuchten, diejenigen Männer zu ernennen, die im Auftrag und Namen der christlichen Kirche die Visitation planmäßig durchführten, und zwar auch da, wo sie noch gar nicht verlangt wurde, oder wo man vom Evangelium noch nichts zu wissen schien. Damit aber ergab sich notwendigerweise ein Übergreifen oder doch ein Vorgreifen des obrigkeitlichen Handelns gegenüber den einzelnen Parochialgemeinden: die Grenze zwischen der kirchlichen Hilfspflicht und dem kirchlichen Befehlsrecht des Landesherren mußte in der Praxis unsicher werden, mochte man sie theoretisch auch noch so streng festhalten. Indem es der sächsische Kurfürst war, der im Auftrage der Kirche handelte, wurden die religiösen Angelegenheiten der Ortsgemeinden zugleich für solche seines Landes oder der kursächsischen Christenheit erklärt. Das verstärkte das Gewicht

des, wie wir wissen, längst vorhandenen Anspruchs der Fürsten, daß sie über die ihnen etwa zustehenden Patronatsrechte hinaus auch die Visitations- und Reformationsgewalt innerhalb ihres Landes besäßen. Luther hatte diesen Anspruch zunächst nicht anerkannt, wie oben gezeigt wurde: nicht die Obrigkeit als solche, sondern nur die bewußt evangelisch gesinnte sollte ihn erheben dürfen. Daß sie damit eine Liebespflicht erfüllte, die eigentlich Sache der Bischöfe gewesen wäre, kam in der Bezeichnung der Fürsten als Notbischöfe zum Ausdruck. Diese Bezeichnung wollte keineswegs besagen, das bischöfliche Regiment sei nunmehr in die Hände der Laienobrigkeiten übergegangen, sondern die höchste Schicht der Laienstände habe die Pflicht, der Kirche angesichts des Versagens der Bischöfe aus ihrer babylonischen Gefangenschaft zu helfen, und zwar auf Grund der ihr geliehenen Gaben, nämlich einerseits des richtig verstandenen Evangeliums, das ihr mit allen Christen zugleich gegeben sei, und anderseits der Schutz- und Strafgewalt, die nach Gottes Willen nur ihr, aber keinem andern Stande zukomme. In den ersten Jahren der Reformation hatte begreiflicherweise der weitaus stärkere Nachdruck auf der zweiten Gabe gelegen: die Kirchengewalt hatte ausschließlich als Sache des Lehramts gegolten, dem die christliche Obrigkeit nur ihren Arm zu leihen hatte, um die Kirche aus dem papistischen Verderben herauszuführen und der Verkündigung des Evangeliums offene Bahn zu schaffen. Und diese Auffassung behauptete sich auch weiterhin. Aber hatte nicht gerade die kursächsische Obrigkeit ihre Treue gegenüber dem Evangelium, die innere Festigkeit ihres Christenstandes inzwischen vorbildlich bewährt, insbesondere seitdem Johann der Beständige die Sache des Evangeliums zu der seinigen gemacht hatte? Diesen Fürsten brauchte Luther nicht mehr bloß als einen gläubigen anzusprechen mit dem stillen Vorbehalt, daß er so hoher Erwartung doch bei weitem noch nicht genüge, vielmehr war an seiner Bekennertreue und der Reinheit seines Wollens kein Zweifel möglich. Unbedenklich konnte ihm also anvertraut werden, worauf ohnedies die ganze

Entwickelung seit einem Jahrhundert hindrängte: die patria
chalische Reformationsgewalt über die kursächsische Christenhe
soweit die Ortsgemeinden sich unfähig erwiesen, sie selber
die Hand zu nehmen. Ohne weiteres fiel ihm natürlich d
Visitation des weltlichen Regiments zu: wieweit die Ortsobri
keiten und die fürstlichen Amtmänner ihren Pflichten gere
würden. Aber auch ein Teil der geistlichen Visitation muß
ihm zugestanden werden: nicht bloß die Abstellung falsch
Gottesdienstes und falscher Lehre, die Verhütung von Sekten u
Zwietracht, sondern auch die Entfernung papistischer, schwar
geistiger und solcher Geistlichen, die zwar rechte Lehre, aber k
würdiges Leben führten, weiterhin die Sorge für Gewinnu
evangelischer Prediger unbeschadet des Wahlrechts der Gemeinde
der Befehl an die letzteren, entsprechende Mittel bereitzustell
wo sie noch nicht oder noch nicht ausreichend vorhanden war
sowie die oberste Aufsicht über die Verwaltung der kirchlich
Dotationen, Stiftungen und Abgaben, insbesondere die Ei
ziehung der Kloster- und Stiftsgüter von Landes wegen, der
Erträge nach Abfindung der bisherigen Insassen oder d
Stifterfamilien nicht mehr allein für Zwecke der Liebestätigk
sondern vor allem zur Verbesserung des Kirchen- und Schu
wesens verwendet werden sollten.

Luthers Vorrede zu den Visitationsartikeln von 1528 fa
seine Grundgedanken über evangelisches Kirchentum noch einm
mit vollendeter Klarheit zusammen. Die Kirchengewalt od
Schlüsselgewalt ist eine Sache des geordneten Lehramt
Als solche hat sie keinen rechtlich verpflichtenden Charakt
sondern rechnet auf freiwilligen Gehorsam: „und wiewohl w
solches nicht als strenge Gebote können lassen ausgehen, a
daß wir nicht neue päpstliche Dekretales aufwerfen, sonde
als eine Historie oder Geschichte, dazu als ein Zeugnis u
Bekenntnis unseres Glaubens, so hoffen wir doch, alle fromme
friedsamen Pfarrherren . . . . . werden solchen unsres Lande
fürsten und gnädigsten Herrn Fleiß, dazu unsre Liebe u
Wohlmeinen nicht undankbar noch stolz verachten, sondern s

willig ohne Zwang nach der Liebe Art solcher Visitation unterwerfen", die widerstrebenden aber mögen sich „von uns wie die Spreu von der Tennen sondern". Erlassen ist die Kirchenordnung also nicht vom Kurfürsten, sondern von den geordneten Vertretern des Lehramts, aber der Kurfürst hat auf deren Ersuchen die Visitatoren ernannt und den weltlichen Schutz dieser Kirchenordnung übernommen, „denn obwohl Seiner Kurfürstlichen Gnaden zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist, so sind sie doch schuldig, als weltliche Obrigkeit darob zu halten, daß nicht Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich erheben", d. h.: die Sektierer, die mutwillig gegen die Kirchenordnung sich auflehnen und „ohne guten Grund" eine andere aufrichten wollen, können um der Erhaltung des Landfriedens willen ausgewiesen werden. Mit andern Worten: wenn der Kurfürst die Visitatoren ernennt, so tut er das im Namen der kursächsischen Christenheit, also nicht als Landesherr, sondern als Mitglied der Kirche. Er ist lediglich der Arm dieser Kirche, nicht ihr Haupt, und seine Instruktion gilt nicht als Gesetz, sondern als ein Werk christlicher Liebespflicht, „bis daß Gott und der heilige Geist ein besseres durch sie oder durch uns ansähe." Das Amt der Visitatoren oder archiepiscopi ist demnach ein selbständiges Kirchenamt, das keine landesherrliche Gewalt, sondern lediglich bischöfliche Lehramts- und Visitationsgewalt zu vertreten hat, ebenso wie die Pfarrer und die Superattendenten. Wo es aber zur Aufrechterhaltung des Friedens der weltlichen Gewalt nicht entbehren kann, hat es den kurfürstlichen Amtmann des betreffenden Bezirkes anzurufen, der sich alsdann vom Landesherrn die entsprechenden Weisungen holt.

Damit schien die Gestaltung des Landeskirchenwesens, wie sie Luther für wünschenswert und erreichbar hielt, ihrer Verwirklichung endlich nahe gekommen: mit Hilfe der Obrigkeit war die evangelische Kirche nunmehr in die Lage gebracht, sich selber zu regieren im Namen Gottes und des Evangeliums, nicht aber irgendeiner menschlichen Gewalt. Wenn die Masse

der christlich Getauften, in der doch so viele unerzogene un unwürdige Glieder, Heuchler und Gottlose vorhanden waren den Namen „evangelische Kirche" sich gleichfalls zugeeignet ha so durfte sie das nach Luthers Meinung nur unter der Vor aussetzung tun, daß sie jenen Namen als eine bestimmt Redefigur, die sog. Synekdoche verstand, wonach man da Ganze nennt, indem man bei der Benennung nur einen Te im Auge hat. In Wahrheit kommt der Name Kirche gan allein der Gemeinschaft der Gläubigen zu, die den lebendige Kern der äußeren Christenheit und ihren Wert vor Go darstellt. Die Ungläubigen gehören dagegen nur insofern zu Kirche, als sie Gegenstände der kirchlichen Mission sein un durch die Teilnahme an den göttlichen Gnadenmitteln für d Gemeinschaft der Gläubigen reif werden sollen. Es ist e ziehe risch richtig, die Ungläubigen so zu behandeln, als seie sie schon Gläubige oder doch ernstlich auf dem Wege dazu ähnlich wie Gott den Gläubigen für gerecht erklärt, obwohl es tatsächlich noch nicht ist, sondern ein Sünder bleibt. Un da Luther die Hoffnung hatte fahren lassen müssen, für d Versammlungen der bewußt Evangelischen schon jetzt eine sich bare Organisation in Personalgemeinden zu schaffen, so blie ihm eben nichts übrig, als in der Form territorialer Missions verbände oder Landeskirchen dem Evangelium einen Boden z bereiten, aus dem jene sichtbaren Gemeinden der wahrhafti Gläubigen mit der Zeit, wenn Gott es fügte, hervorgehe konnten. Jedenfalls schien unter den oben angegebenen Vor behalten der Anschluß der kirchlichen Gliederung der Bevölkerun an die politische, wie sie etwa in dem Zusammenwirken de Geistlichen mit den Bezirksamtmännern zum Ausdruck kam keine schwerwiegenden Bedenken gegen sich zu haben.

Aber inzwischen hatte sich schon eine andere Auffassung vo den Aufgaben des Landeskirchentums befestigt, mit der Luthe sich in jener Vorrede vergeblich auseinandersetzte: sie hatte sic in der kurfürstlichen Instruktion von 1527 kundgetan. In ih hatte die vorreformatorische Anschauung, daß der Landesher

nicht bloß für das äußerliche und leibliche, sondern auch für das geistliche Wohl seiner Untertanen väterlich zu sorgen habe, sich bereits zu Ansprüchen verdichtet, wie sie allerdings infolge der reichsgesetzlichen Abmachungen von 1526, namentlich aber unter dem Zwange der noch ungeklärten und ungefestigten, nach sicheren Normen und Vorschriften verlangenden kirchlichen Zustände einfach unausbleiblich waren: der Kurfürst ordnet die Visitation als Landesherr an, er betrachtet die geistlichen wie die weltlichen Visitatoren als seine Beamten, seinen Weisungen haben alle Gemeinden gutwillig zu folgen; wer anders lehrt und Gottesdienst hält, als der Kurfürst es billigt, hat das Land zu räumen, die Kirchenordnung aber schickt sich an, alle Zweige des kirchlichen Lebens, Verfassung, Kultus und Lehre zu erfassen und dem Verlangen nach Gleichförmigkeit in zeremoniellen und rechtlichen Fragen entgegenzukommen, um den Sieg der reinen Lehre überall mit Entschiedenheit durchzusetzen. Der Landesherr rückte allmählich in die Stelle ein, die die Bischöfe der römisch-katholischen Zeit innegehabt hatten, mochte ihm das auch nicht klar zum Bewußtsein kommen oder sogar von ihm bestritten werden. Demgegenüber hält Luthers Vorrede streng daran fest, daß die Visitation ausschließlich eine Angelegenheit der Kirche sei, in der der Kurfürst schlechterdings nichts zu befehlen, sondern nur als Notbischof eine vorübergehende Hilfe zu leisten habe. Jede Anerkennung eines landesherrlichen Kirchenregiments mußte ja wie ein Meltau auf jene Freiheit und Freiwilligkeit fallen, von der Luther trotz aller Enttäuschungen noch immer das Aufblühen der evangelischen Kirche erwartete. Wenn die Menschheit für seine Sehnsucht, daß die nur von Glauben und Liebe regierte Gemeinschaft der Gläubigen in sichtbare Erscheinung trete, noch nicht reif war, so kam das nach seiner Überzeugung eben daher, daß sie seit Jahrhunderten an eine durchaus verweltlichte, mit lauter relativen Maßstäben rechnende Kirche gewöhnt war, nicht nur durch die religiöse und sittliche, sondern vor allem auch durch ihre rechtliche Erziehung. Und vor solcher Verweltlichung hat

Luther auch sein evangelisches Kirchentum nicht zu bewah
vermocht, so heroisch er sich ihr entgegenzustemmen suchte.

Und die Entwickelung drängte unaufhaltsam weiter. W
der Landesherr noch die Visitationskommissionen konnten
die Dauer der Schwierigkeiten, die aus der geschilderten N
ordnung der Dinge fort und fort erwuchsen, Herr werden, w
nicht besondere Behörden für die Bearbeitung aller k
lichen Fragen geschaffen wurden.

Nun war es in der römischen Kirche altes Herkom
daß zahlreiche weltliche Strafsachen, auf die weltliche Str
standen, auch der Gerichtsbarkeit der bischöflichen Konsisto
unterlagen, namentlich Ehesachen, Zehntsachen, die sogenan
delicta mixta u. a. m. Da nach reformatorischen Grundsä
rechtliche Zwangsgewalt der Kirche nicht zustand, die H
habung weltlicher Strafgewalt vielmehr mit dem Wesen
Kirche im Widerspruch stand und auch von den Bischöfen
nach menschlichem Recht ausgeübt worden war, so mußten
diese Sachen nunmehr den weltlichen Gerichten zugewi
werden, nicht nur Mord, Totschlag, Körperverletzung und A
handlung, sondern auch solche Sachen, „die unter den Chri
nicht zu dulden sind", wie leichtfertiges Schwören, Gotteslästern
Völlerei, Ehebruch, Unzucht, Verletzung der Kindespflichten ge
über den Eltern und alle Vergehen gegen die Kirchenzucht, so
diese zugleich Störungen der öffentlichen Ordnung wa
Dabei sollten, im Gegensatz zu den früheren, geistlichen Gerich
die Geldstrafen möglichst zurücktreten. Vor allem aber w
Ernst gemacht mit dem Satze, daß „die Ehe ein äußer
weltlich Ding ist, wie Kleider und Speise, Haus und H
und so bestimmte die kursächsische Instruktion von 1527,
die Rechtsprechung in Ehesachen dem jeweiligen Amtm
zuzufallen habe, der bei ihrer Verhandlung den Superattenden
den Ortspfarrer und andere geeignete Gelehrte als Beisitzer
ziehen, aber als der alleinige Richter im landesherrlichen Auf
angesehen werden solle. Nun stellte sich freilich bald her
daß die weltlichen Gerichte all diesen neuen Aufgaben ein

nicht gewachsen waren. Die Kirchenzucht war ihnen ein völlig fremdes Gebiet, infolgedessen blieben selbst die stärksten Verletzungen einfach ungestraft, und „der gemeine Mann wurde täglich wilder und ungezogener". In Ehesachen aber fehlte ihnen sogar jede sichere Grundlage der Rechtsprechung, denn noch war ja die Frage ungeklärt, wieweit das kanonische Eherecht in Geltung bleiben dürfe, wieweit das von Luther gelehrte Eherecht für die Praxis ausreiche, wie man sich in den Fällen, wo beide sich widersprachen, zu verhalten habe usw. So wandten sich denn die Amtmänner in ihrer Ratlosigkeit um Rechtsbelehrung an den kurfürstlichen Hof, bei dem unerledigte Ehesachen aus dem ganzen Lande in Fülle zusammenströmten. Dieser Zustand war unhaltbar; die Juristen verlangten nach einem klar und deutlich gefaßten Zuchtrecht und Eherecht, auf dem sie sicher fußen konnten, wenn nicht ihre ganze Tätigkeit ebenso beschwerlich wie unfruchtbar bleiben sollte. Die Not der Überzeugungszustände machte sich immer dringender geltend. Sollte ihr gesteuert werden, so gab es dafür einen wirklich erfolgreichen Weg: nachdem die alten Rechtsordnungen der päpstlichen Zeit dahingefallen waren, mußten neue Rechtsordnungen notwendigerweise geschaffen werden. In diesem Zusammenhang gewannen vorzüglich gewisse Gedanken Melanchthons, denen wir im Verlauf unserer Darstellung bereits begegnet sind, ein entscheidendes Gewicht.

Melanchthon hatte von jeher alles getan, um mit den Vertretern des alten kirchlichen Systems zu einer friedlichen Verständigung zu gelangen, und dies um so mehr, als ihm — anders wie Luther — die Kirchenverfassung (politia ecclesiastica) schlechthin unentbehrlich schien: sie war ihm gleichsam das Rückgrat und der Panzer, kraft dessen die äußere Erscheinung der Kirche sich allein in dieser Welt aufrechtzuerhalten vermöchte. Darum wünschte er die bischöfliche Jurisdiktion, soweit sie mit dem Evangelium irgend vereinbar war, wiederhergestellt zu sehen, natürlich nur nach menschlichem Recht, also ohne religiöse Gehorsamspflicht, aber um der notwendigen

Ordnung willen mit jener weltlichen Gehorsamspflicht,
auch die bürgerliche Obrigkeit für sich in Anspruch nim
Auch Luther hatte ja den Bischöfen ihre weltliche Macht la
wollen unter der Voraussetzung, daß sie der Predigt des Ev
geliums freie Bahn gönnen — und an solchen Bischöfen fe
es ja in der Tat nicht —, aber unerschütterlich bestand er
der Scheidung der geistlichen und der weltlichen Gewalt, d
auf dem religiösen Anspruch, daß kein Bischof der Kirche
ihre Zustimmung auch nur das geringste auflegen dürfe, and
falls habe die Kirche solche Tyrannei lediglich so zu tra
wie eben der Fromme sein Kreuz trägt. So hatte er
auch Melanchthon entgegengehalten, daß die Bischöfe, die d
zurückwünschte, sich nicht damit begnügen würden, nach
lichem Recht zu regieren, und dann wäre die unselige Misch
der beiden Gewalten, der die Reformation ein Ende gem
aufs neue eingeführt. Luther empfand auch hier ausschlie
religiös: er kämpfte für das köstliche Gut der christlichen
heit, und darum galten ihm so äußerliche Dinge, wie
fassung, Recht und Polizei kaum des Aufhebens wert, sol
sie nicht gegen jene grundlegende Forderung verstie
Melanchthon wollte nicht minder eine unabhängige Kirche,
er rechnete in weit höherem Grade mit der menschli
Schwäche, als Luther, und so sah er denn ihre Freiheit
die Dauer nur gewährleistet nicht in den Individuen, sonder
den Zuständen: in Verfassungsformen und Gesetzen, denen
keine religiöse Verbindlichkeit zukommt, aber jener Gehor
den jede Rechtsordnung um ihres sozialen Zweckes willen
fordern hat. Seit den unseligen Zeiten der Schwärmerei
des Bauernkrieges war seine höchste Sehnsucht der Friede
dem ja allein die Bürgschaften fruchtbarer Kulturarbeit
halten sind: er bedurfte fester Ordnungen, um die Wieder
solcher Stürme, die die Sache der Religion, der Bildung
der bürgerlichen Wohlfahrt in gleicher Weise gefährdeten,
möglich zu machen. Mit diesen Gedanken ist Melanchthon
Vater des evangelischen Kirchenrechts geworden. Luther

dem Protestantismus die religiösen Grundlagen geschaffen, Melanchthon die verfassungskirchliche Gestalt, wobei die bereits bei Luther nachweisbaren kirchenrechtlichen Ansätze, die namentlich in seiner Lehre von der Berufung zum Predigtamt steckten, zwar weiterentwickelt und mit anderem Gedankenwerk umbaut wurden, aber ihren Zusammenhang mit der Lehre vom allgemeinen Priestertum schließlich völlig einbüßten.

Die Visitation hatte gezeigt, daß das rohe, unwissende und zügellose Volk zu einer inneren Teilnahme am Evangelium erst mühsam erzogen werden mußte. Melanchthon hatte deshalb gefordert, daß die Prediger zunächst das Gesetz mit allen seinen Schreckniſſen in die Leute hineintreiben, sie zur Buße führen und ihnen dann erst die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben darreichen sollten, ein vom erzieherischen Standpunkt durchaus zweckmäßiger Vorschlag, der aber theoretisch allerdings anfechtbar war und darum zu dem an anderer Stelle darzulegenden Streit mit Johann Agrikola Anlaß gab. Aber Predigt und Schule reichten nicht aus, der Pöbel bedurfte stärkerer Erziehungsmittel: der Erziehung durch das Wort mußte Gericht und Polizei zur Seite treten. So ging denn Melanchthons Bestreben dahin, in der evangelischen Kirche gewisse Stücke der bischöflichen Gewalt römischen Stils zu erneuern: die geistliche Gerichtsbarkeit mit Rechts- und Strafgewalt in Zucht-, Ehe- und Lehrsachen. Auf diesem Wege schien es auch allein möglich, jene schwierigen Aufgaben zu bewältigen, denen die weltlichen Gerichte nicht gewachsen waren oder die sie mit unerträglicher Willkür behandelten. Das Ergebnis dieser Erwägungen war die Errichtung der Konsistorien.

Als im Mai 1537 der große Ausschuß der Landschaft zu Torgau bei dem Kurfürsten die Errichtung von vier Konsistorien beantragte, an die „alle ecclesiasticae causae, Predigtamt, Kirchen, Pfarrer, ihre Defension contra iniurias, ihr Wandel und Leben anlangend, und sonderlich auch die Ehesachen" verwiesen werden sollten, da wurde auf landesherrlichen Befehl von einer Anzahl Wittenberger Theologen und Juristen (Justus

Jonas, Cruciger, Bugenhagen, Melanchthon, Schurf und Paul
ein 1538 erstattetes Gutachten eingefordert, das durchaus i
Sinne jenes Antrags ausfiel: eine Kirche, der kein Rechtszwa
zu Gebote steht, kann nicht Ordnung halten und gefährd
somit ihren eigenen Bestand. Weder die unständigen Visitation
kommissionen noch die ständigen Superattendenten waren ja i
Besitz einer unmittelbaren, nicht einmal einer geliehenen Gericht
und Polizeigewalt, sondern sie mußten den kurfürstlichen Am
mann darum angehen. Ihnen eine solche zu übertragen, hä
nicht nur den Grundsätzen der Reformation allzu deutl
widersprochen, es hätte auch den Kirchenpolitikern schwerli
genügt, da diese nicht in der Zersplitterung, sondern nur in d
Zusammenfassung den Erfolg der kirchlichen Erziehungsarb
verbürgt fanden. So kam man auf den Gedanken einer n
weltlichen Zwangsmitteln auszustattenden geistlichen Behörd
die nicht nur über Pfarrer und Gemeinden die Aufsicht führe
sondern auch die Vergehen gegen die Kirchenzucht auf dem Recht
wege ahnden sollte, sei es durch den großen Bann (d. h. die Au
schließung von der Kirche mit den entsprechenden Folgen auch i
bürgerlichen Leben), sei es durch Leibes-, Geld- oder Gefängni
strafen. Da die Kirche von sich aus keinerlei rechtliche Zwangsgewa
besaß, so mußte ihr diese in dem bezeichneten Umfang von d
weltlichen Obrigkeit verliehen werden, und demgemäß hatte an d
Spitze der geforderten Kirchenbehörde ein Jurist mit theologisch
Bildung zu stehen, der aus unmittelbarem Befehl des Lande
herren die Jurisdiktion verwaltete.

So wurde denn im Februar 1539 ein aus zwei Theolog
und zwei Juristen gebildetes Konsistorium, zunächst für d
Wittenbergischen Kurkreis und den Kreis Torgau, errichtet, d
drei Jahre später den Auftrag erhielt, zur endgültigen Abgrenzu
seiner Befugnisse einen Verfassungsentwurf auszuarbeiten. S
diesem Entwurf wurde das ältere Gutachten von 1538 zugrun
gelegt, aber auch ein Abschnitt „von der Visitation und Inqu
sition" hinzugefügt, der grundsätzlich an das alte bischöfli
Sendgerichtsverfahren anknüpfte. Allerdings war ja di

Konsistorium als eine landesherrliche Behörde gedacht, und die Trennung von Rechtsprechung und Verwaltung hatte in den fürstlichen Territorien damals vielfach schon begonnen. Aber gerade auf dem kirchlichen Gebiet war sie dadurch sehr erschwert, daß nach der Überlieferung des kanonischen Rechts Rechtsprechung und Verwaltung untrennbar waren; in der Vereinigung beider bestand das Kirchenregiment. Und so lag mindestens den Juristen die Versuchung sehr nahe, auch die Konsistorien in diesem Sinne auszubauen und das landesherrliche Kirchenregiment, als dessen Organe sie wirken sollten, nach Analogie der alten bischöflichen Gewalt aufzufassen, als eine Verbindung also von Schlüsselgewalt und Zwangsgewalt, was den Grundsätzen der Reformation schnurstr[illegible] widerlief. Und dieser Rückfall in die römisch-katholi[illegible] Vermengung geistlicher und weltlicher Gewalt wurde dadurch keineswegs erträglicher, daß nunmehr evangelischen Juristen und Theologen die Handhabung der Kirchengewalt im Namen des Landesherren zufallen sollte. Diese Entwickelung war, wie hier wiederholt werden muß, nicht eine Folge der reformatorischen Lehre, sondern der gesellschaftlichen Zustände. Das mit katholischer ebensowenig wie mit evangelischer Anschauung vereinbare und doch allenthalben in Ansätzen längst vorhandene landesherrliche Kirchenregiment war, wie wir sahen, seit Generationen Gewohnheitsrecht. Indem Luther in der weltlichen Obrigkeit eine göttliche Ordnung und zugleich in den evangelischen Fürsten ein bevorzugtes Mitglied des christlichen Körpers sehen lehrte, hat er dies Gewohnheitsrecht, ohne es irgend zu wollen, durch religiöse Begründungen nur stärker befestigen helfen. Allerdings richtete er auch Schutzwehren dagegen auf: dies Recht der Fürsten findet seine Grenze an der christlichen Freiheit der Gemeinden, die evangelische Kirche regiert sich selbst, nicht nach menschlichem Recht, sondern nach Gottes Wort; auch der frömmste Fürst ist nur ein Glied der Kirche, aber nicht ihr Haupt, er kommt ihr nur mit seiner weltlichen Gewalt zu Hilfe, damit sie sich reformieren könne, auch die Visitation hatte ja wesentlich den

Zweck, der wahren Kirche mitten unter den Feinden zum Leb
zu helfen. Und dennoch: was vermochte schließlich diese religi
Lehre gegen die geschlossene Wucht der wirklichen Tatsachen? D
Grenze zwischen der kirchlichen Hilfspflicht und dem kirchlichen A
fehlsrecht der Fürsten oder Stadtobrigkeiten war viel zu schmal, u
gegen Versuchungen, sie zu überschreiten, geschützt zu sein. Und ha
nicht Luther selbst — wenn auch nicht subjektiv, so doch
jektiv — sie schon verletzt, als er sich im Februar 1526 zu d
Grundsatz bekannte, es dürfe „an Einem Ort nur Einer
Predigt gehen"? Wer durfte es vollends der kurfürstlich
Kanzlei zumuten, bei jeder kirchlichen Verfügung darüber na
zudenken, wo der Kurfürst als Landesherr und wo er nur
Glied der Kirche zu seinen christlichen Brüdern rede? Di
feinen Unterschiede waren um so weniger aufrechtzuerhalt
als eine entgegengesetzte Geschäftspraxis des landesherrlich
Kirchenregiments tatsächlich seit vielen Jahrzehnten sich gebil
hatte. Luther war sich auch ganz klar darüber, daß er
seiner Lehre nicht ohne Schuld sei an dem Vordringen die
landesherrlichen Kirchenregiments. Um so leidenschaftlicher k
er immer wieder auf das einzige Abwehrmittel gegenüber solch
unevangelischen Verhalten zurück: auf den Unterschied von gei
lichem und weltlichem Regiment, den „einzubläuen" er niem
ermüdete. Hat doch hierin sein hartnäckiger Groll auf
Juristen seine stärkste Wurzel: „sie wollen in den Kirchen s
und die conscientias mit regieren, das wollen wir nicht leiden
So war es denn selbstverständlich, daß Luther die Auffassu
der Konsistorien als kirchlicher Gerichts- und Verwaltung
behörden grundsätzlich bekämpfen mußte.

Ihm und dem Kanzler Brück war das Gutachten über d
Verfassungsentwurf von 1538 vorbehalten worden. Es ist u
leider nicht erhalten, doch in welchem Sinne es ausgefallen se
mag, läßt sich ungefähr erschließen. Wir wissen, daß Luth
den großen Bann als Ausstoßung aus der kirchlichen Gemei
schaft mit den entsprechenden bürgerlichen Folgen nicht a
erkennen konnte, weil er einen der Kirche nicht zustehend

Übergriff auf das weltliche Rechtsgebiet bedeutete. Der Bann sollte lediglich seelsorgerlichen Charakter haben. Darum entschied er sich für die Beibehaltung nur des kleinen Banns, d. h. der Ausschließung Unwürdiger vom Abendmahl und der Patenschaft. In demselben Monat, in dem jenes vorläufige Konsistorium für den Wittenbergischen Kurkreis errichtet wurde (Februar 1539), klärte er seine Gemeinde in einer eigenen Predigt über den Bann auf, der nicht, wie vor Zeiten von den bischöflichen Offizialen, sondern auf Grund von Matth. 18 und 1. Kor. 5 vom Pfarrer mitsamt der gläubigen Gemeinde zu handhaben sei. Und Luthers Standpunkt setzte sich durch: dem Konsistorium wurde nicht die Kirchenregierung und Kirchenaufsicht als solche übertragen, sondern wesentlich nur die Gerichtsbarkeit über Ehesachen, über Lebens- und Amtsführung der Geistlichen und über Verletzungen der Kirchenzucht durch Gemeindeglieder. Das Konsistorium sollte lediglich ein Kirchengericht darstellen, keine die Kirche regierende Behörde.

Daß dem Konsistorium die Ehesachen zufallen sollten, hatte deshalb Luthers freudigen Beifall, weil ihm und andern Wittenberger Theologen die Gutachten, die ihnen über diese schwierigen Fragen fort und fort abverlangt worden waren, die größte Not gemacht hatten. Er erblickte darin eine willkommene Entlastung der Visitatoren, deren geistliche Obliegenheiten durch weltliche Dinge nicht beeinträchtigt werden sollten. Aber damit war die Schwierigkeit noch nicht aus der Welt geschafft: nach welchem Eherecht gerichtet werden sollte, da das kanonische Recht nach Luthers Lehre keine Gültigkeit mehr hatte. Letzteres war allerdings nicht die Meinung der Juristen, und Luther hatte darüber schon längst mit seinem Wittenberger Kollegen und Freunde Schurf scharfe Auseinandersetzungen gehabt. Die Juristen vertraten den sehr begreiflichen Standpunkt, daß eine einfache Aufhebung des kanonischen Rechtes schlechthin unmöglich, weil von den verwirrendsten Folgen wäre; nur über solche seiner Bestimmungen, die mit der heiligen Schrift nachweislich unvereinbar seien, wollten sie mit sich reden

lassen. Zu den größten Mißständen hatten insbesondere d
heimlichen Verlöbnisse Anlaß gegeben. Wenn zwei gegenseiti
sich das Wort gaben, Mann und Frau sein zu wollen, so w
das nach kirchlichem Recht als eine gültige Eheschließung anz
sehen, auch wenn die Zustimmung der Eltern, die öffentlic
Anzeige, ja sogar die kirchliche Einsegnung unterblieb. Wievi
Unsittlichkeit das zur Folge hatte, wenn etwa der eine Teil sei
Wort brach, öffentlich eine andere Ehe einging oder daneb
die heimliche Ehe fortsetzte, hatte die Visitation ergeben. Luth
hatte seitdem in Wort und Schrift wiederholt gegen jene Au
fassung geeifert. Nun stand gegen Ende d. J. 1543 beim Kons
storium ein Fall zur Verhandlung, in dem der Student Kasp
Beier die Gültigkeit einer ihm zugeschobenen Eheverpflichtu
bestritt. Der Zufall wollte es, daß sich gerade damals e
Sohn Melanchthons ohne Wissen und Willen seiner Elte
verlobte, ja daß in Luthers eigener Verwandtschaft ein ähnlich
Fall sich zutrug. Auch ging die böse Rede, viele Eltern wollt
ihre Söhne nicht mehr in Wittenberg studieren lassen, weil m
ihnen dort Weiber an den Hals hänge. Alles das erreg
Luthers Zorn gegen die vom kanonischen Recht anerkannt
heimlichen Verlöbnisse aufs neue, und als nun vollends d
Konsistorium im Fall Beier das heimliche Verlöbnis für rec
gültig erklärte, da stieg er auf die Kanzel und wetterte in zw
gewaltigen Predigten gegen das päpstliche Recht und die garstig
Juristen: das Urteil des Konsistoriums sei wider Gottes Wo
insbesondere wider das vierte Gebot, und darum null u
nichtig: „wir müssen das Konsistorium zerreißen, denn w
wollen kurzum die Juristen und den Papst nicht drinnen habe
Die Juristen gehören nicht in ecclesiam samt ihren Prozesse
sonst bringen sie uns den Papst wieder herein.“ „Und da
also fort werden fahren, so wollen wir sie aus der Kirche zu
Teufel jagen, und sollen wissen, daß das Konsistorium nic
soll in ihrem Recht stehen, sondern es soll unter dem Pfarrhe
sein.“

Melanchthon hatte jene scharfen Predigten Luthers sehr b

dauert und andere mit ihm. Aber Luther war der stärkere: er unterstützte Beiers Berufung an den Kurfürsten, und dieser hob das Urteil des Konsistoriums auf. Der Kurfürst stand in der Beurteilung der heimlichen Verlöbnisse durchaus auf Luthers Seite, und die Juristen mußten in diesem Punkte schließlich nachgeben. Der ganze Streit aber hatte Luther so heftig erregt, daß er bekannte, er sei einer der härtesten seines Lebens gewesen, denn Männer, auf die er fest gebaut hatte, habe er dabei als Feinde des Evangeliums erkennen müssen. Nach Luthers Tode siegte dennoch die Auffassung der Kanonisten, daß eine vollzogene, wenn auch gegen den Willen der Eltern geschlossene Ehe gültig sei.

Inzwischen waren Melanchthon und der Kanzler Brück eifrig bemüht gewesen, die Errichtung der Konsistorien in dem von ihnen vertretenen Sinne durchzusetzen, und es wäre ihnen sicherlich schon jetzt gelungen, wenn nicht der Widerstand des Kurfürsten an Luther seinen festen Halt gehabt hätte. Aber als Luther starb, war niemand mehr da, der die Freiheit der Kirche vom menschlichen Recht und vom landesherrlichen Regiment mit solcher Wucht zu behaupten vermocht hätte, und so kam es denn, wie es kommen mußte: die längst vorbereitete Entwickelung des landesherrlichen Kirchenregiments, die durch Luthers mächtige Gegenwehr noch eine Zeitlang aufgehalten worden war, setzte ihren Weg fort; nicht das religiöse Kirchenideal Luthers, sondern das körperschaftliche Melanchthons hatte die nächste Zukunft für sich.

Um des Landfriedens willen durfte in jedem Territorium nur eine Lehre (die „reine Lehre") gelten, für die der Fürst nach bestem Wissen und Gewissen sich entschieden hatte. Aus dem Notepiskopat aber entwickelte sich seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555, der für die protestantischen Gebiete das Kirchenregiment katholischer Bischöfe förmlich aufhob, ein geschichtlich erworbenes ius episcopale der Landesherren, d. h. die evangelischen Landesherren galten nunmehr als anerkannte Rechtsnachfolger der katholischen Bischöfe, sie sollten indes in

der Ausübung der Kirchengewalt an das Urteil des Konsistorium
grundsätzlich gebunden sein, um damit anzuerkennen, daß di
eigentliche Kirchengewalt beim Lehrstande liege. Die letzter
Einschränkung wurde wenigstens von den Theologen entschiede
betont, in der Wirklichkeit konnte sie sich dagegen nur in de
seltenen Fällen behaupten, wenn der Fürst, dem absolutistische
Grundzug der Zeit entgegen, seine Stellung nicht als die eine
allmächtigen Willkür auffaßte. Der Zwang des Lebens erwie
sich mächtiger als alle Theorie, und er zog die junge evangelisch
Kirche mehr und mehr in die gleichen Schicksale hinein, die de
ganzen Aufbau der Gesellschaft im 16. Jahrhundert zu verände
begannen.

Die Reformation war die letzte große Volksbewegung g
wesen, die Deutschland erlebt hatte. Sie war zu einer Ze
eingetreten, als noch alle Stände vom Fürsten bis hinab zu
Bauern und Landfahrer trotz aller Klassenunterschiede doch i
Denken und Fühlen noch eine wesentlich einheitliche Mas
bildeten, dieselbe Sprache redeten, dieselben Lieder sangen, a
denselben Erzählungen, dramatischen Spielen, Possen un
Festlichkeiten Geschmack fanden, von demselben Grobianismu
der Sitte regiert wurden, aber auch edleren seelischen Bedürfniss
in einer überraschend gleichartigen Weise aufgetan schienen un
darum nicht nur von den äußerlich befreienden Wirkungen d
Reformation, sondern auch von ihrem geistigen Schwung un
ihrer, wenngleich mehr geahnten als begriffenen, religiöse
Tiefe sich fortgerissen fühlten. Aber dieser Begeisterungsrausch
hielt nicht stand, weil ein sicher erarbeiteter Besitz der refo
matorischen Ideen bei der Mehrzahl fehlte, und jene Einhei
lichkeit der geistigen und gemütlichen Haltung war nicht mel
stark genug, um eine volkstümliche, nationale und in sich sel
ständige evangelische Kirche hervorzubringen, wie sie unt
andren Umständen aus Luthers Reformation sehr wohl hät
entstehen können. Die Bauern waren seit dem Revolutionsja
für die heilige Sache der Reformation so gut wie verloren, s
sahen sich in eine drückende Abhängigkeit hineingestoßen, politis

chtet und schoben die Verantwortung dafür wesentlich
angelischen Kirchenpolitikern zu; ihre Gesinnung wurde
en unkirchlich, und der Pfarrer bekam ihre Feindschaft
bitter zu spüren. In den Städten war die Freude
lbwerfung des alten Kirchenwesens mit allen seinen
ßer, als die Opferwilligkeit für das Gedeihen des
so griffen auch hier Stimmungen kirchlicher Gleich-
um sich. Die adligen Kirchenpatrone spielten sich
rn als kleine Tyrannen auf, ließen die Gemeinden
mit Wonne spüren, spotteten der landesherrlichen
gen und sahen mehr auf ihren eigenen Vorteil, als
ohl der Kirche. Aber die größte Kluft, die die Ge-
ltete, war doch eine Folge einerseits des Humanismus,
nmer schärfer werdenden Schnitt zwischen den klassisch
und den „Ungebildeten" zog, anderseits der fort-
Umwandlung des verarmenden Grundadels in
und Dienstadel, der in die engste Beziehung zur
Verwaltung trat, nach französischem Vorgang sich
Standessitte der Erziehung, des gesellschaftlichen Zere-
ie der gesamten Lebensführung schuf und seinen Ab-
Bürgertum bei jeder Gelegenheit so nachdrücklich
ß diesem nichts übrig blieb, als entweder sich in das
er „Kanaille" murrend zu fügen oder durch Trachten
briefen und adliger Lebenshaltung sowie durch ge-
Verachtung seiner eigentlichen Standesgenossen jenen
ach Möglichkeit zu verringern. Wenn es auch bei
logen und Pfarrern ebensowenig an mannhaften
n dieser Gesellschaftssünden mangelte, wie in andren
läßt sich doch der Kirche im ganzen der schwere Vor-
ersparen, daß sie aus Ehrfurcht vor den Mächtigen
t diese Zersetzung der alten Volkseinheit durch den
smus mehr befördert, als gehemmt hat. Zum
ließ sie es geschehen, daß auch in der kirchlichen Sitte
er vom „Pöbel" sich immer schärfer schied, und daß
ich keine kirchliche Handlung mehr gab, bei der der

Adel nicht seine Sondervorrechte in einer auf das kirchlid
Herkommen schlechthin zerrüttend wirkenden Weise und oft m
fadenscheinigsten Begründungen durchzusetzen gewußt hätt
Diese Untergrabung der Einheitlichkeit und Heiligkeit kirchlich
Sitte, die auch auf die unteren Stände mit der Macht d
schlechten Beispiels wirkte, hat schon im 16. Jahrhundert d
Boden bereiten helfen, auf dem dann die „Aufklärung" m
ihren übelsten Begleiterscheinungen, Skepsis, Gemütskälte u
Frivolität, auch in die kirchlichen Kreise eindringen konnt
Selbst der Pietismus hat jenes unsoziale Verhalten der höher
Stände nicht zu beseitigen vermocht, vielmehr durch Begünstigu
der Privatgottesdienste vor den öffentlichen ihm sogar no
Vorschub geleistet. Alles das aber hat die evangelische Kirc
nicht nur um ihre Volkstümlichkeit gebracht, sondern sie namentli
auch den höheren Ständen, die sie nach ihrer Pfeife tanzen ließe
verächtlich gemacht, so daß Spener mit Recht sagen konn
die Hauptursache der Verödung der Kirche sei zu suchen in d
Entrechtung der Gemeinden und in der bevorrechteten Stellu
von Fürsten, Adel und Geistlichkeit. Und es läßt sich nic
verkennen, daß diese verhängnisvolle Entwickelung bereits in d
Reformationszeit begonnen hat. Wenn auch die Grundleh
daß die Kirche die zugleich unsichtbare und sichtbare Gemeinsch
der Wiedergeborenen ist, nicht in völlige Vergessenheit geri
so hatte sich doch unter dem Einfluß der alten römisch-katholisch
Gewöhnung bei der großen Masse ein Begriff der Kirche festgese
der unter ihr eine von der Obrigkeit geleitete und selbst m
obrigkeitlichen Befugnissen ausgestattete Kultus- und Erziehung
anstalt zum Zwecke einer ohne Anwendung von Gewalt nic
durchführbaren Verchristlichung des Weltlebens verstand, wob
die Verchristlichung überdies noch als ein sehr vieldeutig
Ideal empfunden wurde, das bisweilen recht fragwürdige B
strebungen decken mußte und deshalb von vielen nicht me
ernst genommen werden konnte.

War das nun ein „Abfall" von den Grundgedanken d
Reformation? Das könnte man nur behaupten, wenn man d

erbracht hätte, daß dem „Abfall“ eine unbedingte
vorausgegangen oder daß die Menschen in der
te des 16. Jahrhunderts besser gewesen seien, als
en und späterhin. Die Sache liegt natürlich anders.
Ideen des Protestantismus hatten das Schicksal
großen Ideen zu teilen: sie fanden ein zu kleines
Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß,
ie rechtliche Lage und den Kulturzustand der ost-
auernschaften im 16. Jahrhundert vorzustellen imstande
t daran zweifeln kann, daß eine auf dem Gemeinde-
gebaute Kirche damals in diesen Gebieten eine bare
eit war, wie sich denn auch das Gemeindeprinzip
nur in den fortgeschrittensten Bevölkerungen des
n Westens durchzusetzen vermochte, und zwar auch
it Einschränkungen und in aristokratischer Fassung.
eben nicht in Luthers Belieben gestellt, ob er das
ment in der Form einer monarchisch geleiteten
e oder autonomer Einzelgemeinden mit synodalem
schluß und erwählten Visitationskommissionen ein-
lte, sondern er fand die politische Organisation mit
nentlichen Befugnissen bereits vor, an die er sich
mußte, wenn er nicht zu einer politisch-sozialen
g die Hand bieten wollte, die sein Werk wahrscheinlich
n hätte. Aber mit der Anerkennung dieses Zwanges
tlichen Lage ist doch nicht alles erklärt. Wer einmal
t gewonnen hat, daß das, was Luther unter christ-
iheit verstand, auch heute noch die Mehrzahl der
etwas ganz Unfaßliches, wenn nicht gar Gefährliches
; auch heute noch der evangelische Durchschnittschrist
was Glauben heißt, im wesentlichen katholisch denkt
ndet, der kann sich nicht mehr darüber wundern, daß
evangelische Volkskirche ohne starke Anleihen bei dem
n Vorbild ihren schweren Beruf sich nicht durchzuführen
Nicht in großen Sprüngen, sondern nur Schritt um
ßt die Gesellschaft sich weiterführen, und die Halben

und Kleingläubigen sind allzeit in der erdrückenden Meh
gegenüber den Ganzen und Starkgläubigen: sie verzagte
der Zukunft einer Kirche, die nur auf das Wort und den
kennermut gegründet war, denn, sagten sie, „der gemeine M
wird täglich wilder und ungezogener", er braucht also
strammes Regiment, und darum muß die Kirchengewalt
Lehramtes ergänzt und gestützt werden durch die Zwangsge
der weltlichen Obrigkeit. Wiederum heißt es über das
hinausgeschossen, wenn man das landesherrliche Kirchenregi
schlechthin ein Produkt des Kleinglaubens der Epigonen
nannt hat, denn Luthers Lehre bot für eine führende Roll
Obrigkeit in der Kirche wahrlich Anknüpfungen genug; der
aber bleibt es richtig, daß der Widerstand der stumpfen
hier stärker gewesen ist, als der Idealismus Luthers, daß
einmal die Geistlichkeit so viel Freiheit vertrug, als er ihr
wollte. Auf einer andern geschichtlichen Stufe wieder
sich derselbe Vorgang, der einst das Urchristentum in
Katholizismus hatte verwandeln helfen: die Schlüsselge
verwuchs mit dem ius ecclesiasticum. Und was damal
katholische Hierarchie emporgebracht hatte, das brachte jet
Theologen und die Juristen ins Kirchenregiment, um die
mehr und mehr zu entmündigen, die Lehre von der christl
Freiheit und vom allgemeinen Priestertum langsam in
Winkel zu schieben und die Gemeinden zu Gegenständen
Kirchenregiments herabzudrücken. Immer wieder scheine
religiösen Ideen des Christentums dem Gegendruck der
zu erliegen, immer wieder müssen Völker und Zeitalte
ihnen schuldig werden, damit diese Ideen, über deren Un
lichkeit für das irdische Leben die allzu Weltklugen so ger
Achsel zucken, ihre große geschichtliche Sendung fort und
neu bewähren können: die stärksten Ankläger der Menschh
bleiben und zugleich ihre mächtigste Gewissensspornung.
die Schwere der Verschuldung jenes Zeitalters aber, da
Kirche vom Dach her aufbauen wollte, statt sich um
Grundlegung am Volksboden zu bekümmern, hat die

Urteil gesprochen: in den Siegen der Gegen-

eschichte der Konsistorialverfassung braucht hier im
icht verfolgt zu werden, auch ist sie noch nicht
durchforscht. In Mittel- und Norddeutschland
Konsistorien anfänglich wesentlich Kirchengerichte,
a, wo ihnen weitergehende Befugnisse übertragen
ie etwa Prüfung und Ordination der Geistlichen,
er die Kirchengüter und die Superintendenten;
r u. dgl., deckten sie keineswegs den ganzen Umfang
errlichen Kirchenregiments, neben ihnen bestanden
e außerordentlichen Visitationskommissionen weiter,
ele kirchliche Sachen wurden unmittelbar durch die
erledigt. Der Zentralisation der Kirchenregierung
rigens vielfach die Patronatsrechte im Wege und
st einflußreiche Amt der den kirchlichen Oberbehörden
stellten Hofprediger, deren Stellung an die der
Beichtväter erinnerte und schon von einem Sebastian
t scharf beleuchtet wurde. Für den weiteren Aus-
utschen Konsistorialverfassungen ist der 1553 errichtete
gische Kirchenrat vorbildlich geworden, eine kollegiale
eologische Behörde, die aus den älteren Visitations-
en hervorging und das kirchliche Seitenstück zum
Rat, der weltlichen Zentralbehörde, darstellte, so-
stgenannten Konsistorien das kirchliche Seitenstück
chen Kammer- oder Landgericht bedeuteten. Demzu-
e sich der württembergische Kirchenrat nicht unmittelbar
istlichen Gerichtsbarkeit, sondern lediglich mit der
Verwaltung und Aufsicht. Unter dem Einfluß dieses
sind z. B. in der kursächsischen Kirchenordnung von
Superintendenten die Generalsuperintendenten, den
stehenden Konsistorien das Oberkonsistorium in
orgeordnet; das ganze Kirchenwesen wurde straffer
efaßt und die Macht des Landesherrn stärker betont,
alten Kirchengerichte mehr und mehr zu Organen

des gesamten Kirchenregimentes erweitert wurden. In Hes
Waldeck, Pommern, Henneberg, Brieg, Liegnitz und anderwä
erhielt sich das Kirchenregiment der (von den Pfarrern gewähl
Superintendenten im älteren Sinne Luthers teilweise noch
ins 17. Jahrhundert: bei ihnen lag die Vokation und Ordina
der Pfarrer, die Visitation und die Kirchenzucht sowie die Ei
rufung der Pfarrsynoden. In Straßburg, Hessen und eini
schwäbischen Städten traten ihnen die Ältestenkollegien
Pfleger der Kirchenzucht und Bannordnung ergänzend
Seite, was Luther als nachahmenswert empfahl, ohne daß
aber erhebliche Nachfolge gefunden hätte. So ergab sich
Vereinigung von hierarchischem und presbyterialem Verfassu
system. Schließlich siegte aber auch hier die Konsistorial
fassung über alle Ansätze kirchlicher Selbstverwaltung.
Superintendenten wurden als landesherrliche Beamte der o
sten Kirchenbehörde unterstellt, diese zog das Stellenbesetzu
recht und den Kirchenbann an sich, die dem kanonischen R
entsprechende Verbindung von Verwaltung und Rechtsprech
wurde zur vollendeten Tatsache, und dem Pfarramt blieb
ein Teil der ehemaligen Lehrgewalt, nämlich Verkündigung
Worts und Sakramentsverwaltung, während für die Geme
höchstens hie und da ein verschwindender Anteil an der Ver
gensverwaltung oder der Liebestätigkeit übrig blieb.

Erst mit dieser neuen Verfassungsordnung war die T
nung von der alten Kirche förmlich und unwiederbrin
vollzogen. Mochte das Nebeneinander zahlreicher evangeli
Landeskirchen auch gegenüber dem universalen Ideal der
formation als armseliges Ergebnis erscheinen, so kam dies
den Zeitgenossen insofern nicht deutlich zum Bewußtsein,
jede dieser Landeskirchen doch in ihrer Art einen einheitli
christlichen Gesellschaftskörper bildete, wie einst das Reich.
Kirche war dem Staat unterstellt, dafür wurde aber der S
als ein christliches Gemeinwesen betrachtet, dessen höchster Z
die Erhaltung der reinen Lehre war; dies kam auch darin
Ausdruck, daß bei allen Landtagsabschieden die religi

m der ersten Stelle standen. Damit war die Ver-
der protestantischen Kirche entschieden. Ihren
erreichte diese, als seit dem Zeitalter der Aufklärung
nenhang zwischen Kirchengewalt und Schlüsselgewalt
vollends zerrissen und die Kirche nunmehr als ein
vilegierter Verein behandelt wurde, der zwar geist-
e verfolgte, aber mittels einer durchaus weltlichen
on, und der, an den Idealen der Reformation ge-
Namens Kirche überhaupt nicht mehr würdig war.
s geistliche Regiment unter diesen Umständen nur
n unorganisches Anhängsel der Staatsgewalt ange-
en konnte und lediglich das ius circa sacra hand-
e, blieb es dennoch in voller Kraft bestehen, ja
kirchlich ungläubiger Monarch, wie Friedrich der
llte seine bischöflichen Rechte nicht preisgeben und
h sein ius in sacra unbedenklich geltend. So stark
Überlieferungen der Reformationszeit.

wird zugestehen müssen, daß der hier dargelegte
Dinge unvermeidlich war. Die äußere Nötigung
gung evangelischer Territorialkirchen unter landes-
Führung lag in der Eigentümlichkeit der auf den
hen Staatsgedanken zusteuernden politischen Zustände,
deren die Reformation ins Leben getreten war, die
g in der Unmöglichkeit, das strenge, überweltliche
l Luthers anders in die Welt einzuführen, als indem
Durchschnitt der Menschennatur eingerichtet wurde,
an auch nach dem für solche Zwecke unvergleichlichen
onsmittel des Kirchenrechts greifen mußte. Eine
ft, die lediglich auf Glaube und Liebe gegründet ist,
venn sie überhaupt Bestand haben könnte — von ihren
n jedem Augenblick des Lebens ein Maß selbständigen
tungsgefühls, selbständigen religiösen und sittlichen
sichersten Taktempfindens verlangen, wie es auch un-
e seelische Begabungen nicht jederzeit zur Verfügung
lles das vereinfacht sich durch den Bestand fester

Rechtsordnungen, in denen Befugnisse, Ansprüche und Pflich
für die Mehrzahl der erdenklichen Fälle schon objektiv gere
sind, so daß einerseits die sittlich-religiösen Kräfte des I
viduums weniger in die Irre gehen und für andere Aufgo
frei werden können, und anderseits die Würde und der e
herische Zweck der Kirche gegenüber einer zuchtlosen M
sich mit fordernder und strafender Strenge zu behaupten vern
Melanchthon hätte sein Kirchenprogramm nicht so hartnäckig
teidigt, wenn er nicht von dem sittlichkeitschaffenden Charc
des Rechtes durchdrungen gewesen wäre. Und doch war
Durchführung nicht möglich ohne jene empfindlichen Einbu
an den Grundgedanken der Reformation.

Nirgends tritt wohl lehrreicher, als an diesem Punkte,
Notwendigkeit einer soziologischen Würdigung der Refor
tion hervor, die über der individualistischen nur zu l
vergessen zu werden pflegt. Es ist zwar eine unbestreitl
geschichtliche Tatsache, daß alle großen Propheten und Me
heitserzieher mit ihrem Rufe nach Buße und Bekehrung im
auf die Individuen abgezielt haben: sie wollten Persönlichke
schaffen nach ihrem Bilde. Und wo die Religion ihre hö
schöpferische Kraft bewährt hat, als die durch keine irdi
Sättigung zu stillende göttliche Unruhe in den Ordnungen di
Welt, da hat sie es durch gewaltige Individuen geleistet, d
bezwingende Frömmigkeit von Person zu Person ging. T
noch hat die zweifelnde Frage nie verstummen wollen, ob
Menschen durch das Christentum wirklich besser geworden
ob nicht alle jene Propheten umsonst gearbeitet haben; und
unser Luther hat mit dieser Frage in mancher dunkeln Stu
verzweifelnd gerungen. Man kann über sie in der Tat
Herr werden, wenn man sich klar macht, daß neben dem
von Person zu Person noch ein anderer, den Bedürfnissen
Durchschnittsmenschheit ungleich entsprechenderer läuft: der
von Institutionen zu Personen. Mögen die Menschen
solche im Grunde ihres Wesens vielleicht auch zu allen Ze
sich gleich bleiben, die Institutionen ändern sich; und

des Denkens und Könnens, alle Verfeinerungen des
die durch große Einzelne erzielt wurden, werden in
tutionen irgendwie gegenständlich: sie sind es, die
n in ihre Zucht nehmen und auch da, wo die inner-
fehlt, wenigstens ein äußeres Verhalten erzwingen,
olche vorauszusetzen scheint. Es kann auch nicht
diese Erziehung durch die Institutionen, die gewisse
nt, andere begünstigt, mit der Zeit auslesend wirkt
ich bei nicht wenigen die den vorgeschriebenen Hand-
rechenden inneren Werte schafft. Das ist der tiefste
um das Christentum nicht bloß Religion geblieben
auch Kirche werden mußte, und warum die Re-
gleichfalls, wenn sie sich in dieser unvollkommenen
pten wollte, sich nicht mit der unsichtbaren Kirche
onnte. Aber Luthers Prophetennatur war in der
ischen Behandlung der Religion allerdings größer
ischer als in der soziologischen, in der er mit vor-
mpromissen arbeitete. Darum wurde sein äußeres
de auch ein so mangelhaftes, aus der Not geborenes
die Schwächen seiner Zeit nirgends verleugnete und
ormbedürftig blieb.

r Gewöhnung an das landesherrliche Kirchenregiment
e gezeigt ist, die sichtbare, juristisch verfaßte Kirche
wußtsein des Volkes eine so gesteigerte Eindrucks-
die Lehren vom allgemeinen Priestertum und von
baren Kirche mehr und mehr in den Hintergrund
d während Luther seine Anhänger gebeten hatte, sie
nicht „Lutherische", sondern einfach Christen nennen,
e Landeskirchen Augsburgischer Konfession, die sich
e reformatae bezeichnet hatten, gegen Ende des 16.
ts zur Unterscheidung von den „reformierten" Kirchen
des und der kalvinistischen Gebiete Deutschlands der
erische Kirche" in Übung. Dieser Name hatte auch
n gutes geschichtliches Recht, denn wie die Anfänge
rrlichen Kirchenregiments noch unter Luthers Augen

sich befestigt hatten, so lebten vor allem in dem Lehrgehalt je
Landeskirchen wesentliche reformatorische Gedanken Luthers ne
weislich fort. Und dennoch griff der Name anderseits wie
zu hoch und führte irre, denn er verbreitete die verhängr
volle und bis auf den heutigen Tag noch nicht völlig
schwundene Meinung, als habe in diesen kümmerlichen,
bestimmten Nöten der Zeit geborenen landeskirchlichen Gebil
das Wesentliche der Reformation sich verkörpert und ausgel
Darum war es — ganz abgesehen von den über den kirchli
Rahmen weit hinausgreifenden Wirkungen der Reformation,
denen noch zu reden sein wird — sehr verkvoll, daß ihre kirc
bildende Kraft inzwischen noch einen andern Weg gefun
hatte, der ihren ursprünglichen Absichten besser gerecht
werden versprach, als das Staatskirchentum.

Wir haben an früherer Stelle die Entstehung des Täu
tums kennen gelernt. Die Wurzeln dieser vieldeutigen
wegung reichten zwar tief ins Mittelalter zurück, hatten
durch die Reformation eine ganz neue Triebkraft empfan
Wie Luther und Erasmus, gingen auch die Führer des Täu
tums auf die Erneuerung des Urchristentums und die Bes
gung seiner römisch-katholischen Entstellungen aus. Aber n
rend Luther die Wiederherstellung des Urchristentums in
reinen Predigt des Evangeliums, im Paulinismus beschlo
fand, wollten sie — ähnlich wie Erasmus — mit den Fo
rungen der Bergpredigt Ernst machen, nur schrieben sie di
nicht bloß umbildende Kraft im Bereich der Gesinnung
sondern erwarteten von ihnen auch die Regelungen des täglic
Lebens bis in seine äußeren Formen hinein. Hatte Luther
Religion auf die Innerlichkeit des Erlebens gegründet, so wu
diese von ihnen im Sinne des urchristlichen Enthusiasmus
standen. Und hatte Luther das religiöse Erlebnis an die d
die übersinnliche Heilsanstalt vermittelte Wirkungskraft des g
lichen Wortes geknüpft, so galt ihnen die prophetische Erle
tung als ein nicht ausschließlich durch das Schriftwort ver

gang, weil sie die Einigkeit mit Gott vielmehr nach
ystiker deuteten. Die Mystik aber ist überall die
Bedürfnisse des religiösen Subjekts aus ihrer an-
chen Gebundenheit an objektive Heilstatsachen. So
das Christentum der Täufer einerseits als eine durch
und Freiheit nicht selten verblüffende Vorausnahme
sen Subjektivismus der Neuzeit dar, anderseits als
bleiben hinter der von den Reformatoren bereits er-
öhe. Denn diese haben das weltliche Kulturleben mit
n Heilserkenntnis in dem Ideal einer christlichen Ge-
höpferisch zusammengefaßt und damit den künftigen
en eine Aufgabe von unendlichem Reichtum hinter-
Täufer dagegen nagelten ihr christliches Lebensideal
e bestimmt umgrenzte Gruppe der urchristlichen Stim-
ämlich auf die enthusiastisch-eschatologische mit ihrer
chkeit und ihrer spröden Abneigung gegen Staat,
und Kultur. Sie wollten eine Gemeinde der Heiligen,
geborenen und Vollkommenen sammeln, die nach den
esu in jedem Augenblicke wirklich zu leben bereit ist,
Heiland willig ihr Kreuz trägt und Verfolgung
Welt mit ihrer Lust aus dem Wege geht und am
Leben keinerlei Anteil nimmt, denn der wahre Christ
ihrer Überzeugung kein Schwert tragen und keinen
, kein öffentliches Amt bekleiden und kein bürgerliches
erkennen, ja auch seine staatliche Steuerpflicht nur
ch dem Grundsatze, daß der Gerechte Unrecht leiden
e unerläßlichen Zuchtmittel in dieser Gemeinde der
uch die brüderliche Banngewalt, sind von ausschließ-
gerlicher Art. Jede Gemeinde steht mit den anderen,
in der urchristlichen Zeit, durch Wanderapostel, den
von Sendschreiben und religiösen Liedern in Ver-
der ist für den andern da, so daß niemand zu hungern
tteln braucht, und die einzigen gottesdienstlichen Hand-
e neben der biblischen Erbauung durch gewählte frei-
elsorger erforderlich sind, sind die Spättaufe oder

Wiedertaufe zur Besiegelung der Wiedergeburt und der A
nahme in die kirchliche Gemeinschaft mit allen aus ihr folgen
Verpflichtungen sittlicher Würdigkeit, und das Brotbrec
als Gemeindefeier, womit sich die Teilnehmer unter Chr
Kreuz stellen und für Leiden und Sterben brüderlich weih
Von der Schweiz her, wo im Januar 1525 die erste Täu
gemeinde gegründet wurde, verbreitete sich die Bewegung n
Österreich, Tirol, Mähren, in den oberdeutschen Städten
rheinabwärts bis nach Holland und Friesland, vereinzelt a
nach Hessen, Thüringen und Schlesien. Begabte, zum Teil h
gebildete Führer, wie Manz, Gerbel, Röubli, Blaurock, H
maier, Denck, Bünderlin, Hätzer, Hut und Huter, halfen
den Weg bereiten, aber die Volkstümlichkeit des Täufertu
erklärt sich vor allem aus der religiösen Bekehrungskraft,
ihm eigen war, aus seinem Verzicht auf alles hierarchi
Wesen und alle Kultusmagie, aus seiner schlichten laiench
lichen Haltung, seinem den ganzen Menschen anfassenden
lichen Ernst der Lebensführung und seiner alle sozial Bedrüd
hinreißenden schwärmerischen Erwartung des nahen Welten
und der Wiederkunft Christi. Anfänglich hatten die Tä
Luther als ihren Bruder, ja als ihren Vater betrachtet,
seine oben dargelegten Versuche, Gemeinden wahrer Chri
nach apostolischen Vorbildern zu schaffen, schienen sich ja in
Tat mit ihren Forderungen zu berühren. Während aber Lu
diese Gedanken weise zurückstellte, weil die Menschen noch n
reif dafür seien, vielmehr erst durch die Missionskir
also durch die Organisation der äußeren Christenheit, für
Teilnahme an der heiligen Kirche erzogen werden müßten, hie
die Täufer an der äußeren Erscheinungsform der apostolis
Gemeinde mit dogmatischer Hartnäckigkeit fest und richt
damit eine neue Gesetzlichkeit auf, die mit der Grundlehre
Reformation von der christlichen Freiheit ebenso unverein
war wie mit ihrer Ablehnung der falschen, dinglichen Nachf
Christi. Und je mehr nun Zwingli und Luther für das
sammenwirken weltlicher und geistlicher Ordnung in der Vo

aten, um so entschiedener rückten diese Anhänger eines
sen, überweltlich gefaßten heiligen Reiches von ihnen
n ihnen aus ihrer Anpassung an die sündige Welt
sten Vorwurf, schmähten sie als neugebackene Päpste,
sie der Halbheit und Unwahrhaftigkeit, weil sie nicht
n Papst Nikolaus 1. erfundene Kindertaufe, sondern
e römische Zeremonien stehen gelassen hätten, und
e pharisäische Anklage, daß der vielgerühmte Glaube
natoren die sittlichen Früchte nur allzusehr vermissen
aß die evangelischen Pfarrer, die selber nicht täten,
on andern verlangten, ihre Lehre nur vortrügen,
für bezahlt würden. Unter dem Drucke einer Ver-
ie am härtesten in den katholischen Gebieten einsetzte,
dort die Täufer für Anarchisten hielt und ihnen die
tung für den Bauernkrieg aufbürdete, breitete sich
siastische Bewegung in der Stille immer weiter aus,
urch das Blut zahlloser Märtyrer. Kein Wunder,
den 30er Jahren unter der Führung des Kürschners
Hoffmann einen krankhaft überreizten, zur Gewaltt
eigenden Charakter annahm und in der Aufrichtung
s der Heiligen zu Münster den rasendsten Ausbruch
atismus erlebte, dem am 25. Juli 1535 durch die
n Truppen und ihre Verbündeten ein blutiges Ende
rde. Damit begann eine neue Zeit des Duldens und
s für das Täufertum, das teilweise dem chiliastischen
treu blieb und bei demokratischen Erhebungen mit-
ganzen aber den alten Charakter stiller Ergebung
sonderung beibehielt. Nicht nur ganz Europa, sondern
uch Amerika überzog es mit mannigfachen Gemeinde-
und sein chiliastisch-taboritischer Radikalismus flackerte
lischen Revolution zum letzten Male auf. Seine viele
lter überdauernde Anziehungskraft lag nicht nur be-
seiner eigenartigen Mischung von religiöser Freiheit und
religiösem Individualismus und Mystizismus mit
bestimmte asketische Lebenssitten von der Masse der

Weltmenschen sich abhebenden Gesetzlichkeit, sondern vor allem
der Entschiedenheit, mit der es die reformatorische Lehre vo
allgemeinen Priestertum und das Ideal einer schlichten, inn
lichen Laienreligion zu verwirklichen strebte. Auch Luther hi
ja grundsätzlich daran fest, daß die Kirchengewalt bei der G
meinde der Gläubigen und ihrem geordneten Lehramt lie
aber da er in jener unruhigen und aufruhrlustigen Zeit kir
liche Reformen ohne Mitwirkung der christlichen Obrigk
widerraten mußte und das Patronats- und Vogteirecht so
wie nirgends den Gemeinden zustand, so war die Verstaatlichu
der evangelischen Kirche für die Dauer eben nicht aufzuhalt
und die Täufer hatten trotz ihrer mittelalterlichen Befangenhei
nicht unrecht, sich demgegenüber als Vertreter des apostolisch
und urreformatorischen Gemeindeideals zu betrachten; sie hat
es zwar in ihrer notgedrungenen Zersplitterung zu einheitlich
Organisationen nicht zu bringen vermocht, aber doch für d
Gedanken der Freikirche auf katholischem wie protestantisch
Boden eine bedeutende Werbekraft eingesetzt und damit d
großen Volkskirchen eine andere Lebensform des christlichen Geis
zur Seite gestellt, die nicht das Heil der Masse, sondern
Sammlung der echten Gotteskinder zu ihrem Ziele nahm,
damit eine Arbeit zu leisten, die die Wirksamkeit der Volkskir
zwar nicht zu ersetzen oder überflüssig zu machen, aber wo
zu ergänzen vermocht hätte, wenn die Täufergemeinden el
nicht durch die Pflege einer mönchmäßigen Gesetzlichkeit u
bewußte Absonderung das Zusammenarbeiten mit jener in
Regel grundsätzlich abgelehnt hätten.

Von ungleich größerer geschichtlicher Bedeutung wu
darum die Ausprägung des Gemeindeideals im Gebiete
sogenannten reformierten Protestantismus. Schon bei den Refor
versuchen Karlstadts trat die bürgerliche Gemeinde ohne weiteres
kirchliche auf und sprach sich beim Versagen der geistlichen u
weltlichen Obrigkeiten das Reformationsrecht zu. Schär
lehrte Zwingli, daß die rechtlich organisierte Gemeinde
juristische Person Trägerin der Kirchengewalt sei, daß a

lt und Schlüsselgewalt sich nicht decken, insofern lich die Verkündigung des Wortes zustehe, jener andhabung, d. h. Kirchenzucht und Kirchenregierung, er Gerichtsbarkeit auch die Stellenbesetzungs- und die t umfasse. Der begriffliche Gegensatz von Schlüssel- r Predigtamt und Kirchenregiment ist zuerst in der n Kirche demnach klar erfaßt worden. Wenn Zwingli nken noch nicht zu verwirklichen, die Kirchengewalt in die Hand der Gemeinde als solcher zu legen vielmehr vorläufig dem Rat der Zweihundert über- damit eine staatliche Theokratie begründete, hat da- in die Selbstregierung der christlichen Gemeinde auf- ersucht. Er ging davon aus, daß Christus der bestimmte Verfassung vorgeschrieben habe, die sich chenämtern darstelle: in den Pastoren (für Predigt, sverwaltung und Seelsorge), den Doktoren (für richt), den Ältesten (für die Kirchenzucht) und den (für die Liebestätigkeit). Von diesen Ämtern sind toren und der Ältesten die vornehmsten. Die Kirchen- t also allerdings bei der Gemeinde, wird aber von geübt durch von der Obrigkeit gewählte Organe, das der Ältesten, das etwa so als die Kirchenvertretung ist, wie der städtische Rat als die Bürgerschaftsver- Demgemäß verwalten die Ältesten im Namen und er Kirchengemeinde die Kirchenzucht, indem sie zu- it den Pastoren das Gericht der Kirche bilden, das m. Das Konsistorium war von Calvin gedacht als che Jurisdiktionsbehörde, die neben der bürgerlichen, verwalteten Jurisdiktion einhergehen mußte, weil seine der Kirchengewalt als einer rechtlich gearteten, der meinde als juristischer Person zustehenden Gewalt die g einer selbständigen, vom Staate durchaus unab- Kirchenregierung notwendig forderte. Damit sollte cht die Trennung von Staat und Kirche behauptet ondern im Gegenteil die Einstellung der Staatsgewalt

in den Dienst der Kirche. Denn der Staat war für Calvi
im Einklang mit der mittelalterlichen Lehre der ausführend
Leib, in dem die Kirche als die handelnde Seele wohnt; au
er hat für die Ausbreitung des wahren Glaubens und d
Vernichtung falscher Lehre zu wirken, und so bekennt sich au
Calvin trotz aller Vorbehalte zu dem Ideal der Theokrati
einer geistlich geleiteten Staatsgewalt, denn der reine Kultu
und der Gehorsam gegenüber den göttlichen Ordnungen sin
ja Rechte Gottes, die erzwungen werden müssen. Für d
reformierten Bekenntnisse sind also die Kennzeichen der wahre
Kirche nicht bloß Wort und Sakrament, sondern auch die rech
Kirchenzucht, und diese schließt das Vorhandensein einer b
stimmten, von Gott geordneten Kirchenverfassung ein. D
Kampf um dieses Verfassungsideal entfaltete seine größte Kra
allerdings erst in solchen Ländern, in denen sich die Anhäng
Calvins gegenüber einer andersgläubigen Obrigkeit zu ve
teidigen hatten und nun in der Form der Freikirche mit pre
byterial-synodalem Aufbau die volle Trennung von de
gegnerischen Staat anstrebten, um in der Verwirklichung d
civitas dei durch keinerlei fremde Eingriffe gehemmt zu sei

Auch Luther hatte ja das Ideal einer christlichen Gesellscha
in der Seele getragen, deren Herzschlag durch die Kirche, di
Gemeinde der Gläubigen bestimmt sein sollte. Aber da es ih
nicht gelang, diese Gemeinde der Gläubigen aus dem Stand
der Verborgenheit dauernd hervorzuziehen, vielmehr der ro
und gewalttätige „Herr Omnes" das Feld behauptete, so lie
er es geschehen, daß Kirchenordnung und Sittenzucht in di
Hände der weltlichen Obrigkeit übergingen bis auf bessere Zeite
Nicht anders handelte Zwingli: auch er wollte eine Herrscha
der geistlichen Gemeinde aufrichten und endigte bei der Staats
kirche. Wer neben den Persönlichkeitswerten des Evangelium
auch den Gedanken der Weltkirche behaupten wollte, konnt
eben auf die Hilfe des Staates nicht Verzicht leisten. Die
konnte auch Calvin nicht. Aber er verstand die christlich
Freiheit in ungleich heroischerem Sinne als das Recht au

der Gläubigen über die Ungläubigen zu Gottes
als deren Durchfechtung mit allen geistlichen und
Mitteln: Widerstand und Abwehr, List und Gewalt,
gung, Bürgerkampf und Religionskrieg. Indem er
e Kirche als eine rechtliche Gemeinschaft auffassen
ihre Rechtsordnung aus der Bibel ableitete, setzte
rdings mit dem urchristlichen und dem Lutherischen
nken in Widerspruch und folgte katholischer Über-
Indem er aber anderseits die ganze kirchliche
ung auf dem Felsen der heiligen Gemeinde aufbaute
as Ziel setzte, die Gesamtheit der Getauften unter
gesetze der heiligen Gemeinde zu beugen, hat er den
en trotz aller Bindung an kirchenamtliche Autoritäten
hohem Maße auf religiöse Selbsterfahrung und
ntwortlichkeit gestellt, zugleich mit sozialem Pflicht-
d sozialem Opfermut durchdrungen, daß er dem
dem die Reformation geboren war, eine ungleich
Ausprägung zu schaffen vermochte, als sie dem
gelang. Das Bewußtsein, daß er berufen sei, die
n recht eigentlich zu vollenden, über die Halbheiten,
und Anpassungen der Lutheraner hinaus die
reformierte" Kirche darzustellen, gab denn auch dem
us die erobernde Kraft, mit der er in Frankreich,
England und Amerika weithin sich ausbreitete und
einer aristokratisch-republikanischen Verfassung nicht
Kirche unter dem Kreuz" ebenso sicher aufrecht stand
errschende Kirche, sondern auch den Kampf mit der
rmation erfolgreicher durchzuführen vermochte, als
ctum. Was für viele Tausende das Anziehende des
s gewesen war, die innige Verbindung von Religion
den ganzen Menschen anfassenden Sittenzucht, das
hier zu finden, aber die Leidenskirche war zugleich
ampfeskirche von erobernder Weltweite verwandelt,
Dogma von der Erwählung, das immer stärker die
he Frömmigkeit beherrschte, erfüllte den Einzelnen

mit einer unberechenbaren, zu außerordentlichen Leistung
entflammenden Kraft. Das Gemeindeprinzip der reformier
Kirche ist zweifellos dem Urchristentum, dem Katholizism
und dem Luthertum gegenüber etwas durchaus neues, u
vollends die lediglich durch das Wort regierte Gemeinsch
der Gläubigen, wie sie Luther verstand, und die durch d
Recht regierte körperschaftliche Gemeinde der Calviniſten schein
auf den ersten Blick unvereinbare Gegensätze zu sein: dort
reine Anstaltskirche, hier schon die Richtung auf die Genossenschaf
kirche. Dennoch ist eine Brücke zwischen beiden vorhand
Auch der Calvinismus kennt den Unterschied zwischen d
Reich oder Volke Gottes (der von Christus regierten Kirche
eigentlichen Sinne) und der rechtlich organisierten äußer
Christenheit: die sichtbare, aus Einzelgemeinden bestehe
Kirche ist ihm die von Gott geordnete Weltform des Christ
tums, eine Erziehungsanstalt mit dem Zweck, die Gemei
der Heiligen herzustellen und die Verworfenen wenigstens
äußerlichen Beugung unter die göttlichen Gebote zu zwing
Daß die Volkskirche demnach nicht Zweck, sondern Mittel
daß ihre schöpferische Kraft und ihr Wert vor Gott bei de
liegt, die „mit rechtem Ernst Christen wollen sein“ (bei
Erwählten), daß die „Kirche“ nicht, wie im Katholizismus,
Reich Gottes selber darstellt, sondern nur dafür wirbt und
bauen hilft, das sind gemeinsame Grundüberzeugungen
beiden protestantischen Bekenntnisse oder vielmehr: es sind
danken, die Calvin unmittelbar und mittelbar von Lut
übernommen hat, um ihnen allerdings eine eigenartige u
ungleich wirksamere Anwendung zu schaffen. Denn währe
Luther das Heranwachsen der brüderlichen Liebesgemeinschaf
dem stillen Walten der im Wort gegründeten christlichen Freih
anheimstellen wollte und darum gegen menschliches Kirchenre
und Kirchenregiment als notwendige Übel immer eine entschied
Abneigung behielt, behauptete Calvin die göttliche Autori
des Kirchenrechtes, mit der die Herrschaft Christi über
Gemeinde sichtbar befestigt wurde. Das war das Geheim

nbildenden Kraft gegenüber der geduldig harrenden
des Luthertums. Luthers Nachweis, daß das
eine menschliche Schöpfung war, gab ihm in
pfe gegen die römische Rechtskirche die überlegene
raubte ihn aber zugleich der Möglichkeit, seinen
n Gemeinden eine dem Grundsatz der christlichen
sprechende Weltförmigkeit des Daseins zu schaffen:
es Widerstreben gegen jede Vermengung geistlicher
her Gewalt, sein hartnäckiges Pochen auf die Un-
der gläubigen Gemeinde hat eben darum die
g der evangelischen Kirche an den Staat nicht auf-
ermocht. Calvin erkannte, wie Melanchthon, daß
ohne Kirchenrecht sich in dieser Welt nicht zu be-
rmag, aber ihre Unabhängigkeit konnte ihr nur da-
ahrt werden, daß sie nicht dem menschlichen
sich unterwarf, sondern göttliches aufrichtete:
r Bibel abgeleitete Autonomie der christlichen Ge-
ie Voraussetzung für eine solche Lösung des Problems
ne evangelische Religionsgemeinschaft bereits bestand,
also nur noch darum handelte, ihr die Mittel zu
n ein unerschütterliches Bollwerk des Evangeliums
gegen eine widerstrebende Welt zu werden. Luther
Prophet des Protestantismus, der um 26 Jahre
lvin sein größter Organisator und Politiker, der
Hauptstadt und zur Missionswerkstatt des westeuro-
rotestantismus machte. Die in der Natur des
n Glaubens begründete Unabhängigkeit der Kirche,
immer gefordert hatte, war hier verwirklicht, aller-
Mitteln, die dieser nicht billigen konnte, die aber
edürfnissen weit besser angepaßt waren, als es dem
hen Kirchenbegriffe Luthers möglich war. Will man
n überweltlichen Kirchenbegriff Luthers mit seiner
gkeit gegen äußere Organisationen schlechthin für den
riff des Protestantismus überhaupt erklären, so ist
unzulässige Verallgemeinerung von Forderungen, die

in einer vorübergehenden geschichtlichen Lage begründet ware
Daß die Kirche frei werden müsse vom Kirchenrecht, um si
auf ihre religiöse Aufgabe zu besinnen, war Luthers Kamp
ruf gegen die Papstkirche, aber ein Zukunftsprogramm war
nicht, denn es hat die evangelische Kirche zwar vom Papsttu
freigemacht, aber ihre eigene Freiheit nicht zu wahren vermod
dies konnte vielmehr nur mit Hilfe fester Rechtsordnung
gelingen, deren Subjekt die Einzelgemeinde sein muß
Hier setzte Calvins weltgeschichtliche Wirksamkeit ein, und dan
war der Beweis erbracht, daß das Gemeindeprinzip, wenn
auch in Luthers Anschauungen keine zweifellose begriffliche Stü
hatte, doch in der Entwickelungslinie des Protestantismus n
wendig enthalten war. Die ersten Verwirklichungsform
einer Idee pflegen nicht die vollkommensten zu sein. Und n
man den Maßstab für das, was als protestantisch gelten da
lediglich in der Zeit ihrer frühesten Lebensäußerungen such
so wird man nicht übersehen dürfen, daß auch da recht v
schiedenartige Ansätze und Möglichkeiten zu unterscheiden si
Denn der religiöse Individualismus der großen Einsamen,
von der Herdenfrömmigkeit des kirchlichen Gewohnheitschrist
tums sich verstimmt abwenden, kann an Luthers hoheitsvol
Berufung auf die unsichtbare Kirche sich ebenso aufrichten, r
der Pietismus und das Gemeinschaftschristentum sich als Erb
seines heroischen Kampfes gegen das Kirchenrecht und sein
Bemühungen um apostolische Gemeindebildungen betracht
dürfen; die Freikirche kann bei ihm ebensogut ihre Anknüpfung
finden, wie die Staatskirche. Daß die Staatskirche sieg
war — wie schon bemerkt — nicht sowohl eine Folge
reformatorischen Lehre, als der tatsächlichen Zustände, den
lediglich eine Reihe protestantischer Lehrstücke als Hilfslini
eingeordnet wurden. Erst mit dem Gemeindeprinzip der R
formierten war eine Weltform der Kirche in der Tat gefund
die dem Grundsatz der christlichen Freiheit nicht nur Rau
gewährte, sondern ihn auch immer wieder neu erzeugen hel
konnte. Und es konnte für diese Aufgabe immer tauglich

mehr es im Zeitalter der Aufklärung den theokra-
akter seiner calviniſtiſchen Ausprägungen abſtreifen
katholiſierenden Standpunkt einer Überordnung der
lt über die Staatsgewalt wieder aufgab und die
echte der Laien über die von Calvin gezogenen
naus erweiterte. Je klarer Staat und Kirche in
ben ſich ſchieden, um ſo freier und reiner konnte
e Leben ſich entfalten. Die an das Naturrecht an-
luffaſſung der Kirche als einer religiöſen Genoſſen-
ann die Anerkennung des Gemeindeprinzips als des
tiſchen Bedürfniſſen entſprechendſten vollends herbei-
nn freilich auch der bekannte Satz Vinets, daß
rche die Gläubigen macht, ſondern die Gläubigen
machen, als eine irreführende Beſchreibung des
chen Kirchenbegriffs lutheriſcher wie calviniſtiſcher
ezeichnet werden muß, denn die unerläßliche Er-
s genoſſenſchaftlichen Kirchenbegriffs iſt auf
n Boden allezeit der anſtaltliche Kirchenbegriff,
ſich der erworbene religiöſe Beſitz des Einzelnen
erbten Glaubensgut einer ehrwürdigen Vergangen-
n in Chriſtus offenbarten göttlichen Gnadenwillen
ll verknüpft weiß, ſo daß die Gemeinſchaft des
nicht ſchlechthin als eine von den Perſönlichkeiten
ſondern als eine überperſönliche, die Glaubens-
nd Glaubenstaten aus ſich hervorbringende Gegeben-
nabſehlicher Dauer empfunden wird.

eben hervorgehobene Bedeutung des reformierten
inzips für die Entwickelung der proteſtantiſchen
hat die Geſchichte dadurch beſtätigt, daß die pres-
d ſynodale Verfaſſungsform der reformierten Kirche
rhundert vom Niederrhein her auch in der luthe-
atskirche ihren Einzug gehalten hat und hier als
Erfüllung reformatoriſcher Ideale begrüßt worden
ngs kam dieſe Verfaſſungsänderung, die der Ge-
geordnete Mitwirkung an der Kirchenverwaltung

sichern wollte, auf einem merkwürdigen Umwege: im Zusamm
hange mit dem Siege des konstitutionellen Gedankens in
Politik; immerhin sind die Fäden noch nachweisbar, mit d
auch dieser Gedanke an die Reformationsbewegung sich a
sponnen hat. Wenn es übrigens feststeht, daß Religion
Kirche sich zwar niemals decken, aber ebensowenig eina
entbehren können, so ist es heute nicht minder gewiß, daß
Protestantismus, sobald er kirchenbildend wirken will, die
einer ihm wirklich wesensgemäßen Art nur auf Grund
Gemeindeprinzips tun kann, indem er die bürgerliche Geme
als christliche setzt, sie dem Ideal einer organisierten bri
lichen Liebesgemeinschaft entgegenzuführen sucht und aus
Zellensystem der Einzelgemeinden von unten her die g
kirchliche Gemeinschaft mit ihren umfassenden, lediglich
Ordnung dienenden Verwaltungsorganen sich aufbauen
Denn der Quellpunkt der evangelischen Kirche ist und b
die unsichtbare Gemeinde der im Glauben Wiedergebor
und deren Verlangen, nicht nur für die Gläubigen sichtba
werden und handelnd sich darzustellen, sondern auch die
gläubigen und Unreifen für die Arbeit am Reiche Gotte
gewinnen und für die Gemeinschaft der Erlösten reif zu ma
Das natürlich gegebene Wirkungsfeld solchen dienenden
deln aber ist die bürgerliche Gemeinde, in die der Christ
hineingestellt sieht, in der sein Leben Tag für Tag sich voll
Und wenn seit der Aufklärungszeit der Begriff der Kirch
einer gottgestifteten, vom heiligen Geist erzeugten Anstalt
den einer öffentlichen Korporation abgelöst worden ist,
von dieser Umwertung in der rechtlichen Behandlung
Kirche jedenfalls die grundlegende Überzeugung unberühr
blieben, daß innerhalb jeder nur denkbaren äußeren Verfassu
form der Kirche ihr Lebensgehalt, ihre schöpferische Kraft
ihre Zukunftshoffnung doch immer bei denen liegt, „die
rechtem Ernst Christen wollen sein“ und den göttlichen
in sich tragen, die bürgerliche Missionsgemeinde zu einer br
lichen Liebesgemeinschaft emporzubilden oder die „Kirche“
wahrhaft Kirche in Luthers Sinne werden zu lassen.

weitaus verhängnisvollste Folge, die die Aufrichtung
tlichen Kirchenregiments nach sich gezogen hat, ist
die Erneuerung der Ketzerverfolgung gewesen und
ldung einer evangelischen Lehrgesetzgebung mit
er Verpflichtungskraft. Beides steht mit dem
ursprünglichen Christentums in ebenso unversöhnlichem
ch wie mit dem des Protestantismus. Das ungewollte
ken der Reformation in Bahnen, die durch sie selbst
erwunden schienen, läßt sich an keinem Punkte lehr-
rlegen, als an diesem.

gehört zu Luthers bedeutendsten Erkenntnissen, daß
icht mit Gewalt bekämpft werden, daß sie nur durch
affen, die Kraft des Wortes und die Mittel der Seel-
rwunden werden kann. Niemals — so lautete seine
ng — ist es die Kirche gewesen, die die Ketzer ver-
sondern immer nur die Hierarchie mit Hilfe des welt-
nes, die dabei nicht im Namen Christi, sondern des
ehandelt hat. Nach Matth. 18,15 ff. ist die Bestreitung
ei lediglich Sache der christlichen Gemeinde, deren
Abwehrmittel, wenn alle brüderlichen Vorhaltungen
en nichts gefruchtet haben, der Kirchenbann bleibt.
ar der mittelalterliche Ketzerprozeß grundsätzlich ver-
ja aus dem Schriftwort „es muß Ärgernis kommen"
8,7) leitete Luther nicht nur die Unentbehrlichkeit der
b, die in Gottes Hand ein Werkzeug sei, um die
r der Schlaffheit zu bewahren und sie immer tiefer
vangelium hineinzuführen, er sprach sogar das große
s: „es ist nie eine Ketzerei gewesen, die nicht auch
ahres gesagt habe." Die Bekämpfung der Ketzerei
weltlichen Schwert galt ihm darum als Kleinglaube.
istlichen Kirche bedarf es keines strafrechtlichen Zwanges,
e die Geister aufeinander platzen"; wenn sie nicht aus
heit sind, werden sie von selber dahinfallen. Aber so
es Vertrauen auf die Macht des Wortes erwies sich
uch hier als allzu hoch gespannter Idealismus, dem

das sichere Augenmaß für die Wirklichkeit abging. Denn
setzte voraus, daß jener fromme Glaube, in dem die umbildend
Kräfte des Evangeliums sich wirksam erweisen würden, a
jedem beliebigen Menschen gleichsam einen Doktor Luther
schaffen könne, und daß es nur eine, im Herzen sich als Wa
heit bezeugende Auffassung der heiligen Schrift gebe. Be
Voraussetzungen trogen: die Sache des Glaubens vermen
sich überall mit den mannigfachsten weltlichen Strebung
und die Berufung auf die heilige Schrift zeitigte ein Wirr
gegensätzlicher Meinungen. Die „Ketzerei" breitete sich mäch
aus, durch Schriftbeweise war sie nicht niederzuzwingen, u
vollends das Täufertum schien mehr und mehr die Grun
lagen der christlichen Gesellschaft zu bedrohen. Aber die Ketz
gesetze des römischen Reichs, die einst gegen die Bekämpfer
trinitarischen Dogmas, gegen Manichäer und Donatisten erlas
worden waren, standen noch aufrecht; sie boten die Handha
für die Mandate, mit denen Ferdinand von Österreich u
Karl V. 1528 und 1529 gegen die Wiedertäufer vorgingen, u
denen besondere landesherrliche Mandate sich anschlossen. D
Verbrechen der Ketzerei konnte durch Gefängnis, Gütereinziehu
und Landesverweisung geahndet werden, immer entschiede
aber hatte sich die in der Bamberger Halsgerichtsordnung
1507 beurkundete Anschauung durchgesetzt, daß Todesstr
darauf stehen müsse, und zwar in der Form der öffentlich
Verbrennung. Mit diesen Ketzergesetzen und ihrer Anwendu
durch die weltliche Obrigkeit, der man Gehorsam schuldig w
konnte sich Luther zunächst dadurch abfinden, daß er sich
seine grundsätzliche Scheidung von geistlicher und weltlic
Gewalt berief: soweit die „Ketzer" irriger Lehre huldigen, s
sie lediglich durch Disputationen und geistlichen Zuspruch
überwinden; soweit sie aber der Obrigkeit nicht gehorchen woll
ihr den Eid weigern u. dgl., sind sie nach den bestehen
Gesetzen als Aufrührer zu strafen. Nach dieser Richtschnur
in der Tat vielfach verfahren und durch Veranlassung
Widerrufs mancher Ketzerprozeß verhütet worden, insbesond

af von Hessen hielt höchst rühmlich daran fest, daß
ensirrungen niemand an Leib und Leben gestraft
rfe. Aber auch diese Scheidung der Ketzerbekämpfung
ramtlich geistige und eine obrigkeitlich juristische nach
igen Tatbestande erwies sich nicht als ausreichend,
artnäckige Übel zu dämpfen. Darum stellte Luther
g mit der allezeit festgehaltenen mittelalterlichen Idee
hristlichen Gesellschaftskörper den uns schon bekannten
aß öffentlich verkündete Irrlehre der Gotteslästerung
ten sei und somit unter das von der weltlichen
auszuübende Zwangs- und Strafrecht falle, denn in
hen Gesellschaft dürfe nur einerlei Lehre gelten: die
rist gegründete. Melanchthon betonte noch schärfer,
das christliche, wohl aber das natürliche Gesetz um
lichen Ordnung willen den Schutz der christlichen
gegen ihre Untergrabungen fordere. Es war das
ein Wechsel der Überzeugungen, vielmehr eine zwin-
ge aus der Idee der christlichen Gesellschaftseinheit,
em Besitz einer unbedingt verpflichtenden Wahrheit
fällt, aber eine Folge, die erst sichtbar werden konnte,
nan das Vertrauen auf die Selbstdurchsetzung dieser
und die in der Ketzerei verborgene idealistische Unruhe
heitsuchers durch allzu entgegengesetzte Erfahrungen
hatte: alles, was aus dem Ringen nach der Wahr-
hte, hatte Duldung zu beanspruchen; was dagegen
uben entstammte oder die Religion nur als Schand-
weltliche Neuerungssucht brauchen wollte, sollte als
t und Beleidigung Gottes der schärfsten Abwehr
ein. Auf diese Weise mußte freilich der Ketzerbekämpfung
gerliche Charakter, der ohnedies eine nicht häufig
de Zartheit der Handhabung erheischte, mehr und
ren gehen: aus einer inneren Angelegenheit der Ge-
rde sie zu einer harten öffentlichen Rechtsfrage, für
er Kirchenbußen die Bestimmungen des Strafgesetz-
ßgebend wurden.

Nun war der Prüfstein aller Ketzerei von jeher das A
stolikum, auch „die zwölf Artikel“ genannt. Das Apostoli
war ja, wie alle späteren Bekenntnisse der Kirche, auch
Lehrkämpfen hervorgegangen: seine Voraussetzung war
Anfechtung, sein Zweck die Abgrenzung der wesentlichen L
stücke des Christentums gewesen. Als Rechtsgrundlage
Beurteilung strittiger Glaubensmeinungen war es somit
geeigneter, als die heilige Schrift. Diesem Herkommen sc
sich jetzt auch Luther an, als er im März 1530 schrieb: „
etliche wollten lehren wider einen öffentlichen Artikel
Glaubens, der klärlich in der Schrift gegründet und in
Welt geglaubt ist von der ganzen Christenheit gleich wie
so man die Kinder lehret im Credo (als wo jem
lehren wollte, daß Christus nicht Gott sei, sondern ein schli
Mensch und gleich wie ein anderer Prophet, wie die Tü
und Wiedertäufer halten), die soll man auch nicht lei
sondern als die öffentlichen Lästerer strafen“; desgleichen
so da lehren, Christus sei nicht für unsere Sünde gesto
sondern ein jeglicher solle selbst dafür genugtun, denn da
auch eine öffentliche Lästerung wider das Evangelium
wider den gemeinen Artikel, da wir im Glauben
im Apostolikum) also beten: ich glaube eine Vergebung
Sünden und an Jesum Christum, gestorben, auferstanden
item wer da lehret, daß der Toten Auferstehen und ewiges L
oder Hölle nichts sei, und dgl.“ Damit war als Lut
Überzeugung klar ausgesprochen, daß, wer das Apostoli
anerkennt, als Mitglied der christlichen Kirche von Rechts w
anzusehen ist, wer dagegen einen seiner Sätze leugnet, sich
Gotteslästerung schuldig macht. Nicht um des Evangeli
willen wollte er die offenkundigen Ketzer durch den Staa
straft wissen — denn das Evangelium schützt sich selbst, b
als Menschen es vermögen —, sondern um des Landfried
des Gehorsams und der Ordnung willen; das trennte
grundsätzlich von den Anschauungen, auf denen die katho
Inquisition sich aufbaute: nicht im Namen der Kirche, son

chen Gesellschaftsordnung ist die Ketzerbekämpfung
o sie ist eine Sache der weltlichen Obrigkeit als
mſten Gliedes der Kirche und der Hüterin des
Gesetzes zugleich. Übrigens bestand Luther auf der
daß es in keinem Falle unversucht bleibe, die
durch berufene Diener am Wort zu belehren und
ruf zu bewegen; erst wenn dies fruchtlos bleibe, sei
Gott zu befehlen und der Leib der weltlichen Strafe
ern, die anderen zur Warnung und Abschreckung
e. Auch sträubte er sich gegen die Anerkennung,
der Todesstrafe würdig sei, weil ihn die Geschichte
, wieviel unschuldiges Blut dadurch vergossen worden
nfalls sollte sie nur bei wirklichem Aufruhr in Kraft
rend Lästerung des Apostolikums nur durch Landes-
gebüßt werden sollte. Aber durch Melanchthon ließ
ßlich dennoch überzeugen, daß Leugnung der Glaubens-
eſer Zeit und bei so viel Krisen höchst gefährlich sei"
ffnen Widerstand gegen das von der Obrigkeit ge-
nt sowie die Grundlagen des christlichen Gesellschafts-
Folge haben könne, und so unterschrieb er denn im
531 in der Tat ein Gutachten der Wittenberger
das sich für die Todesstrafe entschied. Allerdings
sich in diesem Falle um die Ketzerei von Wieder-
ſo von Aufrührern gegen das geordnete geistliche
och obenein „regna mundi zerstören wollten". Aber
wischen öffentlicher Häresie und Reizung zum Aufruhr
aupt eine viel zu ungewisse, um für strafrechtliche
gen klare Handhaben zu bieten, und wenn Luther
ung eines Servet sicherlich nicht gebilligt hätte, von
n und den Schweizern wissen wir, daß sie ihr Beifall

hier siegte also die Anschauung, daß eine lediglich
t und Seelsorge gegründete Kirche in dieser Welt
u behaupten vermöge, daß sie gegen ihre Feinde
es starken Schutzes der weltlichen Macht, der Rechts-

und Polizeigewalt des Staates bedürfe, und die protestantisch
Theologen, obenan Melanchthon, Urbanus Rhegius, Just
Menius, auch Brenz, bemühten sich, die Hinrichtung
Ketzer aus der Schrift und den Vätern zu rechtfertigen, wo
sie freilich genötigt waren, ausschließlich auf das Alte Testame
insbesondere 5. Mose 13, 6 ff. zurückzugreifen; auf Grund
jüdisch-theokratischen Gesetze ist ja dann später auch in G
Servets Verurteilung zum Feuertode erfolgt (1553). Daß
Ketzergesetze des römischen Reiches auf diese Weise von
Führern des Protestantismus bestätigt wurden und ein ne
Zeitalter der Ketzerverfolgungen anbrach, ist schon von einzel
Zeitgenossen, vollends von den späteren Geschlechtern als e
Versündigung an den höchsten Gütern der Reformation vielf
empfunden worden. Das ist, wie wir gesehen haben, n
einmal vom Standpunkt der reinen Logik des Gedankens
zutreffend geurteilt, erscheint aber vollends einer sorgfältig
wägenden geschichtlichen Betrachtung in anderem Lic
Die reißende Ausbreitung des täuferischen Sektenwesens bedeu
für die junge evangelische Kirche eine Notlage, über die sie
mit verzweifelten Anstrengungen Herr zu werden vermoc
Es ist früher der Nachweis erbracht, daß Luthers Auseinand
setzung mit dem Schwärmertum eine kulturgeschichtliche
ersten Ranges gewesen ist, weil sie allein das Lebensideal
evangelischen Frömmigkeit vor einem Zurückgleiten
mittelalterlich-katholische Bahnen zu retten vermochte. Und
gefährlich es war, in diesem Kampf der Geister das Recht u
die Polizei zu Hilfe zu rufen, so unvermeidlich war es do
was für die Sache der Reformation auf dem Spiele sta
war in der Tat solchen Opfers wert. Auch hier galt es, e
grenzenlose Verwirrung der Geister zu überwinden durch
Anerkennung bestimmter Institutionen als schlechthin unv
letzlicher, selbst auf die Gefahr hin, daß wertvolles individuel
Leben dabei zu grunde ginge: „ob der Herrscher schon et
mit einer Person zu geschwind führe, tut er dennoch re
daß er den Sekten wehret“. Diese unverletzlichen Institution

s geordnete Predigtamt gegenüber der zuchtlosen
berufener Laienprediger, die Heiligkeit des Sakraments
n Luther festgestellten Sinne und die „reine Lehre“
es galt, die christliche Gesellschaft zu schützen gegen
ngen eines tyrannischen, seelenfängerischen Regiments,
Anstifter Luther schlechthin den Teufel bezeichnete.
aber sollten die Ankläger Luthers niemals übersehen,
undsätzlich nicht zu der Erneuerung der katholischen
lgung die Hand geboten hat, denn er hielt auch hier
Scheidung der beiden Gewalten unverbrüchlich fest:
eltliche Obrigkeit eine göttliche Ordnung mit eigenem
t ist, kann sie nicht mehr im mittelalterlichen Sinne
ame Dienerin der organisierten Kirche sein, bekämpft
vielmehr kraft ihres eigenen Zweckes, als berufene
r öffentlichen Ordnung auf dem Boden der christlichen
t. Irrlehre als solche ist überhaupt kein Verbrechen
eber Gott, wie bald ist es geschehen, daß einer irre
dem Teufel in Stricke fällt!“ —, sie wird es erst
aß sie eine öffentliche Bedrohung des Landfriedens
haben kann, und dann wird es zur Amtspflicht der
Obrigkeit, sie zu verbieten und zu strafen, andernfalls
die Obrigkeit sich der Gotteslästerung mitschuldig
d ihre Pflicht, die beiden Tafeln des Gesetzes aufrecht
n, gröblich verletzen. Nur konnte leider diese Über-
or Grenzüberschreitungen und Mißverständnissen im
Falle nicht schützen, und die unsägliche Summe von
Elend, Vermögensentziehungen, Austreibungen, Ein-
n und bürgerlichen Vernichtungen, die im 16. und
ndert im Namen des reinen Glaubens in evangelischen
holischen Gebieten unternommen wurden, erreichten
eine so empörende Höhe, daß eine sehr begreifliche
nd Religionsfeindschaft weite Kreise der Gesellschaft

sonach Luther mit seiner Verteidigung des evangelischen
ls gegenüber der Rückständigkeit des durchschnittlichen

Schwärmertums und mit seiner Bestreitung der Überordnun
der kirchlichen Gewalt über die Staatsgewalt sich sachlich fi
Gedanken einsetzte, denen die Zukunft gehörte, so sind doch d
Mittel, zu denen er in seinem Kampfe gegen die Schwärm
griff, seiner Kirche gefährlich geworden. Daß er in dem ob
geschilderten Streit um die Konsistorialverfassung das Eindring
weltlichen Rechts in die ursprünglich als reine Geistgemeinscha
gedachte Kirche nicht abzuwehren vermochte, war nicht zule
auch eine Folge seines Verhaltens gegenüber den Ketzern:
hatte um seine Kirche die Schutzmauer des Rechts gezogen,
war es denn auch nicht mehr zu verhüten, daß in der Kirc
das Recht seinen Thron aufschlug. Hatte er doch schon se
Vorwort zu dem „Unterricht der Visitatoren“ mit der Mahnu
geschlossen, daß die Obrigkeit jeden, der sich der Visitati
widersetzen würde, zur Rechenschaft ziehen müsse. Nun galt e
auch gegen jedes künftige Aufkommen falscher Lehre in der Kirc
einen Damm aufzurichten: die Bekenntnisverpflichtung.

Wir haben früher verfolgt, wie Luthers Glaubensbegr
in der Auseinandersetzung mit Zwingli sich zunehmend veren
hat auf das Fürwahrhalten und Bekennen bestimmter do
matischer Lehrstücke, und wir werden noch darauf zurückkomm
müssen, daß diese Entwickelung mit innerer Notwendigkeit
folgte, insofern sie nicht bloß in den soziologischen, sonde
gerade auch in den individualistischen Grundantrieben d
Lutherischen Reformation ihre Wurzeln hatte. Seit der Visitati
von 1527 wurde von jedem, der für ein kirchliches Amt erwäl
war, die Ablegung eines Examens verlangt, das zunächst v
den Superintendenten stattfand, seit 1535 aber an den ku
fürstlichen Hof verlegt wurde, wodurch der bisherige kirchlic
Lokalweiheakt sich mehr und mehr zu einem kirchenregimentlich
Akt erweiterte. Die Ordination, d. h. die ordnungsmäßi
Berufung zum Pfarramt hatte bisher aus vier Stücken bestande
auf die Prüfung der Würdigkeit des zu Wählenden und sei
Wahl durch die praecipua membra der betreffenden Gemein
war die öffentliche Bestätigung der ordnungsmäßig vollzogen

inem gottesdienstlichen Gemeindeakt unter Handauf-
olgt, und ihr hatte sich die kirchliche Fürbitte für
lten Seelsorger angeschlossen. Zwischen Prüfung
einerseits, feierlicher Einführung in die Gemeinde
wurde seit 1535 die Ordination im engeren Sinne
n, d. h. die vor der Übernahme des ersten Amtes,
alig sich vollziehende Konfirmation des Gewählten
Vertreter des Kirchenregiments in der Hauptstadt des
odurch der Betreffende als ein von der Gesamtkirche
Diener am Wort gleichfalls in einem gottesdienstlichen
ch bestätigt wurde. Im Zusammenhang mit dieser
durch die die Berufung zu einem kirchlichen Einzel-
ie Ordination sich voneinander schieden, bildete sich
Brauch aus, daß jemand ordiniert werden konnte,
s die Anwartschaft auf ein bestimmtes Amt zu haben.
sgehende Examen nahm freilich erst seit der Melanchthon-
ensordnung von 1552 einen einigermaßen wissenschaft-
rakter an, während der Notstand der ersten Jahrzehnte
ig, manchen für das Predigtamt, mindestens auf
e, zuzulassen, der keine gelehrte Bildung besaß. Um
mußten die Prüfenden und Ordinierenden (also in
Luther, Bugenhagen, Melanchthon, Jonas, Cruciger)
estigkeit im Bekenntnis Wert legen. Deshalb wurde
em Versprechen, das man den Ordinanden abnahm,
gegenüber dem reinen Worte Gottes betont und etwa
henalter später die Verpflichtung auf das Bekenntnis
, nämlich die drei ökumenischen Symbole und die
, hinzugefügt. Schon im Jahre 1533 aber wurde
Melanchthon entworfenen Statuten der theologischen
Wittenberg die Bekenntnisverpflichtung als Schutzwall
willkür aufgerichtet, und in demselben Jahre wurde
Verpflichtung in den Eid aufgenommen, den die
den der theologischen Fakultät zu leisten hatten. Ver-
n der Geistlichen auf die reine Lehre wurden dann in
ahlreicher entstehenden Kirchenordnungen aufgenommen.

Damit veränderte sich langsam der Amtscharakter der Geistlich
sie waren nicht mehr die von einer Gemeinde erwählten S
sorger, denen das jedem gläubigen Christen zustehende Amt
ihrer besonderen, gottgeliehenen Gaben anvertraut worden
sondern sie waren kirchenregimentlich beauftragte, mit
Recht der öffentlichen Wortverkündigung und Sakrame
verwaltung ausgestattete Beamte, die über der Erhaltung
Rechtgläubigkeit zu wachen hatten und durch diesen i
Amtscharakter nur zu leicht aus dienenden Brüdern i
Gemeinde zu deren Beherrschern werden konnten. Auch
wirkte der Zwang der einmal geschaffenen Tatsachen we
Alle Christen sind nach Luther geborene Priester, aber da
noch keine Pfarrer, dies werden sie vielmehr erst als Inh
eines öffentlichen Predigtamtes in einem ihnen anbefohle
Kirchspiel; wenn nun die Täufer dies öffentliche minister
verbi verwerfen und lehren, man könne heilig werden
Predigt und Kirchenamt, so ist das anzusehen als „eine
störung der Kirchen und ein Aufruhr contra ecclesiasti
ordinem", den die Obrigkeit als Wächterin des zweiten Geb
wie jeden anderen Aufruhr zu strafen hat. Entsprechend wu
auch die Lehrfreiheit der Universitäten, nicht bloß in
theologischen, sondern bald auch in der philosophischen Fakul
eingeschränkt durch die Verpflichtung, das Evangelium nach
Richtschnur der Augsburgischen Konfession und der drei
kirchlichen Symbole auszulegen, was schon dem Königsbe
Andreas Osiander Anlaß zu scharfen Angriffen gab
Sebastian Franck klagen ließ, der freie Christenmensch sei a
geliefert worden an die „Schriftgelehrten". Die unausbleibl
Folge von alledem war, daß der lebendige persönliche Gla
immer mehr hinter der unpersönlichen Rechtsnorm des Bekenntni
und einer umfängliche Bekenntnisschriften unbedenklich un
zeichnenden fides implicita verschwand, und daß anderseits
Eifer für Reinheit der Lehre und Wahrung der Kirchenz
die seelsorgerlichen Eigenschaften und den christlichen Liebess
zugunsten klerikaler Autoritätsansprüche zurücktreten ließ, u

verhängnisvollen Doppelsinn des Wortes „Glaube“
nmsein im Sinne des Evangeliums, teils Fürwahr-
timmter Sätze im Sinne eines öffentlich-kirchlichen
) begünstigt wurde. So führte auch diese Entwickelung
zur Unterwerfung der Gemeinden unter die Herrschaft
ichen Kirchenregiments. Selbständiges Forschen in
t brachte den Laien nur zu leicht in den Verdacht
armgeisterei oder der mangelnden Ehrfurcht vor der
Theologie seiner Landeskirche. Nicht nur die
ger Studenten wurden wegen säumigen Kirchenbesuchs
r oder Relegation bestraft, die regelmäßige Teilnahme
ischen Gottesdienst und Abendmahl und der Gehorsam
der herrschenden Kirchenlehre sollte überhaupt als
pflicht schlechthin gelten, deren Verletzung der Gottes-
gleichzuachten sei. Damit wurde nicht nur ein un-
Spionier- und Denunziantenwesen großgezogen, es
ch der religiösen Entmündigung der Laien und der
Herrschsucht Vorschub geleistet, und das alles in der
nden Absicht, damit der heiligen Ordnung und der
es zu dienen. Die Institutionen waren wichtiger
als die christliche Freiheit, weil die religiös-sittliche
g der Individuen seit dem Einbruch des Schwärmer-
eine viel dringlichere Aufgabe geworden war, als
an das allgemeine Priestertum.

half es, daß Luther, der das Zweischneidige solcher
Volkspädagogik schmerzlich empfand, immer wieder
Rückfall in hierarchische Anmaßungen warnte, die
eit und Unverbindlichkeit aller kirchlichen Ordnungen
Sache und Form, Zweck und Mittel entschieden aus-
elt! Er konnte doch nicht hindern, daß die Formen
wurden, als die Sachen, daß Mittel sich an die Stelle
s schoben und alte katholische Gewohnheiten auch in
lischen Kirche wieder mächtig wurden. Das Tragische
npfe ergab sich auch in diesem Falle aus den An-
n der geschichtlichen Lage, die ein reines Ausleben

der reformatorischen Ideale schlechterdings nicht zuließen, vi
mehr den von seiner heiligen Mission erfüllten Propheten
einem entwürdigenden Paktieren mit dem Weltsinn, der Schwä
und Kleingläubigkeit der Durchschnittsmenschen nötigten. M
darf darum wohl die Frage aufwerfen, welcher Luther d
größere gewesen ist: der religiöse Prophet oder der Kirche
politiker, der Held von Worms oder der Mann der Entsagung
der, enttäuscht und verwundet durch eine tausendfach wid
strebende Welt, dennoch nicht müde wurde, in opferreich
mühseliger Kleinarbeit dem Evangelium eine dauernde Stä
zu bereiten, zu seiner Vermittlung durch sehr weltförmi
Ordnungen kirchlichen Lebens und Handelns die Hand zu biet
und es in seiner überschwenglichen Würde und Hoheit geg
Anfechtung, Mißverstand und Gleichgültigkeit durch erzieheris
Schutzmaßregeln sicher zu stellen. Aber auch hier bewährte sich d
Satz, daß Mittel, die weniger aus der Natur des Zweckes sel
fließen, als der Rücksicht auf die jeweiligen Zustände angepaßt sin
der Reinheit des Zweckes gefährlich werden. Die Aufrichtung d
Konsistorialverfassung wie des Lehrprozesses und der Bekenntni
verpflichtung in der evangelischen Kirche waren nur zwei ve
schiedene Seiten eines einheitlichen Vorganges: des unvermei
lichen Eindringens weltlicher Rechtsordnungen in die Wort- u
Geistkirche. Luther sah sich gleichsam in der Rolle des Zaub
lehrlings: „die ich rief, die Geister, werd' ich nun nicht los
Gewiß gibt es keine wirkliche Einheit des Gesellschaftsleben
ohne bestimmte Einheit der Weltanschauung, und die Reformati
ging zweifellos aus auf eine Umbildung des mittelalterlich
Gedankens vom corpus christianum und der einen alleinseli
machenden Kirche durch die geistigen Kräfte des Evangelium
auf die Erfüllung eines überkommenen Rahmens also mit eine
veränderten Lebensinhalt der inneren Person. Aber wenn m
der Gewißheit, im Besitz der absoluten Wahrheit zu sein, u
dem Verlangen, daß diese absolute Wahrheit als Lebensges
eines christlichen Gesellschaftskörpers anerkannt werde, sich d
seelische Möglichkeit, das ihnen Widerstrebende und Feindliche

d gelten zu lassen, allerdings ganz und gar nicht
ist dennoch der Entschluß, diesen Zwiespalt durch
endung zu überwinden, nicht durch die Logik der
n lediglich durch die der Tatsachen gefordert, nicht
atur des Zweckes, sondern durch die Willensgesetze
ampfes bestimmt, zu denen es ein für allemal
Gutes durch Böses ausgerichtet werden und Böses
des Guten sich breit machen muß. Staatskirche
niszwang haben mit dem Wesen des Protestantismus
ringste zu tun, sie waren lediglich Erzeugnisse der
geschichtlichen Lage, innerhalb deren der Pro-
zuerst auftrat, insbesondere Folgen mittelalterlich-
Denkgewöhnung, des längst in der Bildung be-
ndeskirchlichen Systems und des aufgedrungenen
it dem auflösenden Schwärmertum. Wie aber
er Entwickelung des Staatskirchentums trotz aller
en Gegenwehr doch mitschuldig geworden ist, so
er Aufrichtung des Bekentniszwanges und des
.

hat seine Stellung zu den kirchlichen Bekenntnissen
eihe von Schriften dargelegt, von denen folgende
ten sind: Eine kurze Form der zehn Gebote, des
nd des Vaterunsers (1520), das Bekenntnis der Ar-
laubens (1528), die Katechismen (1529), die drei
er Bekenntnisse des Glaubens Christi, in der Kirche
h gebraucht (1538), Auslegung des christlichen Glaubens,
37 zu Schmalkalden, die Schmalkaldischen Artikel
türlich lag ihm der moderne Gedanke, daß Katho-
d Protestantismus an den ökumenischen Symbolen
same dogmatische Grundlage besäßen, auf der sie
r sonstigen Abweichungen doch irgendwie vergleichen
endlich fern, so fern, daß er im Gegenteil die Pa-
upt nicht als Christen, höchstens als „falsche Christen"
Sekte" gelten ließ, weil sie zwar den Glauben im
n, aber ihn nicht im Herzen fühlten, denn sie hätten

wohl den Historienglauben von Gott, von Christus, der m
Wissen denn Glauben sei, aber nicht den Glauben in G
der es wagt auf Gott in Leben und Sterben, und nicht
Glauben in Christum unsern Heiland, der ja nicht allein
der Erbsünde willen, sondern für uns gestorben und au
standen ist. Luther nannte einer alten Überlieferung ge
das Apostolikum gern kurzhin „den Glauben", auch „den Kin
glauben", weil es ja als Taufbekenntnis gebraucht wurde,
er fand in diesem „Glauben" in der Tat das Evangel
wieder, wie er es verstand als Wiederhersteller des Urchri
tums gegenüber katholischer Entartung: daß nämlich niem
in den Vater glauben und zu dem Vater kommen möge
allein durch Jesum Christum, den Bringer des Reichs, in
Gott sich ganz und gar ausgeschüttet und nichts behalten,
er uns nicht gegeben habe. Alle seine Auslegungen der Beke
nisse sind zugleich Rechtfertigungen des reformatorischen Fr
migkeitsideales, zu dem sich die Gemeinde der Gläubigen
jeher bekannt habe, und die hohe Wertschätzung des Apostolik
als des „allerfeinsten" unter ihnen ist ihm darin begrün
daß es „aus der lieben Propheten und Apostel Büchern,
ist aus der ganzen heiligen Schrift fein kurz zusammenge
ist", so wie „eine Biene den Honig aus mancherlei schö
lustigen Blümlein zusammenzeucht". Darum nannte ers
„der Apostel Symbolum", ohne der — von einem Lauren
Valla bereits verneinten — Frage, ob es die Apostel selbst
faßt haben könnten, weiter nachzugehen. Er fand darin
nicht bestimmte Lehrstücke, sondern das Ganze des Chri
tums in unübertrefflicher Kürze dargestellt, nämlich die O
barung Gottes in Christo als Liebe, Gnade, Vergebung
Beseligung und die Rechtfertigung des Menschen vor Gott d
die gläubige Hingabe an das in Christo verbürgte Heil.
des Vaters Huld und Gnade würden wir nichts wissen
Christus, von Christo aber nichts, wenn es uns nicht offen
würde durch den heiligen Geist. Wer den bloßen Histo
und Buchglauben hätte und nun mit der Vernunft anfing

er die Mysterien der göttlichen Majestät und ihrer über das Rätsel, wie Christus zugleich Gott und könne, der würde nicht christlich, sondern heidnisch weil er mit der Vernunft fassen und begreifen möchte, alle Vernunft ist und nur mit dem Herzen erfaßt n. Der Glaube an Christus ist nicht ein metaphy- en von ihm, sondern das herzliche Vertrauen auf en, die er für uns erworben hat: Sündenvergebung Seligkeit; darum heißen wir ihn unsern Herrn, Sache geführt und für uns sich geopfert hat. Das zählt ja überhaupt nicht solche Tatsachen auf, die t des Christentums für die Vernunft erweisen sollen, he, auf die sich die Vermittlung des Heilsglaubens ist nicht christliche Philosophie, sondern Bekenntnis gsglaubens. Darum sind auch nach Luthers Über- e späteren Bekenntnisse nicht etwa als Fortschritte ichen Erkenntnis zu betrachten, sie haben den Christen chts Neues gesagt, sondern sind nur als Schutzwälle ikums gegen die Ketzer aufgerichtet worden, um allen Klügeleien der Vernunft die grundlegenden an den bedrohten Stellen zu verteidigen. Denn en der Kirche haben, abgesehen von der Ordnung r und äußerlicher Dinge nach dem Bedürfen ihrer andere Befugnis, als „den alten Glauben und erke zu verteidigen nach der heiligen Schrift", und ihre Bekenntnisse allerdings Glaubenszeugnisse und en im Kampfe mit der Ketzerei, aber sie enthalten nicht „viel reichlicher und gewaltiger" in der Heiligen finden wäre. Die Schrift ist vor diesen Bekennt- esen, das Christentum auch; Christen haben durch nisse nichts gewonnen und für sich selber ihrer nicht bedurft, denn nicht erst durch solche Formeln ie Schrift verstehen gelernt, sondern im Gegenteil st aus der Schrift gezogen, ebenso wie der Dekalog terunser, die gleichfalls in ihrer Art je für sich als

eine „Summa" des Christentums betrachtet werden kö
So nahm denn auch Luther für sich nur in Anspruch, d
die Symbole seinen Zeitgenossen wieder so verstehen lehrte
sie schon die alten Christen verstanden hätten, während i
Zwischenzeit dieser Besitz durch Menschenlehren verdunkel
verfälscht worden war. Er ließ in den durch jahrhunderte
Brauch gleichsam verblaßten und erstarrten Bekenntnisse
tiefsten Wahrheiten des Christentums von neuem aufleu
indem er sie unter das lebenspendende Licht des Evange
stellte.

Luther sprach sonach den Bekenntnissen nur einen al
teten, keinen an und für sich verpflichtenden Wert zu, de
Frage, was sie wert sind, kann ja nur durch ihren Ver
mit der Heiligen Schrift beantwortet werden. Er war allen
überzeugt, daß sie diesen Vergleich sehr wohl aushalten
sie über des Menschen Verhältnis zu Gott, wie es nac
Evangelium sein soll, also über den Kernpunkt der chris
Lehre zutreffenden Aufschluß geben und somit ihren wich
Zweck, die Kirche gegen die Ketzer abzuschließen, noch
ebensogut erfüllen wie einst. Hätte ihm damals jeman
Nachweis erbracht, daß keineswegs nur religiöse Moti
ihrer Entstehung maßgebend gewesen sind, daß auch das M
liche, ja das Allzumenschliche dabei mitgespielt hat, un
geschichtlich betrachtet Luthers Auffassung des Glaube
ihnen überhaupt nicht zum Ausdruck gekommen sein kan
hätte er, falls ihm derartige Gedankengänge überhaupt zu
lich gewesen wären, zweifellos Ähnliches darauf geantwort
auf seine eigenen Zweifel hinsichtlich gewisser Bestimmung
Konzils von Chalcedon: „habe ich nun dies Concilium
oder verstehe ich es nicht recht, so habe ich doch diese S
und verstehe sie recht, nach welcher sich das Conci
auch zu halten schuldig ist, und (die) mir gewiss
denn das Concilium." Mit anderen Worten: die S
bleibt unter allen Umständen die entscheidende Quelle, u
Verbindlichkeit der Bekenntnisse hängt davon ab, wieweit

einkleidungen der grundlegenden Wahrheiten des
betrachtet werden können. Wenn Luther ihnen das
hem Maße zugestand, so wurde damit nichts geändert
engen grundsätzlichen Forderung, daß der Maßstab
tnisse immer das Evangelium bleiben muß.
denn Luther auch die altkirchliche Form der Be-
emals für unantastbar angesehen oder zu erkennen
ihm auf ihre Form als solche sonderlich viel an-
hat die zwölf Artikel des Apostolikums um der
arheit willen in drei zusammengezogen und es
z. B. in seinem „Taufbüchlein" in verkürzter
geteilt. Er hat ferner in der Schrift gegen Latomus
ieden erklärt, wo der Wortlaut der Bekenntnisse
Schrift begründet sei, sei er auch nicht als ver-
betrachten, und hat sich in diesem Sinne ausdrück-
verwahrt, das Wort homoousios (wesensgleich,
stus und Gottvater) zu gebrauchen, weil die Schrift
chen Sache klarer rede, nicht in philosophischer
, sondern in einer auch dem einfältigen Sinne
t. Die trinitarischen Formeln verursachten ihm
weshalb er sie im Katechismus auch kaum ver-
äter hat er freilich zugegeben, daß die Schrifter-
nentlich bei Erörterung der schwierigen Fragen,
ie Christologie, die Lehre von Trinität, Erbsünde,
usw. hinführe, sich nicht bloß der Ausdrucksweise
dienen könne, sondern auch die scholastische Schul-
ilfe nehmen müsse, aber doch nur, um den Inhalt
gegen alle Irrtümer und Anfechtungen auch mit
chen Mitteln sicherzustellen. Und ebenso waren
ntnisse auch nur um ihres schriftgemäßen Inhaltes
oll, während er ihrer äußeren Form mit großer
eit gegenüberstand.
atte in dem Zusammenhang seiner Bemühungen,
es Gemeindeleben nach apostolischem Vorbild ver-
u helfen, auch das Apostolikum seine feste Stelle

als Glaubenszeugnis gefunden. Ihm war es selbstverständ
daß es dem Gläubigen auch Bedürfnis sei, seinen Glauber
bekennen, insbesondere vor der Zulassung zum Sakram
Vollends für die Ungelehrten, die die heilige Schrift
selbst zu lesen vermochten, wußte er in solchen Fällen ke
besseren Ersatz, als das Apostolikum, den Dekalog und
Vaterunser, in denen alles, was zum Christentum gel
faßlich enthalten sei. In demselben Sinne nannte er
Katechismus die rechte Laienbibel. Aber nicht nur die relig
und die pädagogische Wertschätzung des Apostolikums
Luther außerordentlich verstärkt, sondern eben dadurch
gegen seine eigene Absicht, dessen dogmatisches Ansehen.
zahlreichen Stellen hat er es verwendet, um gewisse kathol
Anschauungen, namentlich den katholischen Kirchenbegriff,
schwärmerische Irrtümer als mit dem Christentum unverei
zu erweisen. Und von dieser dogmatischen Verwendung
„Glaubens" als eines altanerkannten Auszuges der Schrift
war kein weiter Schritt mehr bis zur Aufrichtung der Zwa
autorität der kirchlichen Bekenntnisse. Daß dies zu
Vergewaltigung der christlichen Freiheit führen mußte,
Luther noch völlig verborgen, weil diese Freiheit für ihn
in dem freien Bekennen enthalten war und die Schriftge
heit der Bekenntnisse ihm außer Zweifel stand. Aber
seine aus der Heiligen Schrift getränkte Frömmigkeit in
„Auszug" hineinlas, konnten andere schwerlich wieder her
lesen, so daß für diese der „Glaube" nicht viel mehr als
auswendig gelerntes Wissen bedeutete. Luther machte se
allerdings einen scharfen Unterschied zwischen Schriftlehre
Kirchenlehre und konnte für seine grundsätzliche Ablehnung
letzteren gerade auch dies anführen, daß das Apostolikum d
seine Aufnahme in die Kirchenlehre um seinen ursprüngli
Sinn gebracht worden sei. Aber einerseits hat er selber
Lehre vom Heil, nach der sich das „Leben" zu richten h
so stark in den Vordergrund geschoben, daß dadurch zwar
für ihn, wohl aber für seine Epigonen die Religion wi

Botmäßigkeit der Theologie geraten mußte, und hat er es nicht verhindern können, daß die Frage, em einzelnen Falle als „Schriftlehre" zu betrachten weit größere Zweifel, als ihm selber, verursachte, nfolgedessen auch im Protestantismus neben der sich eine Kirchenlehre bilden mußte, in der das riftverständnis maßgebend festgestellt wurde. Das icht möglich, ohne die Glaubensfragen in weitgehen- auch der Bearbeitung durch den wissenschaftlich ge- stand zu unterwerfen. Und dies Eindringen des nd richtenden Verstandes in die religiöse Gedanken- t nur für die Wärme und Unmittelbarkeit, mit der bis zuletzt zu meistern wußte, allmählich tödlich ge- hat auch zu einer Überschätzung der theologischen einer damit eng zusammenhängenden Devotion em kirchlichen Lehramt geführt, die mit den grund- edanken der protestantischen Frömmigkeit schließlich chen Widerspruch traten. Eingeleitet wurde diese g einer neuen „Kirchenlehre" durch Melanchthon, der schen Heilswahrheiten von Anbeginn als Gegenstände Mitteilung ergriffen hatte und von der aufge- Nötigung, zwischen Wittenberg und Zürich einerseits, rmern anderseits die theologischen Grenzen scharf viel tiefer noch, als Luther, in diese denkende ung des religiösen Lehrstoffes sich hineingeführt sah. Glaubensbegriff kam neben dem Vertrauen auf ungen ihr Erkennen und Fürwahrhalten immer r zur Geltung und demgemäß eine steigende Wert- er articuli fidei sowie eine Auffassung der Kirche estimmten Bekenntnis- und Lehrgemeinschaft, für die iederholt den Namen „Schule" gebraucht hat. Mit- war dabei nicht zuletzt die Annahme der Augs- Konfession durch die Mitglieder des schmalkaldischen omit die Arbeit an der Feststellung der Bekenntnis- der evangelischen Kirchen recht eigentlich begann

und immer stärker die Auffassung sich befestigte, daß die R
dort sei, wo diese und keine anderen Glaubensartikel rein
unverfälscht gelehrt und gehalten würden, eine Auffassung
eine Härte des Lehrzwanges zur Folge haben mußte, wi
die im Kultus ihre Stärke suchende katholische Kirche nie
gekannt hatte. Indem nun diese überscharfe Betonung
reinen Lehre zusammenwirkte mit der herkömmlichen Anschau
daß die Religion zur Aufrechterhaltung von Zucht, Sitte
Ordnung in der bürgerlichen Gesellschaft unentbehrlich un
christliche Obrigkeit als Dienerin Gottes auch zur Ausrot
der Abgötterei sowie zum Schutze und zur Förderung
reinen Lehre verpflichtet sei, entstand folgerichtig jener
hängnisvolle Anspruch des Staatskirchentums, der das kird
Bekenntnis mit rechtlicher Verpflichtungskraft bekleidete
jede öffentliche Abweichung von ihm mit Strafe belegte.
die protestantischen Obrigkeiten dies Wächteramt nicht mel
mittelalterlich-theokratischen Sinne ausübten, sondern
praecipua membra ecclesiae und als Hüterinnen der b
Gesetzestafeln, ändert nichts an der schon hervorgehol
Tatsache, daß sie auf Grund des genannten Anspruches
lose Eingriffe in das Gewissen, die persönliche Sicherheit
das Eigentum ihrer Untertanen unternommen haben, di
mittelalterlichen Ketzerverfolgungen an Härte nur wenig
gaben. Auch hier bog die Spirale der geschichtlichen Entl
lung in einer anderen Höhenlage auf denselben Punkt z
der schon einmal erreicht worden war, als die christliche K
im Kampfe gegen die Ketzer sich zur katholischen Kirch
sammengeschlossen hatte: der persönliche Glaube unterlag
Tradition, das rechtlich gefestigte Bekenntnis wurde zum re
de bronze, an dem jeder Ungehorsam zerschellen mußte.
Luther selbst hat diese Wendung anbahnen helfen, inde
mehr als einmal gegen die Täufer und Schwärmer sich
drücklich mit dem Papst auf denselben Boden stellte und
Aufrichtung des Bekenntniszwanges guthieß.

Für ihn freilich war die „reine Lehre", wie nicht

erholt werden kann, nicht Theologie, sondern schlichtes
vangelischer Frömmigkeit; dieser höchst persönliche
konnte ihr aber in den zahlreichen Religionsgesprächen,
wieder einzelne Lehrstücke und Lehrsätze zu ihrem
e nehmen mußten, unmöglich erhalten bleiben, viel-
and durch solche theoretischen Auseinandersetzungen
ingender der Eindruck, daß die reine Lehre eine
estimmter Lehrstücke und als solche in bestimmten
en Lehr- und Bekenntnisschriften (seit 1560 corpora
christianae genannt) niedergelegt sei, durch deren
ng die wahre Kirche von der falschen sich unterscheide.
sen verloren die Epigonen Luthers mehr und mehr
eit, dasjenige Maß von christlicher Freiheit zu ver-
zu ertragen, was für die schöpferische Werdezeit
tantismus noch selbstverständlich gewesen war; und
chthon dieser Freiheit sich in seiner Weise bediente,
an sich die bitter beklagte rabies theologorum, und
en die gehässigen Lehrkämpfe zwischen „Philippisten"
ioslutheranern", die dem Protestantismus neue, von
Seite mit Genugtuung begrüßte Spaltungen
nd die Anhänger der Melanchthonschen Richtung
großenteils dem Calvinismus in die Arme trieben.
ufrichtung der corpora doctrinae in öffentlich-recht-
ung war das heroische Zeitalter der evangelischen
ung endgültig zu Grabe getragen, und die neuen
n rückten nunmehr als anerkannte „Symbole" in
Rang ein, den bis dahin die „ökumenischen Symbole"
uptet hatten. Aber nicht mehr die Kirche im refor-
Sinne war es, die diese Lehrgesetzgebung aufstellte,
e landesherrliche Gewalt. „Die Symbole (des
) verdanken ihre Geltung teils der Reichsgesetzgebung,
Willen der bürgerlichen Obrigkeiten, nicht dem
lutherischen Kirche."
eststellung des Bekenntnisstandes in den evangelischen
, die mit der Konkordienformel (1580) zu einem

vorläufigen Abschluß gelangte, bedeutete die Verpflichtung, i
einmal angenommene Kirchenlehre im Wege der Kirchengesc
gebung zwangsweise fortzubilden und in allen Einzelheiten
regeln, also eine durchaus unlutherische Vermengung
geistlichen und der weltlichen Gewalt und somit einen Rückf
in katholische Anschauung. Diese unevangelische Lehrgesetzgebu
der sich jeder Untertan, falls er sich nicht strafbar machen woll
zu unterwerfen hatte, ist erst durch die Aufklärung beseit
worden. Diese machte der alten Lehre ein Ende, daß
Obrigkeit als bevorzugtes Glied der Kirche mit der Schlüss
gewalt die weltliche Strafgewalt verbinde, sie entzog dem Sta
das Recht, über die Lehre zu urteilen und sie zum Gegenstа
einer Gesetzgebung zu machen, und ließ ihm nur die Aufsi
über die äußere Ordnung in der Kirche. Nicht aber beseiti
sie die rechtliche Verpflichtung der geistlichen Amtsträger
die alten Bekenntnisse, und damit ließ sie trotz ihrer grun
sätzlichen Auffassung der Kirche als eines Vereins doch ein
deutsames Stück von dem Anstaltscharakter der Kirche steh
das weder durch Mehrheitsbeschlüsse der Mitglieder noch vollen
durch den Landesherrn aufgehoben oder verändert werd
kann. Immerhin blieb dem Kirchenregiment die Gewalt üb
das Maß der rechtlichen Verpflichtung und der zwangsmäßig
Durchsetzung, das den alten Bekenntnissen zugebilligt werd
könne, also nicht über ihren Inhalt, wohl aber über die A
ihrer lehrgesetzlichen Geltung im Zusammenhang mit der G
haltung der äußeren Ordnung in der Kirche. Auch die a
dieser unklaren Lage entstehenden und sich immer wiederholend
Reibungen zwischen dem Stiftungs- und dem Vereinscharak
der Kirche, zwischen Tradition und Glaube, Dogma u
Frömmigkeit, starrer Rechtsformel und persönlichem Wahrheit
drang haben eine unerträgliche Notlage geschaffen, die uns fo
und fort daran erinnert, daß wir von den ursprüngliche
Idealen der Reformation auch heute noch sehr weit entfer
sind, und daß die Einführung von Bekenntniszwang und Leh
prozeß für das heilige Recht des freien Christenstandes ei

babyloniſche Gefangenſchaft“ heraufgeführt hat, aus
r ein neuer Luther erlöſen kann. Denn ſoll die
iſche Kirche nicht dem Zufallsſpiel fragwürdiger Mehr-
ſcheidungen und damit einer höchſt ungewiſſen Zukunft
efert bleiben, ſo iſt die Bildung eines neuen, den
chen Glauben in Geiſt und Sprache der Gegenwart
enden Bekenntniſſes unumgänglich, das, nicht als Laſt
bang, ſondern als Bezeugung der chriſtlichen Freiheit
den, die auch heute noch vorhandene Einheit der
achgemäß ausſpricht, was die alten Bekenntniſſe an-
rmaßen nicht mehr leiſten. Dazu aber bedarf es bei
len zuſtändiger Inſtanzen einer ſchöpferiſchen religiöſen
ät, deren Erſcheinen ebenſo erſehnenswert wie un-
bar iſt.

t dem oben Ausgeführten iſt auch zum Teil ſchon an-
, was die Reformation für die vielbeſprochene Sache
iſſensfreiheit geleiſtet hat. Schon von Humaniſten des
hrhunderts, auch von nichtdeutſchen, wie Sebaſtian
und Giordano Bruno, iſt Luther als der ſiegreiche
ofer der Geiſtesfreiheit geprieſen worden, und die Auf-
hat ihn in demſelben Sinne fort und fort als einen
ößten Helden verehrt. Wenn die letztere ihn nur zu
it ihrem Lieblingsdogma von der „Autonomie der
t“ in Beziehung brachte, irrte ſie ſich zwar gründlich, doch
hen und ähnlichen Behauptungen über Luther und ſein
merhin die richtige Ahnung zugrunde, daß ohne ſeinen
gegen Rom die abendländiſche Bildung nicht imſtande
wäre, jene Ideale geiſtiger Unabhängigkeit, wie ſie die
ng tatſächlich erarbeitet hat, mit einem ſo außer-
hen, alle Geſellſchaftsklaſſen ergreifenden Erfolge in die
tragen. Wir wiſſen heute, daß die im Naturrecht
de Lehre von den angeborenen, alſo vorſtaatlichen
n- und Untertanenrechten, die während des 17. und
rhunderts in den Verfaſſungen der amerikaniſchen
ten ihre erſte ſtaatsrechtliche Feſtſetzung fand, um auf

dem Umwege über Frankreich (durch die Erklärung der Mensch
rechte am 26. August 1789) ein anerkanntes Stück der moder
Verfassungen zu werden, aus der westeuropäischen Reformatio
bewegung im Gebiete des Calvinismus, insbesondere aus
mit täuferischen Einflüssen durchsetzten Independentismus
eigentliche Lebenskraft empfangen hat. Während aber alle
genannten Menschenrechte, Freiheit von willkürlicher Verhaft
Strafe und Schatzung, Versammlungs- und Vereins-, R
Preß-, Petitions- und Auswanderungsfreiheit, als Bestand
eines demokratisch-naturrechtlichen Zusammenhanges erschei
ist das Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit in
älteren amerikanischen Erklärungen anders begründet, näm
als göttliches Recht, in das keine menschliche Macht eingr
darf. Damit ist aber seine Herkunft aus der Reformati
bewegung deutlich gekennzeichnet: das älteste und lange
umstrittenste aller Menschenrechte ist seit Luthers Bekenn
in Worms zu einer treibenden Kraft der Weltgesch
geworden, mußte aber noch die Arbeit vieler Ge
tionen in Anspruch nehmen, bevor es sich gegen
Widerstände durchsetzen konnte. Man soll Gott mehr geho
als den Menschen, der Seele darf niemand gebieten
Gott allein, Glauben und Bekennen geschieht auf eigene
antwortung und Gefahr, „denn sowenig ein anderer für
in die Hölle oder in den Himmel fahren kann, sowenig
er auch für mich glauben oder nicht glauben, und soweni
mir kann Himmel oder Hölle auf- oder zuschließen, son
kann er mich zum Glauben oder Unglauben treiben"; A
und Hand mögen die Machthaber wohl zum Gehorsam zwi
aber das Herz niemals, sollten sie sich auch zerreißen:
Seele ist nicht unter Kaisers Gewalt". In solchen W
unerschütterlichen Trotzes sprach Luther aus, wie er das
auf Gewissensfreiheit innerlich erlebt hatte; er war bereit
seine Überzeugung in den Tod zu gehen. Aber um die
wirkungen eines Gedankens richtig zu würdigen, muß ma
immer den Bewußtseinszusammenhang klar machen, in de

ist. Nicht für die Gewissensfreiheit als formales
vollends nicht auf außerreligiösem Gebiete hat Luther
sich eingesetzt — auch das Wort „Gewissensfreiheit"
rachschatz des 16. Jahrhunderts noch nicht vorhanden
rn lediglich für seine und seiner Jünger unantastbare
die göttliche Wahrheit des Evangeliums öffentlich zu
und ihr in der gereinigten katholischen Kirche aufs
Stätte zu bereiten; in der Gemeinschaft der Wieder-
sollte weltliches Recht und weltlicher Zwang
lle mehr haben, sondern Gott allein regieren. Mit
spruch des freien Christenmenschen konnte nun allerdings
liche Recht der weltlichen Obrigkeit, Irrlehre und Gottes-
zu strafen, unter Umständen in Widerspruch treten; mit
t des Individuums, auf eigene Gefahr zu irren,
so auch hier eine soziale Tatsache zusammenstoßen:
ehen einer gesellschaftlichen Ordnung, die sich durch
ht bedroht oder gestört fühlte. Auch hier mußte
s Absolute mit dem Relativen zu vermitteln suchen.
Obrigkeit eine christliche im Sinne der Reformation,
sie sich also zum Evangelium und zum brüderlichen
der echten Kirche, so durfte der einzelne sich ihren
Anordnungen vertrauensvoll unterwerfen, seinen
Widerspruch mit Rücksicht auf die Schwachen und
sbedürftigen zurückhalten, oder wenn er das nicht
gewann, mußte er das Land verlassen, denn wer in
dt wohnen will, der „soll das Stadtrecht wissen und
s er genießen will". War die Obrigkeit aber eine un-
dem Evangelium abgeneigte, so durfte der einzelne
hlichen Anordnungen sich nicht stillschweigend fügen,
Widerstand leisten, jedoch nicht in offener Auflehnung
e Befehle, denn auch die ungläubige Obrigkeit hatte
Obrigkeit ihren Auftrag von Gott: „allein mit dem
l sich der Christ wehren, die Hand soll stille halten".
che Gegenwehr fruchtlos, dann sollte dem christlichen
das Recht der Auswanderung ungekränkt bleiben,

wonach zahlreiche Protestanten auch nachweislich gehand
haben. Nur in einem Punkte hat Luther seine Lehre vom
denden, wenn auch nicht schweigenden Gehorsam gegenüber
Obrigkeit eingeschränkt: während der Verhandlungen, die
Gründung des Schmalkaldischen Bundes begleiteten, ließ
sich das Zugeständnis abgewinnen, daß der bewaffnete Wid
stand gegen den ungläubigen Kaiser auf Seiten der evangelisc
Reichsstände rechtlich zulässig sei, da deren Verhältnis zu
auf Vertrag beruhe und der Vertrag vom Kaiser nicht gehal
werde. Doch schob er die Verantwortung für diese Auffassu
den Juristen zu und blieb dabei, daß er als Theologe da
nicht zuständig sei. Diese Lehre vom Widerstandsrecht ge
eine unchristliche Obrigkeit hat denn auch ihre größte Ener
nicht in Deutschland, sondern in den calvinistischen und in
pendentistischen Gemeinden Hollands, Englands, Schottlands
Frankreichs entfaltet und in der englischen Revolution, die
Fürstenstaat durch den Volksstaat ersetzen wollte, ihre weltgeschi
lich bedeutsamste Anwendung gefunden. In Deutschland war
Aufkommen einer der einleuchtendsten Beweise für die unverme
liche Verflechtung der Reformation mit den älteren landesfü
lichen Bestrebungen, die Kirchenhoheit zu gewinnen, und mit d
daraus sich ergebenden Anspruch der Obrigkeiten, für die Reinh
und Einheit der Lehre in ihren Gebieten besorgt zu sein,
seit dem Speierer Reichstag von 1526 seine reichsgesetzli
Grundlage gewonnen zu haben glaubte. Unter diesen Umstäni
konnte auf absehbare Zeit noch nicht für die Gewissens- u
Lehrfreiheit des einzelnen, die man als Menschenrecht überha
erst durch die Aufklärung verstehen lernte, sondern lediglich
das Dasein und die unangefochtene Duldung evangelisc
Landeskirchen zu Gottes Ehre gekämpft werden, denn n
öffentlichem Recht durfte nur der Landesherr sein Religio
bekenntnis frei wählen und demgemäß bestimmen, wel
Religionsübung in seinem Bereich Geltung haben sollte. Sc
diese Aufgabe erforderte angesichts des unbeugsamen Wid
standes des Kaisertums und der katholischen Kirche eine auß

Anspannung der geistigen und materiellen Kräfte für
ein Jahrhundert; kein Wunder, daß unter dem Druck
ten Notwendigkeit das Zeitalter der handfesten Be-
eue, der Massenkirche und des landesherrlichen
imentes den Gedanken der Toleranz überhaupt nicht
n ließ, denn Luthers Mahnungen zur Schonung der
n und zur Milde bei Ketzerinquisitionen zeugten zwar
Güte seines Herzens, aber mit der Forderung der
n Duldung hatten sie nicht das geringste zu schaffen,
eokratische Gedanke, wie ihn Zwingli und Calvin ver-
achte noch viel weniger zur Duldung geneigt, die man
vom Gedanken der Einheitskirche noch so stark be-
Zeit höchstens als Schwäche, nicht als Vorzug
konnte. So blieb denn der innere Widerspruch, der
eutige Auffassung zwischen dem Grundsatz der christ-
heit und dem obrigkeitlichen Polizeischutz der kirchlichen
Kultuseinheit besteht, so gut wie unbemerkt. Daß
ger der römischen Kirche diesen Polizeischutz um ihres
willen zur Verfolgung der protestantischen Ketzer zu
n sich verpflichtet fühlen könnten, war für Luther ein
ziehbarer Gedanke, daß er z. B. rundweg erklärte, der
arl könne seiner Sache gar nicht gewiß sein, da er
tes Wort fahre, die Protestanten aber mit Gottes
r ist schuldig, daß er Gottes Wort erkenne und das-
eichwie wir mit allen Kräften fördere". Denselben
nkt nahm er gegenüber den Schwärmern ein, um
ividuelles Verständnis er sich um so weniger bemühte,
allen verführerische Machenschaften des Teufels wider
gelium witterte. Wenn anderseits die Täufer forderten,
and um seines Glaubens willen nach weltlichem Recht
werden dürfe, so konnten sie sich dafür allerdings auf
ursprünglich schrankenloses Vertrauen zur Macht des
berufen, aber sie taten es als unterdrückte und verfolgte
sgemeinschaft. Der Gedanke, daß in einem und demselben
rschiedene religiöse Bekenntnisse geduldet werden könnten

wird zwar als „täuferischer Irrtum“ gelegentlich bezeich
aber er war auch für die Täufer zunächst nur eine Kar
oder Abwehrformel: die weltflüchtige Richtung wie die gesetz
gebundene, altteſtamentlich-theokratiſche Art ihrer Frömmig
befähigte ſie keineswegs zu objektiven Vorkämpfern der Gewiſſ
freiheit und Toleranz, und auch die engliſche Revolution bro
es nur zu einem Gewährenlaſſen innerhalb der Gren
evangeliſcher Glaubensformen, wovon die Papſtkirche gru
ſätzlich ausgeſchloſſen blieb. Wo uns in täuferiſchen Kre
oder bei den Socinianern eine Auffaſſung des Toleranzgedan
von größerer Weitherzigkeit entgegentritt, da ſtammt ſie
der humaniſtiſchen Gedankenwelt. Seit dem Aufblühen
platoniſchen Akademie von Florenz hatte die Überzeugung
einer über den Bereich des Chriſtentums weit hinausreichen
Univerſalität der göttlichen Offenbarung und von einer ſtu
weiſe in mannigfaltigen Religionen und Philoſophien ſich
ſchließenden Gotteserkenntnis wachſenden Anhang gewon
und der wiſſenſchaftlichen Arbeit den weitwirkenden Anſtoß
geben, das allen Religionen Gemeinſame durch Vergleichung
ermitteln und alle als Töchter einer einzigen Mutter, ei
Uroffenbarung, begreifen zu lernen. An dieſe humaniſtiſ
Unterſuchungen des 15. und 16. Jahrhunderts hat ſpäter
Aufklärung angeknüpft, als ſie ihre unendlich folgenreiche Le
von der natürlichen Religion, die allen poſitiven Religio
zugrunde liege und zur Seligkeit ausreiche, zu entwickeln bega
Die auf dieſem Wege ſich ausbildende Idee der Toler
die durch wiſſenſchaftliches Begreifen und Vergleichen die Re
der eigenen religiöſen Überzeugung mehr und mehr abſchwäc
ging Hand in Hand mit einer zunehmenden Verweltlich
der abendländiſchen Bildung und einer ihr entſprechen
größeren oder geringeren Gleichgültigkeit, ja Abneigung ge
religiöſe Probleme, Kämpfe und Leidenſchaften, die ſo
Opfer gefordert und Kräfte verzehrt hatten. Die Religion wu
nun nicht mehr als ein um der Ehre Gottes willen
erläßlicher Dienſt an der Herrſchaft der abſoluten Wahrh

ſondern als eine ſehr verſchiedene Möglichkeiten zu-
efriedigung beſtimmter ſeeliſcher Bedürfniſſe des
, deren Pflege die Sache einzelner oder religiöſer
ein konnte, deren Betätigungsformen aber alle den
h gleichen Anſpruch auf ſtaatlichen Schutz haben
ne zweite Vorausſetzung des modernen Toleranz-
war die politiſche und wirtſchaftliche Notwendigkeit,
tz aller Blutopfer ſich behauptenden religiöſen und
Gegenſätze und ihr vielfach ebenſo unvermeidliches
derſtehen innerhalb des gleichen Staatsverbandes
Formen des Zuſammenlebens zu finden und, nach-
rteinahme der Obrigkeiten in den Religionskämpfen
en Gewalten allenthalben außerordentlich verſtärkt
nehr den Gedanken des ſouveränen Staates aus
echtungen mit religiöſen und kirchlichen Aufgaben
beiten, ihn über den Streit der Bekenntniſſe hoch
en und als eins ſeiner Weſensmerkmale die grund-
ligiöſe Neutralität feſtzuſtellen. Dieſe politiſche
t unter beſtimmten Vorbehalten bereits als Grund-
virkſam in der Unionspolitik des Landgrafen Philipp
und in dem von Luther wie von Zwingli argwöhniſch
„Bucerismus", dann in den vermittelnden Ver-
, die zum Augsburger Religionsfrieden führten, und
Verlauf auch das Wort „Toleranz" mit deutlich be-
Bedeutungsgehalt ſich einzubürgern begann. Die
e Toleranz, die von der Einſicht in die geſchichtliche
jeder religiöſen Überzeugung ausgeht, und die
die den Bedürfniſſen ſtaatlicher Zweckmäßigkeit
rägt, ſind dann namentlich in Holland von bedeu-
ehrten und Staatsmännern nachdrücklich vertreten
d haben in Spinoza ihren hervorragendſten Anwalt
doch iſt die nahezu vorbehaltloſe Anerkennung der
n Glaubens- und Bekenntnisfreiheit erſt im 18.
t auf dem oben angedeuteten Wege durchgeſetzt
So langer Kämpfe hat es bedurft, bevor die Forderung

der Gewissensfreiheit zur Klärung gebracht wurde und
Widerstände innerhalb der europäischen Gesellschaft zu bes
vermochte. Wenn aber Luther von der Heilsnotwendigkeit s
Glaubens viel zu tief durchdrungen war, um gegen An
gläubige nach Art der Humanisten oder politischer Weltmä
„tolerant" sein zu können, so darf doch anderseits niemals
gessen werden, daß er für die Entwickelung des Tole
gedankens nicht nur — durch die Trennung von Rom —
Voraussetzungen geschaffen, sondern auch den entscheide
Grund gelegt hat mit seiner Lehre von der christlichen Fre
die das unsichtbare, geistige, nur von Gott regierte Reich
Glaubens endgültig abgrenzte gegen das weltliche Reich
Obrigkeiten und ihre nur auf Leib und Leben ihrer Untert
sich erstreckende Gewalt. So sehr jene Erkenntnis durch
von der Reformation mit verschuldete Verkettung der relig
und der staatlichen Interessen auch bedrängt worden ist, s
dennoch ein unveräußerlicher Bestandteil des modernen
wußtseins geworden: nicht bloß um des Menschen, so
vor allem um der Wahrheit, also um Gottes willen, muß
Gewissen frei bleiben von dem Druck weltlicher Gewal
gibt keinen wirksameren Schutz gegen „falsche Lehre", als b
Lehre. Wo heute Bekenntniszwang, Lehrprozesse oder so
Vergewaltigungen persönlich erworbener Überzeugunger
Gemüter erregen und sie peinlich daran erinnern, daß
in den Zuständen der Gegenwart noch nicht die ausreich
Bürgschaften enthalten sind, um solche entwürdigenden Ein
in das Heiligtum der Persönlichkeit zu verhindern, und
die vielgerühmte „Rücksicht auf die Schwachen" schließlich
Kirche alle Lebensquellen abschneiden kann, die ihr die
nahme der starken, freien und unabhängigen Geister allei
zuführen vermag, da tut uns immer wieder die Besin
auf das Ideal der christlichen Freiheit not, wie es Luther in W
zuerst verkündet hat, um an diesem Urquell aller Men
rechte die Hoffnung zu stärken, daß endlich die Zeit kor
möge, wo man nicht mehr von den noch immer ungel
Aufgaben der Reformation zu sprechen braucht.

wir uns einer Würdigung der Lutherischen Theologie
wird schließlich noch über die Gestaltung des gottes-
Lebens in der evangelischen Kirche eine geschichtliche
anzustellen sein.

der tiefsten Grundgedanken der Lehre Jesu hat Luther
seiner Auffassung vom Wesen des christlichen Gottes-
ser ist im Glauben ganz und gar enthalten, er besteht
us Stücken und Handlungen, die an Ort und Zeit
nd, sondern umfaßt das ganze Leben der erlösten
r. Gottes Willen erfüllen und dem Nächsten in
, jeder nach seinem Beruf und Stand, das ist das
des Glaubens, mit dem wir uns dem gnädigen
himmel zum Opfer darbringen, „ein jeglicher so
e es Jesus Christus auch war". Das bedeutete den
en Bruch mit der uralten heidnischen Auffassung des
es, die im jüdischen Kultus das geistliche Erbe der
und im katholischen das urchristliche verdunkelt und
heit gebracht hatte: ihr galt der Gottesdienst als
bei dem es nicht so sehr auf die innere Gesinnung
ls auf die zeremonielle Leistung, das Wunder und
che Technik, die in der Kunst des Beschwörens und
n der Erkundung und Beeinflussung des göttlichen
en Überlieferungsschatz von undenklichem Alter und
geheimnisvolles Ansehen bei der Masse der „Pro-
ß. Luther hat mit seiner Lehre vom Glauben und
Priestertum nicht nur den katholischen Sakraments-
herz getroffen, sondern jeden rituellen Gottesdienst
so stark entwertet, daß alle Individualisten der
mit ihrer Abneigung gegen das verflachende Ge-
entum der Kirchengänger sich jederzeit mit gutem
ihn berufen konnten: die wahren Christen „haben
dienst im Geist", der Ort der Anbetung ist die gott-
erlichkeit, nicht aber ein von Menschenhand erbauter
) ebensowenig können ihr Zeit und Art durch mensch-
ist bestimmt werden. Aber wie Jesus zwar das

Verhältnis der Menschenseele zu Gott vom Kultus loslöste
damit dessen jüdischer Überschätzung ein Ende machte, ohne
seinen Jüngern die Beteiligung an ihm widerraten zu wo
ebenso hat Luther stets daran festgehalten, daß auch die
Geistes- und Gesinnungsreligion auf bestimmte Kultusfo
nicht verzichten kann, nur werde sie nie in Versuchung kom
ein Gesetz daraus zu machen oder die Beteiligung an se
als heilsnotwendig hinzustellen. Doch galt ihm als das d
lichste Ziel nicht die Einrichtung eines Gottesdienstes für
gläubige Gemeinde, sondern eines Missionsgottesdienstes
als öffentliche Veranstaltung dasselbe zu leisten hätte, w
der Zeit der Apostel die Hauspredigt: Erweckung und katech
Unterweisung der religiös noch Unreifen. Von diesem Ges
punkt aus entwarf er eine Ordnung des sonntäglichen H
gottesdienstes in deutscher Sprache, die „deutsche Messe", für
„großen Haufen" und eine zweite für die Wochengottesd
in lateinischer Sprache (abgesehen von der deutschen Pre
und er hätte am liebsten auch griechisch und hebräisch
halten lassen, nur um die Jugend in den biblischen Spr
zu üben und sie zur Verkündigung Christi auch in fre
Zungen geschickt zu machen. Auf diesem Wege wurde der G
dienst zur Schule, der Geistliche zum Lehrer, weil die papisti
Gottesdienste gerade den „Jungen und Einfältigen" unverf
lich geblieben waren, und diese Auffassung ist vollends
Melanchthons Einfluß im Gebiete der lutherischen Landeski
die herrschende geworden. Die kirchliche Zwangserziehung
den Kirchenbesuch schließlich unter Polizeiaufsicht, und auc
reifen Christen, die für sich selber dessen nicht bedürften, so
doch verpflichtet sein, an ihm teilzunehmen um des guten Beis
willen. Wenn Luther 1526 noch von einer „dritten Weise
Gottesdienstes" redete, so bewegte ihn dabei der Gedanke,
jene beiden anderen Arten den Namen eines Gemeindegottes
stes überhaupt noch nicht verdienen, vielmehr die Gemeind
Gläubigen erst hervorbringen oder „erbauen" helfen so
Darum hat er auch späterhin der katechetisch-pädagogischen

ffentlichen Gottesdienstes eine andere vorgeordnet, in
Bedürfnisse der gläubigen Gemeinde zu ihrem Rechte
ollten: die eines Dank- und Lobopfers der in Christo
wissenden Gotteskinder, das in der Feier des vom
öst gestifteten Abendmahls seinen Höhepunkt erreicht.
forderte eine stärkere Betonung der Mitwirkung der
, wie sie in der Einführung deutscher Sprache und
Lieder zum Ausdruck kam, und alle geistlichen Lieder
nd in der Tat nicht der Massengemeinde, sondern der
Gemeinde in den Mund gelegt. Aber er ging noch
ritt weiter: wie der Glaube, so ist auch der Kultus
geboten, indem er uns in Wort und Sakrament seine
it ihren Verheißungen darreicht und uns befiehlt,
auben daran zu nähren. Und diese gesetzliche Auffassung
dienstes bog allerdings wieder in katholische Bahnen
sie suchte im Widerspruch mit der ersten, urchristlich-
schen seine pflichtmäßige Unerläßlichkeit aus der Schrift
en. Also auch hier erwies sich das erzieherische Bedürfnis
chtung gemeinverbindlicher seelsorgerlicher Einrichtun-
, als das nach der denkmäßigen Ausgleichung innerer
che, und die Betonung der gemeinschaftbildenden Werte
als die Vermeidung von Gewissensbedenken, die der
Freiheit des einzelnen dabei etwa zugemutet werden
uch die reifen Christen sollten nun nicht bloß um des
willen, sondern weil Gott es so befohlen habe, durch
ebrauch der im Gottesdienst dargereichten Gaben sich
ubensbesitzes immer neu vergewissern, also die regel-
ttesdienstliche Erbauung als Pflicht ansehen, auch wenn
Antrieb, der in niemandes Gewalt steht, fehlte.
die pädagogische Wertung des Gottesdienstes die evan-
edigt in seinen Mitelpunkt rückte, so bot seine grundsätz-
den Gedanken Jesu sich berührende Beurteilung die
dar, nach denen die überlieferten Ordnungen zu prüfen
nevangelischen Bestandteilen zu reinigen waren. Anders
chwarmgeister begnügte sich Luther zunächst mit der

Einschärfung der leitenden Grundsätze, verstand sich abe
praktisch-liturgischen Reformen, insbesondere zur Verdeutsc
der Meßordnung erst, nachdem eine Reihe ähnlicher Ver
anderwärts vorausgegangen und die Wünsche, daß er
dabei Hand anlege, unabweisbar geworden waren. Er wa
sehr klar darüber, daß man eine deutsche Kultussprache nicht
heute auf morgen schaffen könne, am wenigsten durch ein
Übersetzung der lateinischen Meßtexte. 1523 forderte er, daß
Messe in der Regel nur Sonntags gefeiert werde, daß dag
in der Woche mehrmals täglich Predigtgottesdienst, Schriftl
gen und Schrifterklärungen (zur Mette aus dem Alten, zur V
aus dem Neuen Testament) stattfinden sollten. Als unevang
sollte das Meßopfer ausgeschieden werden, die Anrufung
Heiligen, die „unchristlichen Fabeln und Lügen in Lege
Gesängen und Predigten", die Winkelmessen, die Totenm
und die Mittlerstellung des Priesters wie überhaupt die Auffa
des Gottesdienstes als eines verdienstlichen Werkes, einer Lei
an Gott, endlich das gedankenlose „Lören und Tönen" un
sträfliche Vernachlässigung des reinen Bibelwortes. Aber de
die Wochengottesdienste 1523 vorgeschlagenen lateinischen
ordnung ließ Luther doch erst drei Jahre später die deutsche
für den Sonntagsgottesdienst der „einfältigen Laien" folgen.
ihr wurden Introitus, Credo und Sanktus durch Einfüh
deutscher Kirchenlieder zu Handlungen der Gemeinde umgest
als Mittelstück zwischen dem den ersten Teil der Messe abs
ßenden Credo und der Abendmahlsfeier erhielt die Predigt
Platz, auf diese folgte eine Paraphrase und Abendmahlsver
nung, der nicht mehr leise gelesene, sondern laut gesungene
setzungsbericht, die (später beseitigte) Elevation der Abendma
elemente, die Austeilung mit dem Gesang des deutschen San
und als Abschluß Kollektengebet und Segen. Wie Luthers Le
vom Abendmahl mit Resten römisch-katholischer Sakraments
gie behaftet blieb, so war es auch für die lutherische Abendma
feier verhängnisvoll, daß sie in einer dem neu gewonn
Religionsverständnis nicht voll gerecht werdenden Weise von

eſſe abhängig blieb, allerdings unter Einführung des
Daraus erklären ſich die noch erſtaunlich lange
ibenden Konſekrationen, Prozeſſionen und Reverenz-
die abergläubiſche Ehrfurcht vor vermeintlichen
Kräften des Sakraments und andere katholiſche
die noch heute vielfach nicht überwunden ſind, aber
gebührliche Zurücktreten des Handelns als Gemeinde,
ther iſt die Gemeinſchaft der Gläubigen nicht ſowohl
ung und Antrieb der Abendmahlsfeier, wie bei
ierten, als ihr Ergebnis, inſofern die Gläubigen
Sakramentsgenuß Chriſto „eingeleibt“ und mit ihm
“ werden; und ſelbſt dieſer Gedanke hat in der
ine nebenſächliche Rolle geſpielt gegenüber der von
überwiegend betonten individualiſtiſchen Wertung
ahles als Zuwendung der Sündenvergebung und
sſtärkung.

l Luther ſeine liturgiſchen Vorſchläge nicht als für
einden verbindlich betrachtet wiſſen wollte, vielmehr
z zu der von der römiſchen Kirche erſtrebten Einheit-
Mannigfaltigkeit örtlicher Sitte ausdrücklich guthieß,
licherweiſe ſeine beiden Meßordnungen dennoch für
des 16. Jahrhunderts vorbildlich geworden, wenn
deutſchland vielfach Zwingliſche und Straßburgiſche
ſtärkeren Einfluß gewannen. Daraus, daß er in
n gereinigte Meßritual als weſentlichſtes Stück die
Predigt einführte, hat man ſpäter irrig gefolgert,
auptgottesdienſt eine Vereinigung von Predigtgottes-
Abendmahlsfeier ſein müſſe, und darin ſogar ein
Kennzeichen der lutheriſchen Kirche gegenüber der re-
die dieſe Verbindung nur einige Male im Jahre
erblicken wollen. In der Tat aber hat Luther
ewohnheitsmäßigen Genuſſe des Sakramentes jemals
geredet noch vollends einen Predigtgottesdienſt ohne
feier als unvollſtändig angeſehen, vielmehr oft
nterſchied zwiſchen Abendmahlsgemeinde und Predigt-

gemeinde klar hervorgehoben. Wie stark übrigens kathol
Gewöhnungen bei seinen liturgischen Anordnungen nachwir
zeigt besonders deutlich seine hohe Wertschätzung des gemeinsc
Gebetes in seinen Wirkungen auf Gott und die hiermit zusam
hängende Wiedereinführung der seit langer Zeit außer Ü
gesetzten Litanei im Jahre 1529, mit deren Hilfe er allerd
zugleich die tätige Teilnahme der Gemeinde am Gottesd
zu beleben hoffte, weshalb er ihr auch ein vereinfachtes deut
Gewand gab.

Mit der Lutherischen Würdigung des Gottesdienstes
die der Sonntagsfeier innig zusammen. Hielt er anfä
mit der römischen Kirche noch fest an der Beziehung des Son
zur alttestamentlichen Sabbathfeier, so trat er seit 1518 i
entschiedener dafür ein, daß der Sabbath mit dem ganzen
saischen Gesetz durch Christus aufgehoben sei, und daß fü
wahrhaft Gläubigen kein Tag heiliger sei, als der ande
feiern vielmehr alle Tage „Sabbath", d. h. sie beten,
und danken, gehen fleißig um mit Gottes Wort und ha
ihm nach. Aber da der vollkommenen Christen immer
wenige sind, so ist der Sonntag „um der unvollkommenen
und Arbeitsleute willen" durch die kirchliche Sitte gesc
worden, damit das Volk im Einklang mit dem natürl
Gesetz einen Ruhetag nach den Arbeitstagen gewinne und
zur gemeinsamen Anbetung Gottes benutze. Wenn Luthe
noch entschiedener Melanchthon den Sonntag gelegentlich
als einen von Gott selbst gestifteten Kultustag bezeichnet h
so erklärt sich das aus demselben Bedürfnis wie die ob
sprochene gesetzliche Auffassung des Gottesdienstes überh
tritt aber zurück hinter der klaren Forderung, daß wir
über den Sabbath sein sollen und nicht er über uns.
noch hat die Einigkeit der Reformatoren in der Ablehnun
alttestamentlichen Auffassung des Sonntags nicht hindern k
daß diese auf kalvinistischem Boden im 17. Jahrhunde
herrschende wurde und auch in den lutherischen Landesk
Eingang fand, was vielfach zu spitzfindigen Erörterunge

Sonntag zulässigen Werke und Leistungen und zu
en Schutzverordnungen, sogar zu dem ganz unevange-
lagwort „Sabbathschändung" Anlaß gab. Am liebsten
her alle in die Woche fallenden Feiertage auf die
Sonntage verlegt und alle Heiligen- und Märtyrer-
schafft, aber er drang damit ebensowenig durch wie
n Wunsche nach Festlegung des Oster- und Pfingst-
Die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts ver-
in Behandlung der Feiertage sehr verschieden, selbst
leichnamsfest und die Marientage wagten manche dem
t auf einmal zu nehmen, auch nicht die dreitägige
drei christlichen Hauptfeste, die erst im 18. Jahr-
allmählich auf eine zweitägige eingeschränkt wurde.
wurden die kirchlichen Feiertage durch die Refor-
trächtlich vermindert, wofür Luther auch sittliche und
chaftliche Erwägungen geltend machte, vermehrt da-
durch das (von Luther allerdings noch nicht erwähnte)
fest, ein Dankfest für die Einführung der Reformation
unächst nur in Zeiten besonderer Not angeordneten
Bettage.

Begriff eines Kirchenjahres neben dem bürgerlichen
der Reformation noch fremd gewesen. Die Verteilung
chen Festtage über das Jahr hatte für Luther lediglich
hen Wert: „man kann nicht alle Stücken des Evan-
einsmals lesen. Darum man solche Lehre ins Jahr
t, wie man auf einer Schule ordnet auf einen Tag
, auf den andern Homerum zu lesen", sonst aber
ie Christen im zweiten Artikel des Apostolikums, der
in sich befaßt, „auf einen Tag alle Feste halten und
ihren täglichen Gebet". Von einem organischen Auf-
Kirchenjahres wußte diese Zeit also noch nichts, wenn
nchthon geneigt war, die Ordnung der kirchlichen Feste
teln, also mittelbar Gott selber, zuzuschreiben. Übri-
te Luther, wie die meisten Deutschen vor der Ein-
es gregorianischen Kalenders, das neue Jahr immer

von Weihnachten an, im Einklang mit der Bezeichnung „n
Christi Geburt", und die Neujahrsfeier als solche galt ihm
heidnischer Brauch, „wie wir denn viel anderes mehr von
Römern haben". Das Perikopensystem der römischen Ki
wollte Luther, auch hier konservativer als Zwingli und Cal
nicht beseitigen, soviel er an der Wahl der Texte auch a
zusetzen hatte, aber er bediente sich dabei des in Deutschl
seit Karl dem Großen eingeführten Lektionars, das von
römischen Ordnung vielfach abwich, und er oder seine Sch
fügten diesem einige neue Stücke ein. Neben den Periko
blieb übrigens die zusammenhängende Schriftlesung und
klärung auch in der lutherischen Kirche im Gebrauch.
Verwendung der Meßgewänder wollte Luther anfangs,
Gegensatz zu den Schwärmern und den Schweizern, frei stelle
der Erwartung, daß solche „Possen und Lappereien" schon
selber verschwinden würden. Er selbst predigte, nachdem
der Mönchskutte den Abschied gegeben, im Doktorrock, Scha
genannt; aus diesem hat sich der Talar der evangelis
Geistlichen entwickelt, neben dem nur hier und da beschei
Anklänge an die katholische Meßgewandung sich behaupte
Wie die Meßgewänder, so rechnete Luther auch Glocken, Kirc
schmuck, Lichter u. dgl. zu den „Adiaphora": „wer da will,
mags lassen". Selbst der Altar war ihm nur wichtig für
Abendmahlsfeier, „aber in der rechten Messe unter eitel Chri
müßte der Altar nicht so bleiben und der Priester sich im
zum Volke kehren, wie ohne Zweifel Christus im Abendm
getan hat". Daß man den Altar mit Bildern schmücke,
besondere mit Darstellungen des Abendmahles Christi,
Luther gern gelten, und in lutherischen Kirchen entstanden d
auch zahlreiche Bilderaltäre, während in den reformierten
Bilder verschwanden und der Altar durch einen einfachen T
ersetzt wurde. Was die Kirchengebäude betrifft, so empf
Luther „feine, mäßige Kirchen mit niedrigen Gewölben" als
geeignetsten für Prediger und Hörer und verwarf die katholi
Sonderung von Schiff und Chor, die beide zu Stätten

bestimmt seien: das Schiff für die Predigtgemeinde, für die Abendmahlsgemeinde.

e kirchliche Handlung war nach Luthers Meinung ürftiger, als die Beichte. Waren es doch nicht zuletzt rungen des Beichtstuhles gewesen, die ihn zum Kampfe römische Kirchenwesen aufgerufen hatten. Der Beichtar unvereinbar mit dem evangelischen Grundsatz der Freiheit. Die von der Kirche geforderte Aufzählung zelsünden, die aus dem religiösen Vertrauensakt ein Verhör zu machen drohte, mußte im Hinblick auf 8, 15 f. als verderbliche Menschensatzung beurteilt veil man nicht dem Priester als Priester, sondern als der in Christo sein Herz ausschütten und einer dem ichten, raten und helfen sollte. Auch hatte die römische is dazu geführt, daß die innerlichen Vorgänge eines Druck der Sünde seufzenden Gemütes in der allgemeinen völlig zurücktraten hinter dem Bewußtsein, ein ver- Werk damit zu leisten, und dem damit verknüpften r Selbstgerechtigkeit. Wie aber jede Sünde die Gemein- Gott aufhebt, die durch keine menschliche Leistung langen ist, und wie Gottes Gnade unendlich größer e menschliche Schuld, und dem Sünder bedingungslos soll auch die Buße kein einmaliger Akt, sondern ein glicher Gesinnungszustand sein, auf den Glauben an gelium gegründet und mit dem Glauben zugleich sich vertiefend, wodurch die „Genugtuung" zu einem ebenso wie zwecklosen Behelf herabsinkt, denn Gott wohlwird der Mensch nur durch die innerliche Verabscheuung e und den sittlichen Kampf mit ihr, nicht aber durch chriebenen Handlungen kirchlicher Devotion. Wie also über die Sünde aus der Vergegenwärtigung der von ntergüte empfangenen Wohltaten erwächst, so kann sie n der erneuten Hingabe des Herzens an das Evangelium ündenvergebung zur Ruhe kommen, was keiner priestermittelung, nur der des göttlichen Wortes bedarf. Mit

alledem sollten indessen die herkömmlichen kirchlichen Bei
handlungen keineswegs entwertet sein, obwohl manche Äußer
Luthers die grundsätzliche Verwerfung auch dieses „Mensch
getichts" vom biblischen Standpunkt aus zu fordern sche
vielmehr sollten nur die seelischen Bedürfnisse, denen die Bei
zu dienen hatte, kräftig wieder herausgestellt und der Blick
die Mißbräuche, die sich ihr angeheftet hatten, geschärft wer
Im übrigen hatte Luther den Segen der kirchlichen Gemeinsch
der Privatbeichte und Absolution viel zu tief empfunden,
nicht für die seelsorgerische Bedeutung dieser kirchlichen He
lungen das wärmste Verständnis zu haben. Vom Standpu
der pädagogischen Auffassung des Gottesdienstes schienen
ihm vollends unentbehrlich zu sein, und die Stürmer und Drä
der Karlstadtschen Richtung konnten ihn hierin nur bestär

In der römischen Kirche war neben der obligatorisc
Ohrenbeichte, die Luther durch die freiwillige Privatbeichte ers
wollte, die gemeine Beichte, auch „offene Schuld" gena
üblich, in der der Geistliche nach der Predigt allen Anwesen
sofern sie den Glauben an Christum haben und ihre Sün
ernstlich bereuen, auf Befehl Gottes die Absolution verkündi
Sie wurde als zweckmäßige Ergänzung der sakramente
Ohrenbeichte empfunden, weil bei dieser erfahrungsgemäß n
alle Sünden zur Erinnerung oder zur Aussprache kommen konn
Diese Form der Beichte wurde auch in den lutherischen Kir
beibehalten, doch betonte Luther, daß sie die Privatbei
nicht ersetzen dürfe, vielmehr ihr den Weg zu bahnen h
In den letzten Jahrhunderten des Mittelalters war
nun allgemein Brauch geworden, daß niemand zum Abendm
zugelassen wurde, ohne vorher gebeichtet zu haben. In
Reformationszeit kam zwar Beichte ohne Abendmahl noch
fach vor, nur ausnahmsweise jedoch eine Abendmahlsfeier
vorgängige Beichte. Luther ließ diese seit 1523, anknüpf
an ältere Versuche dieser Art, durch ein katechetisches Ver
über Zweck und Nutzen des Sakramentes einleiten, woraus
bald eine Prüfung auf die Rechtgläubigkeit der Kommunikan

ckelte, doch hielt Luther daran fest, daß dies Verhör
nuenswürdigen Christen zu erlassen sei, und daß das
inzelner Sünden dem Ermessen des Beichtenden anheim-
rden müsse, denn nicht um der Herrschaft der Priester
Laien willen, sondern um „den blöden und erschrockenen
zu dienen", sei die geordnete kirchliche Beichte von nöten,
auch ihr köstliches Hauptstück die Absolution, die den
Sündenvergebung jedem einzelnen persönlich zuspricht
ß macht, und die der Beichtiger dem freiwillig um sie
den unbedingt zu gewähren hat, auch wenn er von
eue nicht sicher überzeugt sein sollte. Nur in diesem
ollte Luther die Beichte gelegentlich auch als Sakrament
ufe und Abendmahl gelten lassen, nicht als ob es sich
eine magische Gnadenmitteilung durch einen kirchlichen
handelte, sondern weil sie „die Verheißung und
der Vergebung der Sünden um Christus willen in
, was aber schon von der Taufe gilt, so daß
ilsvorgang in der Buße sich lediglich wiederholt.
legte er auch solchen Nachdruck darauf, daß die
n eine unbedingte, also durch keine menschliche
zu verdienende sei: Buße und Reue sind zwar
Beichtenden selbst unerläßlich, er darf aber nicht
daß durch sie die Absolution bewirkt werde, denn
kann wissen, ob seine Reue Gott genügt. In Verfolg
dankens gelangt Luther allerdings mehrfach zu dem Schluß,
die Absolution auch dem Unbußfertigen sich zuwende,
er anderwärts ihren Erfolg grundsätzlich vom Glauben
macht. Es ist vergeblich, die Widersprüche verdecken
deuten zu wollen, in die sich Luther verfing, indem er
gegenüber der römischen Verdienstlehre auch hier für
gelische Recht der sola fides sich einsetzte, anderseits
s Evangelium von der Sündenvergebung als eine
Wirklichkeit außer uns festhalten wollte, die da ist
t, gleichviel ob wir sie innerlich anerkennen oder nicht,
n auch unabhängig von der sie vermittelnden Persönlich-

keit und ihrer religiös-sittlichen Beschaffenheit. Ja, das pä
gogisch-religiöse Bedürfnis nach unerschütterlicher Sicherstell
des göttlichen Gnadentrostes drängte ihn sogar immer mehr n
dieser zweiten Richtung. Die lebenslängliche Buße, in der
christlichen Charaktere stark werden konnten, zerlegte sich ja
den Durchschnitt des Kirchenvolkes ganz unevangelisch in
Reihe von Einzelakten, in denen die Sündenvergebung von
Rückfälligen jedesmal von neuem ergriffen werden mu
weshalb man auch diejenigen Sünden, die den Verlust
Gnadenstandes nach sich zögen, deutlich bezeichnet wissen wo
man konnte sich der Beichtspiegel und ihrer Kasuistik nicht
rasch entwöhnen. Aus ähnlichen Erwägungen hat Luther auch
fürbittende oder ankündigende Form der Absolution später hi
der effektiven, d. h. im Zusprechen bereits wirksamen, zurücktr
lassen. Diese an die katholische Sakramentsmagie streife
Würdigung des göttlichen Wortes als einer die Wiederge
wunderhaft bewirkenden geistigen Macht hatte eine zunehme
Mechanisierung des Beichtinstitutes zur Folge, gegen die
der Pietismus die ursprünglich Lutherischen Gedanken von
unerläßlichen subjektiven Voraussetzungen Reue
Glaube wieder kräftig zur Geltung brachte, ohne aber da
den Verfall der Privatbeichte aufhalten zu können, die m
und mehr durch die gemeinsame, mit bedingungsweise und
klarativ erteilter Absolution, ersetzt wurde. Dabei hat unverkenn
der Einfluß der reformierten Kirche mitgewirkt, die sich von
katholisierenden Einschlägen der Lutherischen Beichtlehre grund
lich freihielt. Die Vollmacht, zu binden und die Sünden zu behal
hat nach Luthers Auffassung in der Privatbeichte keine St
sondern ist nach Matth. 18, 15—18 ein Stück der Kirchenzu
„welches jetzt der Bann heißt" und nicht geheime, sond
öffentliche Sünden betrifft.

Als Luther 1523 das römische Taufritual verdeutschte
ungefähr gleichzeitig gab auch Thomas Münzer eine deut
Taufordnung heraus —, schloß er sich der in seiner (brandenb
gischen) Diözese üblichen Form an, und „um die schwachen

u schonen", nahm er keine tiefgreifenden Änderungen
ihm zunächst die Übersetzung in die Laiensprache das
war. Mochte auch dies erste Taufbüchlein mehrfach
h werden, es genügte doch evangelischen Ansprüchen
in der römischen Taufliturgie zu viel äußerliche Stücke
drängten: „unter Augen blasen, Kreuze anstreichen,
den Mund geben, Speichel und Kot in die Ohren
en tun, mit Öle auf der Brust und Schultern salben
Chrisam den Scheitel bestreichen, Westerhemd anziehen
nende Kerzen in die Hand geben, und was des mehr
von Menschen, die Taufe zu zieren, dazu getan ist,
h wohl ohne solches alles die Taufe geschehen mag."
ieß Luther 1526 eine beträchtlich verkürzte und gereinigte
folgen, die dann durch Aufnahme in den kleinen
aus weite Verbreitung fand. Aber auch diese Fassung
ofern noch in den alten Bahnen, als sie die Formeln
elyten- oder Erwachsenen-Taufe auf die Kindertaufe
e, so daß sowohl die Abrenuntiation, d. h. die nur
Kampfe gegen das Heidentum geschichtlich verständ-
sagung des Täuflings von der Gefolgschaft des Teufels,
der Exorzismus, d. h. die feierliche Austreibung des
unter dem Zeichen des Kreuzes, in den die eigentliche
orbereitenden Handlungen ihren Platz behielten. Es
nem Zweifel unterliegen, daß Luther und viele seiner
r beide Akte nicht bloß symbolisch verstanden, sondern
ame Gebetshandlungen, die für das Werk des heiligen
Raum machen sollten. Und so sehr sich die lutherischen
ker mühten, den Exorcismus gegen alle an heidnische
innernden Deutungen zu schützen oder ihn als Adiaphoron
zu machen, er erhielt sich gleichwohl in den meisten
en Kirchenordnungen, weil er geeignet schien, die
keit der Taufe" als der Losreißung aus dem Reiche
fels und Aufnahme in die Herrschaft Christi auch dem
n deutlich zu machen. Die von Butzer beeinflußte
rger Taufliturgie und die Zwinglische von 1525 ließen

Exorzismus und Abrenuntiation fallen, Calvin schied sie gl
falls aus, weil sie, obwohl auf alter Sitte beruhend, doch
Gottes Wort unvereinbar seien und den Aberglauben näh
In der lutherischen Kirche kam es seit der Mitte des 16. J
hunderts zu heftigen Kämpfen um den Exorzismus im Zusam
hang mit der Abwehr des sogenannten Kryptokalvinismus.
die Aufklärung hat diesen trüben Rest einer überwund
Weltanschauung ganz beseitigt, ohne doch verhindern zu kön
daß verschleierte Erinnerungen an ihn in Agenden des
Jahrhunderts vereinzelt wieder auftauchten. Noch zäher er
sich, wenn auch in mancherlei abgeschwächten Erscheinungen
Abrenuntiation in den meisten lutherischen Agenden, obwoh
bei der Taufe eines von christlichen Eltern geborenen Ki
nicht minder widersinnig ist, als der Exorzismus. Erst das
Jahrhundert hat ihren Gebrauch freigestellt und damit ihr
schwinden befördert. — Für den eigentlichen Taufakt emp
Luther im Einklang mit der vorwiegenden Überlieferung
völlige Eintauchen in das Wasserbecken als Symbol für
Absterben des alten Adam und das Aufstehen des ne
wiedergeborenen Menschen, daneben war wie schon in der a
so auch in der lutherischen Kirche das Übergießen des na
Täuflings mit Wasser oder ein einfaches Benetzen des Ko
zugelassen; die letztere Form wurde schließlich die allein üb
In der dabei gesprochenen Taufformel hat die aus der Vul
stammende unrichtige Übersetzung „ich taufe dich im Namen
Vaters usw." durch Luthers Katechismus allgemeine Gel
gewonnen, obwohl schon Zwingli das εἰς τό ὄνομα des Urt
richtiger verstanden hatte. Von den zahlreichen an
Taufakt sich anschließenden Handlungen des römischen Ritual
Luther nur das Anlegen des weißen Taufkleides oder We
hemdes beibehalten, an dessen Stelle später, wenn der Täu
nicht schon in weißer Kleidung zur Taufe gebracht wurde
übergeworfenes weißes Tuch trat. Von den dem Ta
vorausgeschickten Gebeten wurde das erste, fürbittende von
lutherischen Agenden in der Regel beibehalten, aber in

taufe entsprechenden Form, das sogenannte Sintflut-
gen meist gestrichen oder neben anderen zur Auswahl
An die Verlesung von Markus 10, 13 ff., das einzige
der Begründung der Kindertaufe dienende Stück,
h in Luthers Taufbüchlein das Vaterunser, dessen
r in den Agenden mehrfach wechselt, und der von den
prochenen Abrenuntiation folgt das Apostolikum, das
Zeit im Taufritual für entbehrlich gehalten worden
auch die Art seiner Verwendung und Einführung
e Formen aufweist. Den Beschluß macht die beim
des Westerhemdes gesprochene Formel, die der
formel des römischen Rituals nachgebildet ist.

herrliche Trost der Taufe ist nach Luther, daß Gott in ihr mit
ing seinen Bund geschlossen hat, ihm die Sündenschuld
anzurechnen, sondern einen neuen Menschen aus ihm
und ihm die Gewißheit des ewigen Lebens zu schenken.
gnädige Bereitschaft Gottes fordert vom Menschen
schaft des Glaubens, der den Kampf mit den Anfech-
r Sünde unablässig führt und, wo er schwach wird,
eder in den Schutz der Taufe „kriecht", um sich an
sage aufzurichten. Denn die Verheißung oder das
tes bleibt bei der Taufe, wie bei den Sakramenten über-
ner das Höchste und darum der Glaube an das Wort
hlich wertvoller, als der Empfang des äußeren Zeichens,
auch in seiner Sinnfälligkeit zur Erweckung und Stär-
Glaubens beitragen oder „durch das Äußerliche in
che hineinziehen". Wenn Luther von dem Taufwasser als
cht selten so zu reden scheint, als wohne eine magische
n, so bleibt durch dies gelegentliche Eingehen auf verbrei-
llungen doch seine religiöse Grundanschauung unberührt,
tscheidende Wirkung dem im Worte wohnenden heiligen
omme. Wohl aber scheint es an durchschlagenden
ungen zu fehlen, wenn Luther einerseits gegenüber der
holischen Sakramentsauffassung die Wirkung der Taufe
uben abhängig machen und eben dadurch ihren reli-

giösen Wert sicherstellen will, anderseits gegenüber den S
mern mit wachsender Entschiedenheit das von allen mensch
Voraussetzungen oder Leistungen unabhängige „Werk G
in der Taufe betont, das auch den Ungläubigen zugute k
Auch im zweiten Falle handelte es sich ihm um einen unver
lichen religiösen Wert und im ganzen um ähnliche Widers
wie wir sie bei seiner Lehre von der Beichte aufzuzeigen
Die Gedanken, in denen die Auflösung solcher Wider
zu suchen ist, können erst bei der Gesamtwürdigung
Theologie zur Sprache kommen. Hier bleibt nur noch ein
über seine Gleichsetzung von Erwachsenen- und Kindertauf
über seine Anschauung vom Kinderglauben zu sagen.

Weil die Taufe ein freies Gnadengeschenk Gottes is
gegenüber wir lediglich verdienstlose Empfänger sind, so be
es für Luther keinen Unterschied, ob diese Taufgnade sich E
senen oder Kindern zuwendet. Als Gott durch das Evang
seinen Bund machte mit allen Heiden (Matth. 28,19), hat
Kinder nicht ausgeschlossen; und wenn Christus den K
das Reich Gottes ausdrücklich zuspricht, so legt er dam
Taufe dieselbe Bedeutung bei, wie sie im alten Bun
Beschneidung hatte. Ist aber Gott auch in der Taufe,
allen religiösen Vorgängen, der allein wirkende, so folgt d
daß auch bei dem Täufling der Glaube sein muß, nur
gar viel ein ander Ding, den Glauben haben und si
den Glauben verlassen". Sobald der Glaube als Lei
zur Voraussetzung der Taufe gemacht wird, wie die Wieder
wollten, wird die Taufe auf Menschenwerk gestellt und
auf den Willen Gottes. Gewiß ist der Glaube zur Ta
unerläßlich nötig, wie jede Gnadenmitteilung nicht nur
Geber, sondern auch einen Empfänger voraussetzt. A
ist auch bei der Taufe nicht das erste, sondern er bedingt
lich ihren Segen für das innere Leben des Täuflings,
wie bei der Absolution der Privatbeichte: „glaube ich,
mir die Taufe nütze; glaube ich nicht, so ist sie mir nicht
die Taufe bleibt darum doch, was sie ist, denn sie ste

wissen Wort und Gebot Gottes, und eben deshalb
ie auch nicht wiederholt zu werden, wie die Anhänger der
fe fordern: „mein Glaube *machet* nicht die Taufe,
empfängt die Taufe". Aber alles das bedeutete
gs schon ein Zurücklenken zur magischen Sakraments-
g der römischen Kirche, denn der Glaube, von dem
redet, sollte ja nicht erst ein durch das Sakrament
oder „eingegossener", vielmehr ein vor der Taufe
vorhandener sein. Wie nun ein solcher bei Kindern
sei, hatte er auf mancherlei Weise zu erklären versucht,
zuerst nach herkömmlicher Weise den stellvertretenden
der Kirche, dann den der Paten als fürbittend wirksamen
nahm, um sich schließlich nach sehr anfechtbaren und ge-
luseinandersetzungen mit den Einwänden der Wiedertäufer
schlichte religiöse Urteil zurückzuziehen, daß menschliche
gegenüber diesem Geheimnis ohnmächtig sei und es
heimgeben müsse, wie er in unmündigen Kindern den
zu erwecken vermöge. Je größer aber die Denkschwierig-
ser Auffassung waren, um so entschiedener wollte er
en Jahren das Recht der Kindertaufe nicht aus einem
Täuflingen irgendwie vorausgesetzten Glauben, obwohl
iöses Empfinden immer an einem solchen festhielt, sondern
aus dem Taufbefehl Matth. 28, 18 ff. und dem Evange-
Kinder (Mark. 10, 13 ff.) theologisch abgeleitet wissen,
r nicht hindern konnte, daß Theologen seiner Gefolg-
rade an dem Problem eines durch die Taufe *bewirkten*
s ihren Scharfsinn mit Vorliebe übten und dabei in
ihrem Meister grundsätzlich überwundene magische Auf-
des Taufsakramentes allerdings zurückglitten, bis man
kennen lernte, daß das Problem inzwischen gegenstands-
rden war, weil das Kind, als Glied der christlichen Ge-
ereits geboren, durch die Taufe lediglich die Anwart-
f die dieser Gemeinde verheißenen Güter feierlich zu-
n erhält, in deren lebenslänglicher Aneignung sein
erst sich entwickeln und bewähren soll.

Im Katholizismus hatte sich von der Taufe die Firmu
losgelöst, bestehend aus einer vom Bischof zu vollziehen
Salbung und Handauflegung (später dem Backenstreich), die
Morgenlande an die Taufe sich unmittelbar anzuschließen pfle
im Abendlande aber von der Kirche zu einem zweiten Sakram
gestempelt wurde. Schon Wiklef, Hus und die Walde
hatten diese rein hierarchische Maßregel als abergläubis
Tand bekämpft, und Luther hatte sie als „Menschenfündl
und „Affenspiel" scharf abgelehnt, dagegen seit 1
im Einklang namentlich mit einem ähnlichen Brauch der
mischen Brüder, eine katechetische Unterweisung der Jug
gefordert, die mit einer Handauflegung als Bestätigung
Aufnahme in die Gemeinde ihren Abschluß finden sollte.
kam es zu einer evangelischen Umbildung der Firm
zunächst nicht, vielmehr begnügte man sich mit der
erwähnten Glaubensprüfung der Kommunikanten und ord
späterhin jährlich zu wiederholende Katechismusprüfun
der Kinder und des Hausgesindes an, denen Katechisn
predigten in der Kirche als Ersatz für die teils überhaupt
genossene, teils längst wieder vergessene katechetische Unterwei
der Schule vorbereitend zu Hilfe kamen. Glaubensverhöre wu
zunächst immer nur bei besonderen Anlässen vorgenommen
Beichte und Abendmahl oder bei der Trauung, im ersten
im Beichtstuhl, im zweiten im Hause des Geistlichen vor dem e
Aufgebot. Einen öffentlichen Charakter dagegen hatte vorerst
das Visitationsexamen, das zur Ermittelung des religiösen B
standes ganzer Gemeinden zu dienen hatte und darum grundsä
auch auf die Erwachsenen ausgedehnt wurde, soweit nicht beson
Rücksichten oder passiver Widerstand davon abzustehen nöti
Aber das Katechumenat der Erwachsenen trat begreiflicherm
obwohl vielfach noch im 17. Jahrhundert und länger ge
mehr und mehr zurück hinter dem der Jugend, und bei d
hatte der erste Abendmahlsgang eine so einschneidende Bedeut
daß der Gedanke nahe lag, ihn als Abschluß des Jug
katechumenates zu betrachten. Damit waren die Ansätze gege

n eine evangelische Konfirmationshandlung sich entwickeln
Auf lutherischem Boden vereinzelt, auf reformiertem
hielt man die Prüfungen der erstmaligen Kommunikanten
ntlich, vor versammelter Gemeinde ab. Die Konfirmation
ßte evangelische Umformung der katholischen Firmung
. h. als gottesdienstliche Feier, bestehend aus Glaubens-
s, Gebet und Handauflegung angesichts der Gemeinde, ist
Martin Butzer geschaffen worden, der dabei von bestimmten
en auf täuferische Forderungen bestimmt war. Hatte
en die Kindertaufe unter keinen Umständen zum Opfer
mögen, so glaubte man ihnen doch entgegenkommen zu
ndem man eine Zeremonie schuf, „wodurch die getauften
wenn sie herangewachsen, zum Christentum eingeweiht
, und indem man in diesen öffentlichen Bekenntnisakt
olische Handauflegung nach dem Vorbild der römischen
aufnahm. Butzer hielt zwar mit seinen Bedenken
e Einführung dieser kirchlichen Sitte nicht zurück, weil
aus dem Gedankenkreise der Volkskirche, sondern der
isskirche stammte, das innere Wachstum des Christentums
n trügerischer Weise von äußeren Akten abhängig zu
drohte und die Konfirmation in unevangelischer Weise
n a l i g e bewußte Wiederholung und feierliche Bestätigung
bundes anzusehen verleitete. Anderseits war er von dem
Kirchenrechtes und der Kirchenzucht für die Gemeinschafts-
so durchdrungen, daß er die anstaltlich-pädagogische
r Konfirmation hoch genug einschätzte, um jene Bedenken
urückzustellen und die Einbürgerung der Konfirmations-
g mit ihrem unverkennbaren sakramentalisierenden und
renden Grundzug dennoch kräftig zu fördern. In
rg war es nicht gelungen, aber in Hessen glückte es,
9 eine dauernde kirchliche Einrichtung aus ihr zu schaffen,
n Verbreitung die in der Interimszeit vorherrschende
zu Kompromissen besonders günstig war. Fast alle
ationsordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts —
e englischen Common prayer books — sind von der

hessischen unmittelbar oder mittelbar abhängig. Aber
lutherischen Theologen verhielten sich vielfach spröde ablel
gegen die neue Sitte, so daß erst seit der zweiten Hälfte de
Jahrhunderts durch Pietismus und Rationalismus ihre allge
Geltung sich anbahnte, die im 19. Jahrhundert endlich e
wurde. Nachwirkungen des täuferischen und katholisier
Einschlags aus der Zeit der ersten Einführung haben s
der Lehre von der Konfirmation hier und da noch bi
unsere Tage erhalten, im ganzen aber blieb die nüchterne,
volkstümliche Auffassung maßgebend, daß die Konfirm
lediglich den Abschluß des Katechumenates, die Erwerbun
Kommunionrechtes und die Anwartschaft auf selbständige
nahme an allen Rechten und Pflichten der evangelischen Gem
öffentlich und in feierlicher Form zu bezeugen habe.

Wie Luthers Taufbüchlein, so war auch sein Traubüc
von 1529 dazu bestimmt, Anleitung zu einer evangel
Gestaltung der entsprechenden gottesdienstlichen Handlung
geben, ohne damit von den herkömmlichen Bräuchen ohn
abweichen oder anderen, die zu gleicher Aufgabe sich be
glaubten, irgendwie vorgreifen zu wollen. An der wicht
Vorarbeit, der Bugenhagenschen Trauordnung von 1524,
er selber mitgewirkt, und diese war in Augsburg, Nürn
Straßburg und wohl auch anderwärts bereits verwendet wo
Luthers Vorrede stellt nachdrücklich den Satz voran, daß „Ho
und Ehestand ein weltlich Geschäft" sind, in das Geistliche
Kirchendiener nichts dreinzusprechen haben, und für da
jeweilige Brauch in Stadt und Land maßgebend bleiben
Wo die kirchliche Einsegnung einer rechtsgiltig geschlossener
begehrt wird, ist nach Luther die Kirche schuldig, sie zu gewä
und ohne aus der kirchlichen Einsegnung ein Gesetz mache
wollen, erwartet er die gleiche Wirkung vom Zwang der
denn „obwohl es ein weltlicher Stand ist, so hat er de
Gottes Wort für sich und ist nicht von Menschen erdichtet
gestiftet, wie der Mönche und Nonnen Stand," darum
man in ihn nicht eintreten, ohne Gottes Segen zu erf

igiöse Grundton des Schriftchens ist die Bestreitung der Schrift unvereinbaren sakramentalen Charakters und der Preis ihrer im Glauben begründeten Heiligkeit r der falschen römischen Verherrlichung der Ehelosigkeit; aber greift ein der germanischen Laienkultur entnommener besonders kräftig ein, der in der römischen Kirche auf scharfen Widerspruch stieß: daß die Ehe eine he Angelegenheit und auch ohne Mitwirkung der Kirche ig sei. Das Traubüchlein beginnt mit der Formel ebots auf der Kanzel, das nach herrschender Sitte, um Ehehindernisse zu erkunden und Fürbitte für das Paar n, dreimal an den voraufgehenden Sonntagen erlassen Die eigentliche Trauungshandlung findet vor der tt, ihr folgt die Einsegnung in der Kirche vor dem In dieser Zweiteilung wirkt noch der ältere Brauch die Trauung im Hause, durch einen Laien vollzogen d erst am Tage darauf der öffentliche Kirchgang statt- Mehr und mehr war es Sitte geworden, die Trauung Hause vor die Kirchentür zu verlegen und Geistliche uzuziehen oder ihnen den Vollzug ganz zu überlassen; r begab sich der Hochzeitszug in die Kirche, wo die sse gehalten wurde, die bei den Evangelischen natürlich en hatte. Luther hielt an der Trauung vor der r noch fest, um damit auszudrücken, daß es sich trotz ung des Geistlichen um einen bürgerlichen Rechtsakt der für die kirchliche Einsegnung die unerläßliche tzung zu bilden habe. Er stellte auch anheim, beide lich zu trennen. Die Trauung soll — vermutlich der Mangel von Ehehindernissen öffentlich festgestellt it der Frage beginnen: Hans, willst du Grete zum Gemahl haben usw.? Auf ihre Bejahung, die als und öffentliche Wiederholung des häuslichen Ver- gedacht ist, folgt der Wechsel der Ringe, der schon gegenüber dem (in England noch heute üblichen) Ring- durch die Braut die vorherrschende Sitte war, doch

läßt Luther das Segnen des Ringes u. a. geflissentlich bei
Der Geistliche fügt alsdann die rechten Hände der Brau
ineinander und spricht sie im Namen des dreieinigen
zusammen: das schon bestehende eheliche Verhältnis mag
mehr in der Form der ehelichen Lebensgemeinschaft in
treten. Viel freier verhält sich Luther gegenüber den
kömmlichen Formen des am Altar stattfindenden Aktes,
der Brautmesse mit den anschließenden Segnungen und Ge
Er ersetzt sie durch eine an die Gemeinde gerichtete Verl
des biblischen Berichtes über die Stiftung der Ehe im
diese und eine für das Brautpaar bestimmte Reihe von S
sprüchen über Pflichten, Kreuz und Trost der Ehe, wora
Gebet den Schluß macht. An eine dieser Schriftlesungen
sich die Hochzeitspredigt anzuschließen, die Luther, sowei
wissen, gern benutzte, um der versammelten Gemeinde
und Segen des Ehestandes, namentlich auch im Gegens
der katholischen Überschätzung des Zölibates, erbaulich darzu
doch sind uns auch zahlreiche Hochzeitspredigten jener Z
halten, die sich an das Brautpaar persönlich richten. —
die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts ist Luthers
büchlein weithin vorbildlich geworden, nur wurde es
mehr Regel, Trauung und Einsegnung zu einer einzigen
lung zusammenzuziehen und diese, vielfach von Gemeinde
umrahmt, in der Kirche stattfinden zu lassen. Nicht selt
gegnet die kirchenpolizeiliche Forderung, daß das Brautpa
der Trauung zu beichten und das Abendmahl zu empf
ja daß der Zulassung zum Aufgebot eine Prüfung im
chismus vorauszugehen habe; auch sollten zu gewissen
und Tagen des Jahres Hochzeiten unzulässig sein. Die
tigste Änderung, die sich schon im 16. Jahrhundert anzub
begann, war der Bruch mit der von Luther noch vertr
Anschauung, daß ein mit Einwilligung der Eltern geschlo
Verlöbnis bereits die Ehe schaffe, die durch die Trauun
feierlich bestätigt werde. Vielmehr wurde die Ausübun
ehelichen Gemeinschaft vor der Trauung, nur auf Grun

isses, von zahlreichen Kirchenordnungen unter Strafe die Verlobung im Einklang mit dem römischen Recht nicht unbedingt verbindlicher Vorvertrag und lediglich uung als entscheidender Rechtsakt angesehen, weshalb kirchliche Trauung nicht mehr, wie bei Luther, frei- sondern durch obrigkeitliche Vorschrift erzwungen wurde. in währte es noch vier bis fünf Menschenalter, bevor nwälzung sich durchsetzte und staatlich anerkanntes Ge- tsrecht wurde. In dem Maße, wie die Verlobung den er eines Rechtsaktes einbüßte, konnte sich allerdings ihre Würdigung vertiefen, anderseits aber führte das nander verschiedener Religionsbekenntnisse schließlich un- hlich darauf hin, die kirchliche Trauung durch einen rein en Rechtsakt zu ergänzen oder zu ersetzen, der den Beginn eschließung mit allen ihren Rechtsfolgen unzweideutig ete. So kam es in Holland schon im 16. Jahrhundert, land unter Cromwell zur Einführung der Zivilehe, die st seit der französischen Revolution ihren Siegeszug Europa antrat. Von der katholischen Kirche wird der keine eheschließende Kraft, sondern lediglich die Sicherung ter bürgerlicher Rechtswirkungen zugestanden, in der ischen Kirche dagegen hat sich die Einsicht allmählich durchgesetzt, daß die Ehe als ein „weltlich Geschäft" der en Gesetzgebung untersteht und auch ihr christlicher Cha- icht durch die Trauung, sondern nur durch die entsprechende ng der Eheleute verbürgt wird, zu der sie sich in der g vor Gottes Angesicht bekennen, bevor sie von dem der Lebensgemeinschaft Gebrauch machen.

r die kirchliche Begräbnisfeier bedeutete die Refor- eine ungleich durchgreifendere Umgestaltung katholischen mens. Denn mindestens seit Augustin war dabei herr- Gesichtspunkt gewesen, daß das kirchliche Handeln in Falle dem Toten selbst zugutekomme, und gerade dieser e wurde von dem reformatorischen Kampfe gegen den en Werkdienst aufs schärfste getroffen. Mit dem höchst

unsicheren, schon im Mittelalter heftig bekämpften, von L
als „Teufelsspuk" verworfenen Dogma vom Fegefeuer
auch die Ablässe für Verstorbene, die Totenopfer, Totenvig
und Seelenmessen rettungslos dahin, und die ganze katho
Begräbnisliturgie verlor ihren wesentlichen Halt. Nicht
um das Seelenheil der Toten, das allein in Gottes Hand
durfte es sich jetzt handeln, sondern lediglich um eine ernst
eindrucksvolle Feier für die Lebenden, die in der einem geli
Toten zu erweisenden letzten Ehre sich ihres Glaubens a
todüberwindende Liebe Gottes und an die unzerreißbare
meinschaft des ewigen Lebens bewußt werden sollen. Mit so
Vorbehalt wurden manche liebgewordene Gebräuche der
gangenheit schonend gewahrt: so das Glockengeläut, das
nun nicht mehr zur Fürbitte für den Verstorbenen mal
sondern nur die Gemeinde herbeirufen sollte, das Trauer
der Gemeinde mit singenden Kindern, das Vorantragen
Kreuzes oder der noch aus heidnischer Zeit stammende dreim
Erdwurf mit den Blumen- und Kranzspenden. Bei dem eigentl
gottesdienstlichen Akt, der entweder am Grabe selbst ode
der Kirche stattfand, erschien neben Schriftlesung, Gesang
Gebet als wichtige Neuerung die Leichenpredigt, die im M
alter wohl immer nur hervorragenden Persönlichkeiten gewi
worden war, jetzt aber als Glaubenszeugnis und Seelen
ihren dauernden Standort erhielt, mochte auch für Güte
Länge der Rede wie für andere Teile des ganzen Vorga
sehr bald die leidige Rücksicht auf den Geldbeutel mitbestimm
werden. Nur in einem Punkt machte Luther der Volkssitt
Zugeständnis, das seinen evangelischen Grundsätzen nicht
entsprach: viel weniger abweisend, als später Calvin, spra
sich über die Fürbitte für die Verstorbenen aus, aber nicht
der Gemeinde oder von dem Geistlichen durfte sie geübt we
sondern nur von den Angehörigen in der Stille, und in
licher Weise haben dann auch die Bekenntnisschriften der e
gelischen Kirche die private Fürbitte für Verstorbene wohlwo
zugelassen, wiewohl sie nach Luthers Meinung kein Vorbil

rift hatte. Die Frage, ob auch ungetauften Kindern
tliches Begräbnis zu gewähren sei, hat Luther allem
nach bejaht, und ebenso hat sich wohl die Mehrzahl
henordnungen entschieden. Dagegen hätte er die soge-
Einsegnung der Leiche sicherlich verworfen, wie alle
ionen und Konsekrationen und dergleichen „Affenspiel".
r anderseits 1544 in der neuerbauten Torgauer Schloß-
ie Einweihungsrede hielt, so tat er das in ausdrücklichem
ß zu den gebärdenreichen papistischen Weihungen, indem
den Raum selbst heiligsprach, sondern ihn schlicht und
unter den Segen des göttlichen Wortes stellte, das in
neue Wirkungsstätte finden sollte. Daß Räume, Ge-
r Gefäße an sich heilig seien und, falls sie durch Miß-
entweiht würden, einer abermaligen priesterlichen Hei-
edürften, ist ein durchaus unevangelischer Gedanke, ob-
este dieser uralten Auffassung auch im protestantischen
en noch immer nicht ganz unwirksam geworden sind.
n hat Luthers Entdeckung, daß die Kirche eine rein
Wirklichkeit ist, mit Recht bezeichnet als „die größte
htigste Idee, die überhaupt in der Geschichte der Kirche
en ist". Es kann ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung
bbruch tun, daß sie einerseits der kirchlichen Verhältnisse
chauungen, die sie als herrschend vorfand, nur in sehr
Umfange Herr zu werden und anderseits eine ihren
ngen entsprechende sichtbare Erscheinung der evangelischen
icht herzustellen vermochte, vielmehr auf allen Gebieten
lichen Lebens mit halben Erfolgen und Kompromissen
ieden geben mußte. Es ist Schicksal aller großen Ideen,
n Namen wirklich verdienen, daß sie die Geister über
hunderte hin in Bewegung setzen müssen, bevor sie die
formen finden, um das Leben einigermaßen mit sich in
immung zu bringen. Eins steht jedenfalls unverrückbar
n die religiöse Idee der Kirche sich verwirklicht in der
n Gemeinde der ernsten Christen, die überall da ist
sein muß, wo das Wort und die Sakramente schrift-

gemäß verwaltet werden, so folgt, daß das Gemeindebewuß
auch Quelle und Norm aller am Aufbau der sichtbaren K
mitwirkenden Kräfte und Gedanken sein und bleiben muß,
daß alles, was nicht als Lebensäußerung der Gemeinde
standen werden kann, innerhalb der evangelischen K
als Fremdkörper zu gelten hat. Wir haben in der K
die Luthers Namen trägt, nur rasch verkümmerte Ansätze so
schöpferischen Gemeindebewußtseins wahrnehmen könnnen,
besondere hat sie es zu dem Ausbau einer aus dem Wese
evangelischen Gemeinde entwickelten Kirchen z u ch t trotz zahlr
vorübergehender Versuche nirgends gebracht. Dagegen h
den landeskirchlichen Systemen eine neue Vermischung geist
und weltlicher Befugnisse, eine neue Überspannung des r
lichen Kirchen- und Amtsbegriffes die Oberhand gewo
die bewies, wie schwer die Masse des protestantischen V
trotz ihres Bruches mit Papsttum und Meßopfer ihre katho
Erziehung zu vergessen, wie schwer sie das grundlegende
und Schöpferische in Luthers Lehre zu erfassen, ja auch n
ertragen imstande war. Und doch ist die geistbewegende
dieser Lehre ungeschwächt geblieben, weil die Wirkungskraft
Idee niemals von dem größeren oder geringeren Maße
praktischen Verwendbarkeit abhängt, sondern lediglich bedin
durch ihre Macht über die Gewissen der Menschen, in
sie jene heilige Unruhe wach erhält, die aus dem Wide
des unbedingt Seinsollenden mit der irdischen Trägheits
ihre. zu den höchsten Leistungen spornenden Antriebe empf
Zu ähnlichen Betrachtungen führt auch eine zusammenfa
Würdigung der Lutherischen Theologie, in die wir nun
eintreten.

In der protestantischen Gemeinde lag das Prinzip des inneren Wortes mit dem der Schrift im Streit, die Evangelien mit Paulus, das apostolische Leben mit den Menschen, wie sie sind, das christliche Ideal mit der Staatsräson, vor allem doch das Wort der Bibel mit der in der Reformation fortgeschrittenen Gestalt des religiösen Lebens. Wilhelm Dilthey.

Unter Menschen, die der Vergangenheit kundig sind, müßte davon gar nicht mehr geredet werden, ob der Protestantismus in der Welt sein soll oder nicht. Der moderne Katholizismus selbst verdankt ihm seine Ausbildung und ließe sich ohne diesen Gegensatz nicht mehr denken. Leopold von Ranke.

thers Theologie ist ihrem inneren Werden nach zunächst nderes, als eine in angespanntester Denk- und Gemüts- gewonnene Antwort auf die Frage, die ihn ins Kloster „wie kann ich einen gnädigen Gott kriegen?" oder — ausgedrückt — „kann ich mit den Mitteln dieser Kirche erden?" Eine solche Frage konnte nur ausgesprochen innerhalb einer Gesellschaft, deren Vertrauen zur rö- Kirche erschüttert war, andernfalls wäre sie wider- gewesen. Luthers Größe war es nicht, daß er jene Frage, e protestantische, überhaupt sich stellte: sie lag der Zeit auf den Lippen und hatte schon vielen bang gemacht. einzige und schlechthin unerklärliche Größe war es viel- daß er die ganze Tragik einer kirchlichen Lage, welche lche Frage überhaupt zuließ, in seinem Innersten wie iesen persönlichen Lebensschmerz empfand und eben

darum, wie alle genialen Geister, zu einer stellvertreten
Leistung berufen war, so daß in seinem Kämpfen, Leiden, U
liegen und Siegen nicht bloß er als Einzelner, sondern zu
die Menschheit seines Zeitalters der Held war, dessen Sch
sich entscheiden sollte. Er wollte das Unfaßbare jener sich
aufdrängenden Frage sich nicht eingestehen, er sträubte
gegen seine Anerkennung. Er suchte den Grund seines im
Leidens zunächst in einem Mangel seiner eigenen Einsicht.
unterwarf sich mit einer grenzenlosen Demut unter das el
„Du sollst" dieser Kirche, er wollte mit ihr ringen, bis si
gesegnet hätte. Aber sie segnete ihn nicht, sondern sie fl
ihm, und ihn erfaßte die furchtbare Angst, er könnte
Glauben an Gott darüber verlieren.

Wie diese kirchliche Lage im Mittelalter entstanden ist, n
widersprechenden Stimmungen sie verbreitete, und mit we
Mitteln man sie vergeblich zu heilen unternahm, ist in dem
leitenden Bande dieses Werkes dargelegt worden. Hier ha
es sich nur um die Feststellung, welche Antriebe die Theol
aus jener zwiespältigen Lage entnahm.

Keine Religion kann der Theologie entbehren, und
droht ihr von dieser nicht geringe Gefahr. Ohne ein fort
fort sich erneuerndes Durchdenken der religiösen Problem
Zusammenhang mit dem jeweiligen geistigen Besitzstand
haupt vermag einerseits die Religion sich im Kreise der geis
Mächte nicht dauernd zu behaupten, anderseits kann die theolo
Denktechnik ihr die Lebenskraft austrocknen und sie von
Quellen ihrer Verjüngung zeitweilig gänzlich abschneiden.
kirchliche Theologie des ausgehenden Mittelalters hatte sich
zugsweise nach dieser zweiten Richtung entwickelt und d
die Zersetzung des religiösen Systems gefördert. Wie v
die herrschende Kirche die innere Fühlung mit der Religion
reits verloren hatte, wie wenig ihr die tausendfach beklagte
fälschung des Christentums, an der sie mit schuldig war,
solche zum Bewußtsein kam, geht namentlich aus der erst
lichen Unbekümmertheit hervor, mit der sie das Bestehende

in heilig und unantastbar und sich selber schließlich für
mabel" erklärte. Anders freilich dachte die Laienwelt,
nn das Verlangen nach einer durchgreifenden Reform
che in den theologisch ungeschulten Laienkreisen den Bi-
us und die gesetzliche „Nachfolge Christi" wieder auf die
rachte, in den humanistisch gebildeten Schichten half es
eologie umbilden zu einer christlichen Philosophie, die
ur die Grundwahrheiten der Religion im Einklang mit
eitgefühl der „aufgeklärten" Geister als Gegenstände
us dem wirklichen Leben geborenen Frömmigkeit erfassen
sondern im Namen der Religion auch eine friedliche
ung der Kirche mit Hilfe der Fürsten und Prälaten
setzen hoffte. In dieser christlichen Philosophie lebte
den Kreuzzügen unverlorene Erkenntnis fort, daß der
Wert des Menschen unabhängig von seinem Religions-
nis, und daß im Christentum, wie in jeder der drei großen
ligionen, Wahrheit mit Irrtum vermengt sei. Ihre erste
dung empfing sie durch die italienischen Humanisten, die
Schriften Ciceros und Senecas, also in der Gedanken-
r stoischen Philosophie, dem Kirchlichen das Menschliche
nen lernten und seit der Wiederentdeckung der platonischen
uplatonischen Philosophie kein höheres Ziel kannten, als
redelung und Vergeistigung des mit heidnischem Aber-
n und jüdischen Zeremonien durchsetzten Christentums
ie Verschmelzung mit dem antiken Idealismus. In diesen
wurde der ursprünglich religiöse Inhalt des Begriffes
ssance" als einer Wiedergeburt des Ichs und der gesellschaft-
Lebensordnungen aus dem heiligen Geiste noch deutlich
den, wenn auch schon verquickt mit jenen weltfreudigen
und Stimmungen, von denen die Laienkultur in ganz
längst erfüllt war. Und von dem ethischen Dualismus
fand man über den Dionysius Areopagita, der als
r des Paulus galt, den Weg zu diesem größten Apostel
ristentums selbst; seine Erlösungslehre glaubte man
st in ihrer ganzen Tiefe erfaßt zu haben, indem man ihn

als Geistesverwandten Platos würdigte, was freilich ein
verständnis war. Die Geistesarbeit der platonischen Aka
zu Florenz hat nicht nur alle großen Denker, Dichter
Künstler der italienischen Renaissance befruchtet, sondern au
England, Frankreich und Deutschland einflußreiche Anh
gewonnen: John Colet, Le Fèvre d' Etaples, Erasmus
seine Schüler. Alle waren dem Paulus mit Begeist
zugewandt, alle stellten der scholastischen Theologie,
Mönchtum und dem kirchlichen Aberglauben ein schl
Bibelchristentum entgegen, dessen Kernpunkt der Vorseh
glaube, die Hoffnung auf ein ewiges Leben und der
des Geistes über das Fleisch in der Nachfolge
also die Reinheit der Gesinnung und des sittlichen Wa
sein sollte; alle aber waren auch überzeugt, daß das aus
ältesten Quellen neu verstandene Christentum nichts ander
als die höchste Vollendung jenes Menschlichen, von der
erleuchteten Geister des klassischen Altertums gezeugt h
daß also die höchste Bildung und die reine Frömmigke
Ziele eins seien: Vergöttlichung der menschlichen Natur.
die Offenbarung Gottes in der Welt ist ja an zeitliche
räumliche Grenzen nicht gebunden, und wenn die in
Christo erschienene auch als die höchste, weltgeschichtlich
samste, weil eine neue Gesellschaft erschaffende, angesehen w
muß, so ist es doch dieselbe Gottheit, die in den verschie
Religionen und Philosophien der Welt sich bezeugt hat
noch immer bezeugt. Nicht in der Bibel ist die göttliche O
barung beschlossen, denn der Geist Gottes weht, wann un
er will. Sündenfall, Offenbarung und Erlösung sind
einmalige geschichtliche Tatsachen, sondern Gleichnisse für i
Vorgänge, die sich fort und fort wiederholen. Den tiefsten W
heitsgehalt einer Religion erfaßt man also nicht in ihren Do
und Kultusformen, sondern in der seelischen Grundtatsache
der sie getragen wird; diese aber ist die Überzeugung, da
Würde des Menschen und seine Herrschaft über die Wel
ganz allein auf die in ihm wirkende Energie des Göttlichen gri

war die Religion nicht nur von der Herrschaft der
ie grundsätzlich bereits frei gemacht, sie konnte auch
hr ein ausschließliches Erbteil der Kirchen und Konfes-
leiben, denn in jeder schöpferischen Betätigung der mensch-
atur, in der Kunst, in der wissenschaftlichen und sozialen
ller Arten war auf mannigfachen Wegen jenes Ziel der
lichung des Menschenwesens erreichbar. Mit solcher
g der Religion konnte sich eine pantheistische Auffassung
ltordnung ebensowohl vertragen wie ein über die
der christlichen Welt hinausgreifender Theismus, der
öttliche unter dem Bilde einer schöpferischen Geist-
hkeit faßte und dieser die Eigenschaften der Allmacht,
und Allgegenwart zuschrieb. Beide Weltanschauungen,
heistische wie die theistische, haben sich denn auch nach-
mit jener überkonfessionellen Menschheitsreligion ab-
d verbunden, zu der zahlreiche führende Geister sich in
ge bekannt haben, von den Humanisten und Mystikern
Jahrhunderts bis zu den idealistischen Denkern und
n des 18. und 19.

r stehen hier zweifellos vor der freiesten, vorgeschrittensten
unstsreichsten Denkrichtung, die das ausgehende Mittel-
rvorgebracht hat. Aber die geistige Höhenlage, in der
bewegte, lag über den Kampf der die Gesellschaft leiden-
erfüllenden Probleme allzuweit hinaus, es fehlte ihr
nanz, vor allem auch an dem starken Vertrauen zu sich
nd an dem Willen zur Macht. Soweit sie auf Wieder-
ng des Urchristentums ausging und mit philologisch-
Mitteln dessen ehrwürdige Quellen neu erschloß, hat
bloß der Reformation, sondern auch der neuzeitlichen
en Theologie erfolgreich vorgearbeitet; soweit sie von
cher Grundlage her das kirchliche Dogma zu unter-
begann, von den vereinzelten Angriffen eines Erasmus,
Campanus oder Servet an bis zu dem unbarmherzigen
uf der Sozinianer, hat sie zwar der Aufklärungs- oder
sreligion die Bahn bereitet und lange nachwirkende

Probestücke wissenschaftlichen Scharfsinnes gezeitigt, abe
größten Teil ihrer Zeitgenossen gegen sich aufgebracht, s
ihre Anhänger der Einsamkeit, dem Pessimismus oder
Untergange sich preisgegeben sahen. Denn nichts konnte der
dieser Zeitgenossen heftiger widerstreben, als die Auflösun
Christentums in eine moralistisch-asketische Menschheitsrel
die an die Stelle des Absoluten ein mehr oder minder Rel
setzte, und die mit solcher Betrachtungsweise sich verknü
Gleichmütigkeit gegenüber den bestehenden kirchlichen Zust
die zwar auf das schärfste kritisiert, aber vor gewaltsamen, g
stürzenden Änderungen dennoch um des lieben Friedens
behütet werden sollten. Was die Zeit mit ganzer Seele
war nicht eine Summe von wissenschaftlich geklärten An
über Religion und Sittlichkeit, sondern die Religion selb
sicherste Weg zur Erwerbung der Heilsgüter, ein Leben
dem recht verstandenen Gotteswort und Gotteswillen, Gen
des Höchsten, unbedingte Wahrhaftigkeit und der Kamp
dies alles mit unzweideutigen Losungen: hier Christ,
Antichrist, hier Evangelium, dort Menschensatzung, hier
und ewige Seligkeit, dort Tod und Verdammnis. Daß U
religiöse Erkenntnisse sich in einer ganz persönlichen Auseine
setzung mit der kirchlich-mönchischen Heilsdisziplin entwi
und damit die Fähigkeit gewannen, die Kirche aus ihrer
heraus durch die Erneuerung ihrer religiösen Lebensq
zu überwinden, entschied ohne weiteres seine Überlegenheit
die humanistische Aufklärungsarbeit, die jene kirchliche U
überhaupt nicht mehr so ernst nehmen mochte, vielmeh
Religion von außen her nach der Philosophie zu verl
suchte. Luther, Zwingli und Calvin bezwangen die G
ihrer Zeitgenossen als geniale Ausleger der religiösen Erfah
während den religiösen Spekulationen der Erasmian
zukunftsreiche Keime sie enthalten mochten, doch die Her
Willen bewegende Überzeugungskraft in hohem Grade mar
So kam es, daß die christliche Philosophie der Humanisten
Winkel gedrückt wurde, um erst nahezu zwei Jahrhu

re geschichtliche Rolle wieder aufzunehmen, sich nunmehr ewonnener Freiheit zu entfalten und den kirchlichen n Luthers schließlich ein ähnliches Schicksal zu bereiten, r es den Humanisten bereitet hatte, weil er die Sehnsuchts- iner Zeit viel tiefer und inniger verstanden hatte als kann der Sünder einen gnädigen Gott kriegen? hatten wiederholt hervorzuheben, daß Luthers theologisches und die von ihm gefundenen Ausdrucksweisen der ät und dem Reichtum seiner religiösen Erlebnisse keines- wachsen waren, zumal diese Erlebnisse den Kreis, den che Schulbegriffe überhaupt zu beherrschen vermögen, rschritten, und daß eben in diesem Mißverhältnis, dem ne prophetische Natur entgangen ist, die außerordentliche gsfähigkeit seiner Theologie begründet liegt. Hätte ihm kampf und Arbeit überreiches Leben und seine erstaunlich eiche, aber fast ausschließlich praktischen Antrieben gene Schriftstellerei auch wirklich die Muße gelassen, ematische Gesamtdarstellung der evangelischen Theologie nehmen, so hätte ihm doch zu einer solchen die innere Nöti- ehlt, denn er fühlte sich nicht als einen Reformator der schaft, sondern des christlichen Lebens, und so hoch Wert der reinen Lehre für diese Umgestaltung des inschätzen mochte, die Lehre selbst erschien ihm doch immer s so Einfaches, Klares und Durchsichtiges, daß ihm die sie zum Mittelpunkt eines theologischen Systems zu weder besonders dringlich noch lockend erschien; er durfte n überlassen. Außerdem hätte der Besitz eines Systems Ursprünglichkeit und Freiheit seiner Gedankenerzeugung wang bedeutet, dem sein improvisatorisch-predigerhafter st sich niemals hätte fügen mögen. So hat er nicht seinen schöpferischen religiösen Grundgedanken, sondern ich auch in der Fülle des Unausgeglichenen und Wieder- ollen, das in dem drängenden Reichtum seiner Schriften digten zutage getreten ist, den theologischen Epigonen es Erbe und eine Masse unerledigter Probleme hinter- eren bewegende Kraft noch lange fortwirken wird.

Die „religiöse Zentralidee" der Lutherischen Theol
weder, wie neuerdings behauptet worden ist, die „Auflös
Sakramentsbegriffes", also etwas Verneinendes, noch ei
inhaltliche Bestimmung des Gnadenbegriffes noch die Id
der „Wahrhaftigkeit Gottes" gewesen. Denn es komm
darauf an, ob sich das, was man Luthers Theologie
von einem dieser Punkte aus mit dem Scharfsinn des theol
Systematikers logisch konstruieren läßt, sondern lediglich
ob ein derartiger Versuch mit den geschichtlichen Tatsac
zur Reformation geführt haben, wirklich übereinstimm
Betrachtung von Luthers Entwicklungsgang aber hat uns
daß die religiöse Erkenntnis, in der alle seine Klostere
gipfelten, die Rechtfertigung aus dem Glauben und nu
gewesen ist. Wir konnten eine subjektive und eine o
Voraussetzung dieser Entdeckung unterscheiden. Die sub
war jene nicht weiter analysierbare seelische Ausstattu
religiösen Genius, des geborenen Mittlers, die Luther m
großen Propheten teilte: die heiße Sehnsucht nach der G
mit Gott, das leidenschaftliche Aufgehen in ausschließlich re
Wertgefühlen, ein alles durchdringender Verstand, der a
Mißverhältnis zwischen göttlicher Bestimmung und in
Wesen des Kreatürlichen die schneidende Schärfe seiner A
immer neu ableitete, ein unendlich zartes Gewissen, eine unb
Wahrhaftigkeit, ein hochgespanntes Verantwortlichkeitsgefü
vieltönige, sturmbewegte Innerlichkeit und ein weltüber
Wille, der in der Überwindung der feindlichen Gewalten
eigenen Brust auch die Fähigkeit des Herrscheramtes ü
Geister der anderen erwerben lernte. Die objektive V
setzung war sein Auftreten in einer Zeit, deren Heilsve
ebenso leidenschaftlich wie innerlich unsicher geworden w
bei allem Aufgebot kirchlicher Mittel doch der Kirche
oder unbewußt schon entfremdet, von Stimmen üppiger W
und verzweifelten Weltschmerzes wechselnd ergriffen w
deren tiefe Zwiespältigkeit auch in der zeitgenössischen Th
sich ausdrückte. Nicht umsonst hat die katholische Kirch

chütterungen der Reformationszeit ihren Neubau auf
frühen Mittelalter errungenen Grundlagen aufgeführt
Theologie des heiligen Thomas von Aquino zu maß-
Geltung erhoben. Damit war festgestellt, daß das
Zeitalter des römischen Katholizismus im 13. Jahr-
sein Ende erreicht hatte, daß nur die „gesunde" Theologie
inaten, nicht aber die „kranke" der nominalistischen
iker die kirchliche Weltanschauung zu tragen vermöge,
s dieser kranken Theologie war ja doch die Denkweise
hervorgegangen. In der Tat hat Luther mit der
chen Lehre keine engere Fühlung gehabt, nicht bloß weil
iversitätslehrer als Anhänger der „via moderna" ihm
he nicht vermittelt hatten, sondern auch weil der religiöse
ualismus, der für jene Lehre bezeichnend ist, mit der
immung seiner persönlichen Frömmigkeit nicht vereinbar

Schüler der „modernen Theologie" hatte er die Über-
gewonnen, daß die ältere, rationale Betrachtung des
mmenhanges, die mit den Mitteln der Vernunft die
g und Zweckmäßigkeit des Kosmos zu erkennen und
das (mit dem Seinsnotwendigen gleichgesetzte) Denk-
ige festzustellen suchte, durch eine zweite, irrationale
werden muß, die nicht im Intellekt, sondern im Willen
tandort hat. Der Intellekt unterliegt der logischen Not-
it, der Wille nicht, sein Wesen ist vielmehr die Freiheit.
lle kann zwar dasselbe wollen, was die Vernunft vor-
r kann aber auch etwas völlig anderes wollen. Ebendeshalb
ch die Freiheit des Wollens nicht auf rationalem Wege
, sie kann nur erlebt werden; und die Begriffe, die sich
enken von den Dingen macht, brauchen mit dem wahren
Dinge keineswegs übereinzustimmen. Nicht der Intellekt,
der Wille ist die eigentlich bestimmende Macht im Wesen
schen, wie im Wesen Gottes. Warum Gott gerade diese
e andere Welt geschaffen hat, ist mit den Mitteln der
t schlechterdings nicht auszumachen. Er hat ihr bestimmte

Ordnungen gegeben, ohne selbst an diese Ordnungen sich
zu wollen; er hat z. B. gewisse Handlungen für gut,
für böse erklärt, kann aber in seiner allmächtigen Willkü
oder Strafe trotzdem ohne solche Wertmaßstäbe austeilen;
einen Gottmenschen — und warum gerade einen solchen? —
lösung in die Welt gesandt und die Heilsgewinnung an bes
Bedingungen geknüpft, z. B. an die sakramentale Vermit
der Kirche, aber nichts hindert ihn, den einen Teil der Men
trotzdem der Verdammnis, einen andern trotzdem der Se
zu überantworten. Es kann allerdings kein Zweifel sein
der Wille, auch der menschliche, alles kann, was er wirklic
kann er doch sogar gegen das Zeugnis der Vernunft
glauben und handeln. Er kann das göttliche Gesetz pü
erfüllen, Gott von ganzer Seele lieben, das Böse von
Seele hassen, ein vollkommenes Bereuen der Sünde, j
gewünschten Vorstellungen und Empfindungen in sich hervor
wenn er nur ernstlich will. Aber bei alledem hat er doch ni
die Gewißheit, ob der Willkürwille Gottes dies mens
Wollen auch in der erwarteten Weise anerkennen wird,
darum nicht, weil der göttliche Wille, eine Kreatur sel
machen oder nicht, früher da war, als der Glaube und die
des einzelnen: er darf nur hoffen, daß Gott solchen Anstreng
gegenüber ihm seine Gnade nicht vorenthalte, und darum
er gewissenhaft alle Möglichkeiten benutzen, die ihm Gott
die Kirche anbieten läßt, um die merita de congruo (d.
natürlichen guten Handlungen) zu merita de condigno (d.
Seligkeit schaffenden Verdiensten) zu erhöhen. Daß ein A
mit der eigenartigen seelischen Ausstattung, wie sie Luther
brachte, durch solche Gedankengänge erst recht in eine peini
Gewissenserforschung, in die schwersten inneren Kämpfe h
getrieben werden mußte, geht schon aus dieser Darlegun
Grundzüge der nominalistischen Theologie hervor und ist
Erzählung seiner Lebensgeschichte ausführlich entwickelt w

Luther ist in wesentlichen Stücken seiner Lehre
Weltanschauung zeitlebens ein Schüler Occams gebli

Auffassung von Abendmahl und Beichte, in der Ab-
des Aristoteles und der spekulativen Metaphysik, in
gen Grenzscheidung zwischen Vernunft und Offenbarung
eligiösen Positivismus, in der Erhöhung der irrationalen
Mysterien über den nur in weltlichen Dingen sach-
gen menschlichen Intellekt, im Schriftprinzip, in der
m Naturrecht und von den Aufgaben der weltlichen
. Ja noch mehr: Occam war nicht nur ein scharfer
der Unfehlbarkeit des Papsttums und der Konzilien
ebendadurch seinen Schüler in den Stand gesetzt, von
toritäten in so merkwürdig rascher Folge sich loszusagen,
ganz auf den Boden der heiligen Schrift zu stellen, er
einer der geistreichsten Anfechter der mittelalterlichen
gungslehre und hat auch hier seinem Schüler die
wiesen, auf denen dieser seine größten Entdeckungen
ollte. Denn während das frühere Mittelalter noch
tande gewesen war, geistige Wirkungen sich ohne ein
es Substrat vorzustellen, Gott also nicht ohne Bezie-
zum Substanzbegriff, seine Wirkungen nicht ohne ding-
sche Vermittelungen, so daß selbst der Gottesbegriff des
trotz seiner ausdrücklichen Bekämpfung des Pantheismus
immer nach diesem hinüberschillerte, hat dagegen die
Schule zum ersten Male mit der rein geistigen Er-
Gottes als des sich selbst wollenden Willens Ernst
nd ihm die Welt als eine freie Schöpfung dieses Willens
r Unterscheidung gegenübergestellt, in ihr die menschliche
deren Wesen gleichfalls Wollen ist und die die Freiheit
lens sowohl in der Richtung auf das Böse wie auf das Gute
aber die Gerechtigkeit vor Gott nun nicht mehr dadurch
daß ihr die übernatürliche Substanz der Gnade auf
talem Wege eingegossen wird, um die sündige Materie durch
lische zu veredeln, sondern dadurch, daß Gott beschließt, die
us bestimmten Gründen nicht als solche anzurechnen
2). Diese Gründe sind, soweit sie nicht unerforschlich
alten in den ernsthaften Anstrengungen des menschlichen

Willens, dem offenbarten Willen Gottes gehorsam nachzu
weshalb auch einige Lehrer dieser Richtung die Beha
wagen konnten, daß der Mensch, der aus eigener
das Gesetz Gottes zu erfüllen imstande sei, der
mentalen Gnadenzusicherung nicht unbedingt bedürfe,
die Gottesliebe und Gehorsamsgesinnung des M
könne auch bei Gott die entsprechende Gnadengesi
hervorrufen und also die Rechtfertigung bewirken.
so sicher mit alledem Gedankenbahnen bezeichnet sin
denen Luther in seiner Weise fortgeschritten ist, so sicher
anderseits, daß diese nominalistischen Denkformeln trotz
dem Thomismus überlegenen Haltung durch die Gotte
mit der sie sich verbanden, religiös schwer entwertet w
Gewiß, das Geistige der Gottheit war hier tiefer erfas
je zuvor, aber wer durfte sich auf einen Gott, für dessen
es keinerlei sittliche Notwendigkeit gab, in Leben und
unverbrüchlich verlassen? So tat sich immer wieder der dun
grund der spätscholastischen Theologie auf, über den keine tra
Brücke hinüberzuführen schien, keine wenigstens, der Luth
beirrbare Redlichkeit sich hätte anvertrauen mögen. Denn al
chischen Leistungen, alle Erfahrungen mit dem Bußsak
alle kirchlichen Gnadenmittel und die mit ihnen verk
Versicherungen hatten ihm diese Probe nicht zu halten ve
So stand er schon in jungen Jahren der Schultheolo
selbständig suchender religiöser Kritik gegenüber: in seine
lebte ein anderer Gott, dessen Wesen denkmäßig zu erfas
das größte aller Anliegen werden sollte, lebte ein Wil
Glauben, dessen Kraft sich vorerst freilich nur in der knirs
Unterwerfung unter jene ihn bis zur Verzweiflung mar
Vorstellungen und in ihrer innerlichen Ablehnung erwi
aber doch nicht eher zur Ruhe kommen konnte, als
diejenige denkmäßige Gewißheit aus sich entwickelt hatte,
dunkel in ihm angelegten religiösen Wertgefühlen
entsprach.

Er selbst hat später von dieser Zeit geurteilt: „J

em Papsttum lange irre, wußte nicht, wie ich drinne
ch roch wohl etwas, wußte aber nicht, was es war."
griff sein religiöses Verlangen auch begierig nach jeder
ng, die ihm der Zufall entgegentrug, jener Zufall, der
em frommen Gemüt eben darum immer wieder als
göttlicher Fügung sich darstellen mußte. Aus dem
einer Klosterbrüder ward ihm manch tröstlicher Zuspruch,
e die Grenzen der katholischen Heilslehre irgendwie
hreiten, sein Nachdenken gleichwohl zu einer geringeren
der Verdienstlehre und Sakramentsmagie allmählich
te. Nach der gleichen Richtung wiesen ihn gewisse
ngänge Augustins und Bernhards. Vor allem aber
die Berührung mit der eigenständigen und herzens-
Frömmigkeit seines „geistigen Vaters" Staupitz Luthers
Genialität entscheidend in Bewegung; und wenn dessen
der Hinweis auf die in Christi Wunden sich offenbarende
engliche Liebe Gottes in seiner durchaus mystischen
immung auch noch keine reformatorische Kraft zu
n vermochte und bei Staupitz selbst mit der mittelalterlich-
hen Verdienst- und Gnadenlehre sich ohne Reibungen
für Luther bedeutete er jedenfalls gegenüber der harten
istischen Gotteslehre eine tiefgehende seelische Erquickung,
nem leidenschaftlichen Suchen auf die rechte Spur und
ihn in der inneren Gewißheit, daß das Christentum etwas
Größeres und Höheres sein müsse, als die herrschende
römmigkeit zu begreifen vermöchte, nämlich nicht ein
zwischen Gott und Mensch von Fall zu Fall, sondern
verden des ganzen Menschen durch eine göttliche Wunder-
s solcher Stimmung ist ihm jener denkwürdige Brief
irz 1509 geflossen, in dem er sein Vertrauen auf Gottes
Führung schon so beruhigt auszusprechen vermochte
Philosophie geringschätzig zur Seite schiebend, jener
ie sich verschrieb, die „den Kern der Nuß und das
es Weizens" erforschen will, also einer nicht mehr mit
Begriffshülsen sich abmühenden, sondern einer in die

Grundwahrheiten der Bibel eindringenden, innerlich erleb
Gottes- und Seelenlehre. Daß Gott nicht bloß der strafe
Richter, sondern auch der barmherzige Vater ist, wie wir
in Christus erkennen, diese durch Staupitz gestärkte Überzeugu
die Luther sich nicht wieder rauben ließ, gab ihm Mut und Anf
zu solcher Forscherarbeit, die im Verlauf weniger Jahre
hemmenden Bleigewichte der mittelalterlichen Verdienst-
Gnadenlehre abstreifen lernte, um die Religion aus den Ban
des Aberglaubens, des Werkdienstes, der zeremoniellen Handlun
und der metaphysischen Begriffsdichtung siegreich herauszufüh
über Augustin immer entschiedener den Weg zu Paulus zur
zufinden und den Kernpunkt des Christentums in dem vor
gerechtmachenden Glauben und seiner sittlichkeitschaffenden K
zu enthüllen. Im Sommer 1513 war ihm diese Erkenn
reif geworden. Nun bezeichnete er die Lehre, daß die Gerechtig
Gottes in uns nicht entstehen könne, wenn nicht zuvor un
eigene „Gerechtigkeit" völlig dahingefallen sei, als die
tiefsten aller Theologen, die aber den Zeitgenossen völlig unbeka
zu sein scheine, und in dem Kommentar zum Römerbrief 1
schaltete er mit dem Hauptstück seiner neuen Theologie,
Rechtfertigung aus dem Glauben, bereits mit einer Sicherheit
Freiheit, in denen sich das Selbstbewußtsein des berufe
Reformators der christlichen Welt mächtig anzukündigen bega
„kraft apostolischer Autorität verwalte ich mein Lehramt; es
meine Pflicht, alle Schäden namhaft zu machen, die ich se

Inzwischen waren ihm auch die Predigten Taulers beka
geworden, die er kräftig rühmte, und etwa ein Jahr sp
zollte er der deutschen Mystik in seiner Ausgabe der „Deutsc
Theologie" begeisterten Lobspruch. Eine Lieblingsmein
gewisser moderner Kreise, daß die deutsche Mystik als
Wiege der Reformation zu betrachten sei, ist freilich mit
unbestreitbaren Tatsachen in Luthers Entwickelungsgang so gä
lich unvereinbar, daß sie einer ernsthaften Widerlegung
nicht bedarf. Die Gefahren der mystischen Spekulation h
Luther längst erkannt: ihr Vertrauen auf das innere W

uf des Menschen Fähigkeit, mit seinen Gedanken in die
he Majestät „hinaufzuklettern", mit Gott im ekstatischen
ien unmittelbar eins zu werden, hatte der Schüler des
nalismus niemals ehrlich zu teilen vermocht; und von der
ichtlichen Offenbarung absehen, um sich geschichtslosen
nkenflügen zu überlassen, hieß ihm nichts anderes, als
Boden unter den Füßen verlieren und einem gefährlichen
ilde nachjagen. Aber das bleibt dennoch unverkennbar,
ie deutsche Mystik ihm eine neue Kraftquelle wurde und
ewißheit, er sei auf dem richtigen Wege, ihm mächtig be-
te, nicht bloß durch die herzbewegende Art, mit der sie
hren religiösen Erlebnissen in deutscher Muttersprache zu
wußte, sondern vor allem darum, weil ihre Jünger viel
er Theologen, als echte Gottsucher waren und bei diesem
en ganz ähnliche innere Erfahrungen gemacht hatten, wie
igen, mit denen Luther bis dahin fast allein zu stehen
ubt hatte, denn nirgends hatte er ja für seine „Singularität"
ein ebenbürtiges Verständnis gefunden. Hier aber ward
n ergreifend bewährt, wie wunderlich Gottes Wege mit
Menschen sind: wie er sie durch Angst, Not und Verzweif-
durch die Höllenqualen der Verlassenheit hindurchführt,
der alte Mensch mit seinem Hochmut und seiner Eigen-
tigkeit ganz dahinsterbe, bevor der neue aus ihm geboren
in welchem Gott seine Wohnung nimmt in eitel Frieden,
e und Seligkeit. Hier konnte Luther sein eigenes Leben
n einem Spiegel schauen: das Wandeln im „finstern Tal"
die Schrecken der Nacht, es war ein unerläßlicher Teil
Heilsweges, den die Vernunft niemals begreifen wird;
n behauptet sich auch allen Anfechtungen zum Trotz das
ige Vertrauen zu dem „großen Licht", das die Rettung
ßt, und in dessen Fülle der arme Pilger sich auch dann
geborgen weiß, wenn seine Augen es nicht sehen. Religion
nütige Hingabe an Gottes unerforschlichen Willen, selbst
r tiefsten Verlassenheit. Luther bekannte, daß er nächst
us und Augustin keine besseren Theologen kenne, als diese

deutschen Mystiker: sie hatten wirklich den „Kern der Nuß“ erfaßt, nicht mit ihren fliegenden Gedanken, wohl aber mit ihre demütigen Herzen, während die Schultheologen nur mit de „ledigen Schalen“ spielten. Was Gott, Christus, der alte un der neue Mensch seien, Sünde, Wiedergeburt und Erlösun nicht als Gegenstände theologischen Grübelns, sondern al seelische Tatsachen des religiösen Erlebens, das brauchte zw Luther selbst von ihnen nicht mehr zu lernen — er hat diese Erkenntnis und noch andere dazu sich aus eigener Kra gewonnen —, aber die anderen wollte er es lernen lassen, u so half er der „Deutschen Theologie“ andächtige Leser gewinne Ihm selber bestätigte dies Büchlein die Überzeugung, die ih wie wohl allen prophetischen Naturen selbstverständlich wa daß der Weg, wie er ihn durchmessen, keinem Menschen erspa bleiben könne, den Gott selig machen will. Dieser Weg ha aber, theologisch ausgedrückt, seine Eigenart darin, daß er sei entscheidende Richtung durch das Bußsakrament empfangen ha und somit die stärksten Motive der abendländischen Frömmi keit seit Augustin in sich aufzunehmen und fortzubilden bestim war. Das Christentum, wie Luther es verstand, war de gemäß Bekehrungschristentum und die aus ihm erwachsen Theologie erhielt den Charakter einer Bekehrungstheolog

Hier drängt sich die Frage auf, ob damit ein Typus d Christentums bezeichnet sein soll, neben dem noch andere il Berechtigung haben, ob vielleicht wesentliche Grundzüge unse Religion in ihm nicht zureichend dargestellt werden können o gänzlich ausfallen, so daß andere Typen mit ihm in Wettbew treten müßten. Die Frage kann an dieser Stelle nicht a getragen werden, wohl aber ist es im vorliegenden Zusamm hange unumgänglich, darauf hinzuweisen, daß es neben dem v dramatischen Spannungen bewegten, durch gewaltige Stimmun gegensätze und Entscheidungsproben führenden Bekehrun christentum eines Paulus, Augustin und Luther ein ande von jeher gegeben hat und immer geben wird, dessen Frömmigk mehr lyrisch geartet, voll kindlichen Vertrauens zu dem allgütig

öpfer und Erhalter der Welt, reinen Herzens, lauteren ndels und himmlischer Erwartung froh ihre irdische Straße t, eingedenk der Lilien und der Vögel im Evangelium oder Kindlein, die zum Himmelreich berufen sind. Auch Christen er Art sind davon durchdrungen, daß nicht die Satten und bstzufriedenen, sondern die geistlich Armen, die Hungernden Dürstenden, die ihrer Nöte und Leiden sich tief bewußt ben, Gottes Augen wohlgefallen, aber die ungeistige Lehre der völligen Verderbtheit der menschlichen Natur, die im en Evangelium Jesu keine sichere Stütze hat, verwirrt sie t, und darum sind ihnen die Schrecken der Schuld und die alen der Buße nicht das Erste und das Unerläßliche im ristentum, sondern die demütige Hingabe an Gottes gnädige hrung und ein stilles, reines Leben, durchweht vom Odem Ewigkeit: „wenn ihr meine Gebote haltet, so werdet ihr meiner Liebe bleiben, so wie auch ich meines Vaters Gebote alten habe und in seiner Liebe bleibe" (Joh. 8, 29. 10, 17. 20). Beide Temperamentstypen des Christentums haben Größe für sich und ihre Gefahren für sich: dort droht dem giös Unsicheren der Methodismus und die ungesunde Technik Bußkämpfe, hier ein Hinübergleiten in schönselige Feier- mungen und eine des sittlichen Ernstes ermangelnde Gleich- tigkeit der Weltbeurteilung. Luther war eine viel zu reiche tur, als daß ihm jener andere Typus christlicher Lebens- fassung trotz solcher Gefahren hätte fremd bleiben können; hat auch für ihn herrliche Ausdrucksweisen gefunden, wie- hl er dabei den Vorbehalt machen mußte, daß jenes Ausruhen Seele in Christo durch seine reformatorische Leistung erst ntlich möglich geworden sei, also mindestens das objektive rhandensein des Bekehrungschristentums in der Gemeinde h für solche, die persönlich diesen Umweg nicht nötig zu en meinen, voraussetze. Aber nicht die lebenbejahende oder h im stillen Geltenlassen sich bescheidende Weltfreude, sondern schwermütige Weltschmerz seiner Zeit, ihr tiefes Sünden- ühl und ihre Angst vor den letzten Dingen ist ja der Urquell

seines Suchens nach dem ewigen Heil geworden, wie alle groß
Entdeckungen im seelischen Gebiet noch immer aus der Ti
des Leidens geboren wurden: „aus tiefer Not schrei ich zu d
Herr Gott, erhör mein Rufen!" Die Verzweiflung über d
radikale Böse, die Sehnsucht nach Erlösung, das heroische Ring
um die Gewißheit der Versöhnung mit Gott, das waren
inneren Triebkräfte seiner Theologie, über deren Eingangspfo
gleichsam mit flammenden Zeichen die erste seiner 95 The
steht: „Unser Herr und Meister Jesus Christus, da er spri
„thuet Buße", will, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße s

Nach einer Beobachtung Carlyles gehört es zum We
der Bekehrung, daß dem Menschen alle relativen Gegensä
zu absoluten Gegensätzen werden. Dies trifft für Paul
Augustin und Luther durchaus zu. Sie leugnen nicht etwa
und hier tritt die tiefste Kluft zwischen Luther und Erasm
zutage—, daß die Fähigkeit und der Wille zum Guten zahlreich
Menschen in ungleich höherem Grade eigen sind, als ander
ja daß sie vielleicht bei allen durch eine entsprechende sittl
religiöse Einwirkung geweckt und entwickelt werden können, a
anderseits steht es ihnen unerschütterlich fest, daß solche Urt
nur da statthaft sind, wo mit relativen Maßstäben überha
gemessen wird. Solche haben auch zweifellos in allen gesellsch
lichen Beziehungen der Menschen zueinander ihren guten Sinn, i
besondere Rechtspflege und Erziehung können ihrer niemals e
raten. Aber keinen Sinn und keine Stelle haben sie in der Religi
denn da gilt ganz allein die Frage, wieweit unsere Handlun
oder vielmehr ihre inneren Beweggründe nicht vor ande
Menschen, sondern vor Gott bestehen können. Gott aber l
sich nicht betrügen und nicht mit sich markten, er sieht jed
ins Herz. Hier versagen alle relativen Maßstäbe: gut im ab
luten Sinne ist niemand, als Gott allein, die Menschen ab
so hell ihre Tugend auch glänzen mag, sind allzumal Sünd
denn all ihr Tun, auch das scheinbar reinste und edelste, wurz
irgendwie in der „Konkupiszenz" oder in der Selbstliebe,
allezeit, auch wo sie es nicht weiß oder nicht wissen will, d

cht und im wesentlichen durch die Vorstellungen von
nd Strafe bewegt wird. Es ist ja doch nicht so, wie
ultheologie gelehrt hat, daß nämlich die Erbsünde nur
nkheit des Fleisches bedeute, von der die Vernunft und
e Wille unberührt geblieben wären, sondern das, was
alus der „fleischliche Mensch" heißt, faßt auch unser
s Denken, Fühlen und Wollen in sich, sofern es außer-
r Gnade steht. Auf die Vernunft und den freien Willen
rtrauen setzen, ist die Art der Heiden und der Welt-
Der Anfang der christlichen Frömmigkeit aber ist die
e Anerkennung, daß Gott allein der Wahrhaftige, Gute
rechte heißen darf, daß ihm allein die Ehre gebührt, der
hingegen im Innersten seines Wesens, in dem, was er
rderbt und verdammenswürdig ist. Es gibt also, vom
unkt der Welt betrachtet, allerdings läßliche und schwere
, wie es auch Abstufungen der Tugendübung gibt, aber
tes Auge ist nicht der Erfolg unseres Handelns, sondern
die Gesinnung, aus der es geschieht, entscheidend, nicht
einen, sondern das innerste Sein, und damit verschwinden
tlichen, relativen Unterschiede zwischen Sünde und Nicht-
es gibt vielmehr nur eine Sünde, den Unglauben oder
ßtsucht, aus der alles gottlose Tun hervorgeht, und die
ntrinnbare Daseinsform des natürlichen Menschen ist.
eine bittere Medizin, die Luther seinem Zeitalter reichte:
erkenne dich selbst in deinem Unwert, deiner Nichtig-
ner Versunkenheit in die Sünde. Und doch war in
ief pessimistischen Erkenntnis eine umwälzende Kraft
en, die nichts geringeres, als ein Zeitalter religiös-
Erneuerung des Menschentums heraufführen half, etwas
em „gigantischen Schicksal, welches den Menschen erhebt,
s den Menschen zermalmt".
e Geschichte der Religionen zeigt uns vornehmlich zwei,
ach Vereinigung strebende, bald in heftige Spannung
e Grundtriebe unablässig wirksam: einerseits das Streben,
se übermenschlicher Mächte Güter zu gewinnen und im

Daseinskampfe sich siegreich zu behaupten, sich jene Mäch
auch durch bestimmte Leistungen zu verpflichten, anderse
Verlangen nach einem höheren Leben, erlöst von allen i
Beschränkungen, nach einem Untergehen des Ichs in der
losen Tiefe des Göttlichen. Es ist der Menschheit eig
Augustin es ausgedrückt hat, daß sie teils Gott für ihre
gebrauchen, teils ihn in feiernder Hingabe genießen
seine selige Gemeinschaft aufgenommen werden möchte. W
jenet erste Grundtrieb nicht unmittelbar darauf ausge
Menschen „zu bessern und zu bekehren", vielmehr über bes
als religiös geltende Leistungen und Verpflichtungen hin
ihre Lebensführung keine besonderen Ansprüche stellt, ford
zweite allerdings unbedingt das Opfer des ganzen Lebe
entschiedenes Sichlossagen von den Lockungen der Welt,
mäßigen Wandel und eine gesammelte innere Bereitscha
Erleben göttlicher Offenbarungen. Entsprechend diesen
die Erfahrung immer neu bestätigten Tatsachen hatte si
im mittelalterlichen Katholizismus die Sonderung der h
religiosi und der Laien ausgebildet: die eigentlichen
des religiösen Lebens, des Verkehrs der Seele mit Gott
die Mönche und die Heiligen, die übrigen durften sich
Gebrauche der Heilsmittel, an Opfern und dergl. genügen
die Sorge für ihre Seelen ruhig den dafür Berufenen a
stellen und auf dem Wege des gläubigen Gehorsams u
Devotion ebenso selig zu werden hoffen, wie jene mit
Gaben Ausgerüsteten, die die Gottheit in der Tat zu s
zu fühlen und zu schmecken gewürdigt wurden, auf dem
der Heiligkeit und der Meditation. Es hat zu keiner
Leuten gefehlt, die an diesem doppelseitigen Religionsbegri
seinem weitherzigen Eingehen auf die menschlichen Sch
Anstoß nahmen; sie wollten die Religion zweiter Ordnu
christlich verbrämtes Heidentum, überhaupt nicht als R
gelten lassen: alle Menschen sollten vielmehr ein heiliges
führen und jeder dem andern ein Christus werden.
Verkündigung hat auch heute ihre Kraft noch nicht verlore

aard und Tolstoi haben mit ihr die Gewissen noch in Tagen zu erschüttern vermocht. Aber waren nicht trotz olchen leidenschaftlichen Anläufen zur „Besserung und ung“ die Menschen durch die Jahrhunderte im wesentlichen ich geblieben? Waren nicht alle Versuche, sie zu einem ähnlichen Leben zu zwingen, innerhalb und außerhalb ster, immer wieder kläglich erlahmt? Hatten nicht selbst ßten Propheten, Wundertäter und Heiligen, ein Bernhard, Savonarola, dem Menschlichen und Allzumenschlichen Tribut zahlen müssen? Mußte man nicht also völlig erzweifeln, daß der Mensch Religion in jenem vermeintlich Sinne wirklich haben und festhalten könne? Diese sei nderten offene Frage hat Luther für uns zum Austrag t.

ch er wollte ein Heiliger werden, ein Mönch ohne Tadel no religiosus, ein Gefäß überweltlicher Gnade. Aber ßte erkennen lernen, daß die Zweifler dennoch Recht n: der Mensch ist für solche Vermessenheit nicht geschaffen, nde legt ihm fort und fort ihre Fallstricke und stürzt der lediglich geträumten Höhe immer wieder herab in unkel der Gottverlassenheit. Nein, dieses Emporklettern rgottung auf den Staffeln des sogenannten vollkommenen und ekstatischer Verzückungen war nichts als ein her Wahn, der menschliches Vermögen blind überschätzt, Eigenliebe schmeichelt und uns hinüberlügen möchte über geheuren Abgrund, der alles Geschaffene trennt von dem affenen: „Er findet sich in einem ew'gen Glanze, und ugt einzig Tag und Nacht.“ Göttliches und Menschliches ht relative, sondern absolute Gegensätze: „wo die zwei n, Gott und Mensch, gegeneinander laufen, da muß der zu Trümmern, gehen, denn er kann nicht bestehen“. aber kann es auch keinen doppelten Christenstand geben, enn es von menschlichen Kräften und Gaben überhaupt hängt, sondern einzig und allein von Gott selbst, ob neinschaft mit ihm pflegen dürfen, so folgt daraus

daß es für alle Menschen auch nur einen und de
Weg geben kann, auf dem sie Gott suchen und
können: die Erkenntnis, daß der Übel größtes die
ist, daß Gott allein uns von dieser Schuld los
kann, nicht um unserer „Verdienste", sondern um seine
willen, und daß diese unausdenkbare Güte Gottes nicht e
unserm Wünschen und Wähnen oder unserer Selbstliebe e
Einbildung ist, sondern das Gewisseste vom Gewissen, d
Christo hat sie sich uns als solche überschwenglich offenb
alle Sünder zur Seligkeit berufen. Das Wesen der R
ist demnach nichts anderes, als der vertrauende Glau
Gottes Barmherzigkeit und väterliche Führung, wie sie
Evangelium verheißen ist. Der mönchisch-mystische Christ
hatte zwar Verständnis für den Ernst, die Innerlichk
Würde der Religion, aber er überschätzte die Kräfte des M
und verkannte die Unnahbarkeit der göttlichen Majest
der uns kein unmittelbarer, sondern nur ein mittelba
Hilfe der Gnadenmittel (Wort und Sakrament) gesta
Der Christenstand zweiter Ordnung dagegen faßte zu
Religion im wesentlichen noch als äußeres Handeln mi
hatte aber anderseits die richtige Einsicht, daß es vor al
die gewissenhafte Benutzung der Heilsmittel ankommt,
er auch zwischen wahren und falschen Heilsmitteln nicht
scheiden können. Darum mußten beide Christenstände
wunden werden durch einen dritten, in dem sie gemeins
gehen konnten, in dem also die Religion als innerliches
der Gottesgemeinschaft ebenso sichergestellt war, wie die
artigkeit des Heilsweges und der Heilsgewißheit für alle ge
und weltlichen Personen: das war der evangelische
stand, der auf den Glauben sich gründet; und diesen ha
zum Träger nicht nur eines neuen religiösen Gemeind
sondern auch einer neuen Sittlichkeit und eines neuen
verständnisses gemacht.

Kein Zweifel, daß er damit ein Grundmotiv urch
Frömmigkeit, das im Katholizismus zwar niemals ganz ve

hundert andere mannigfaltigster Herkunft überdeckt
rtet worden war, zu neuem Leben und einer unver-
Wirkungskraft emporgehoben hat. Aber wenn es
Theologen gibt, die diese geniale Entdeckung Luthers
t erklärt zu haben glauben, daß sie sie aus der heiligen
zuleiten vermögen, so muß ihnen doch immer wieder
ntgegen gehalten werden: warum ist jene Entdeckung
icht längst gemacht worden? Mit der Herleitung
christ allein ist also sehr wenig gewonnen: unzählige
or und neben Luther haben jedenfalls anderes
rausgelesen, als er. Hier kann nur die kulturgeschicht-
achtung den entscheidenden Aufschluß geben. Bevor
Summe der Religion im Glauben finden konnte,
die Menschen reif waren, diese neue Botschaft zu
mußte das Vertrauen zu den Heilsmitteln der katho-
che in weiten Kreisen erschüttert, mußte Recht und
einzelnen, sich mit der unsichtbaren Welt auf eigene
tung und Gefahr abzufinden, eine mehr oder
ußte Forderung der ganzen Laienfrömmigkeit gewor-
Es mußte ferner die Überzeugung in gewissem Grade
eingut geworden sein, daß die Religion ihrem Wesen
ein Wissen, Fürwahrhalten, Schauen nnd Sinnen
eine weltbewegende Kraft, ein Handeln aus unsicht-
nszusammenhängen heraus, daß nicht die mönchischen
Selbstgerechtigkeit, sondern die Taten der Nächsten-
n natürlichen Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens
stig gottgefälligen sind, und daß das religiöse Verhalt-
s nicht bloß den Menschen, sondern Gott sich zuwendet
ottes Urteil bestehen will, nicht aus Stücken und
sich zusammenfügt, sondern aus der Einheit der
ihrer höchsten Lebenszwecke hervorgehen muß. Dies
nach Eigenständigkeit, Ganzheit und Wahrhaftigkeit
in ihrem Verkehr mit Gott mußte durch die Erleb-
langen Geschichte erst Tausenden zu einem — wenn
ch noch unbewußten — seelischen Besitz geworden

sein, bevor eine so ungeheure Vereinfachung der Religio
wurde, wie sie in Luthers Lehre vom ausschließlichen
des Glaubens enthalten war. Denn der Glaube Luther
alles in einen einzigen gewaltigen Lebensstrom zusamm
die scholastische Theologie begrifflich noch streng geschi
gleichsam in einzelnen Posten verrechnet hatte: das Sünd
die Rechtfertigung, die Heiligung, Furcht und Hoffnun
und Liebe, Erlösung und Seligkeit, die Affekte des
lorenen und des wiedergeborenen, des leidenden und des
den Gotteskämpfers, des christlichen Dienens und der
Freiheit. Aus den Maschen der scholastischen Begriffs
den juristisch-dinglichen Verflechtungen arbeitet sich die
als freier Gesinnungsgehalt der Persönlichkei
heraus, um die seelische Zentralsonne zu werden, um
ganze Kosmos des inneren Lebens sich bewegt. N
mit einzelnen Handlungen und Gedanken, sondern al
sollte der deutsche Mensch seinem Gott gegenübertr
ging „die Seelenkraft ihm auf, wie spricht ein Geist zu
Geist", und mochte ihn auch das göttliche Donnerw
niederwerfen, das ihn seine Unwürdigkeit und Ohnmach
lehrte, es blieb ihm dennoch in der tiefsten Seele gewi
Du hast uns auf Dich hin geschaffen, und unser Her
Unruhe, bis es seinen Frieden finde in Dir."

Der Kernpunkt des Lutherischen Glaubens ist
Gott derjenige ist, auf den man sich unerschütterlich
darf in Leben und Sterben. Wie möchte darum ein
frommer Mensch auf irgendeine Macht dieser Welt, au
oder Priester, Klugheit und Macht, Geld und Gut, gute
Gewohnheiten und Meinungen sein Hoffen und Trachten
Gott über alles fürchten und lieben und ihm allein
ist die ganze Summe des Christentums. Und woh
der Glaube solche Freudigkeit und Zuversicht? Aus d
Tatsache der Weltgeschichte: dem Leben und Sterben Je
in dem Gott den unendlichen Schatz seiner Liebe für
aufgetan, uns allen Vergebung der Sünde und ewig

hat. Aber nicht etwa handelt es sich um ein bloßes
er Tatsache, sondern um das innere Ergriffenwerden
as den ganzen Menschen unter die wunderbare Er-
nes neuen Lebens stellt. Der historische Glaube,
loße Wissen von „Christi Werk und Geschichte", daß
„wahrer Gott und Mensch sei, der allein Gerechte
", „von der Jungfrau geboren, gelitten, gekreuziget,
n, gen Himmel gefahren", oder „daß Gott Himmel
erschaffen, Leib und Leben uns allein gegeben und
vom Himmel herab geoffenbaret hat", dieser Glaube,
tum auf der Zunge trägt, auf dem Papier oder
eschrieben liest", ist ganz und gar nicht christlicher
ndern ein solcher, wie ihn auch Türken, Juden und
aben mögen, „mehr eine Wissenschaft oder Merkung,
laube", „denn das glaubt auch der Teufel, und davon
er Friede noch Freude, weder Kraft noch Macht".
ristliche Glaube ist kein Wissen, sondern ein „Erfahren"
en", die innerlich erlebte Gewißheit, daß Christus
netwillen, sondern um unsertwillen gelebt und gelitten
den und auferstanden ist, Sünde, Tod und Hölle über-
, daß wir arme Sünder „durch ihn heilig, fromm, gerecht
Kinder werden". Er ist eben darum „ ein lebendig,
g, mächtig Ding", eine „lebendige, erwegene Zuversicht
Gnade, so gewiß, daß er tausendmal drüber stürbe;
Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade machet
ßig und lustig gegen Gott und alle Kreaturen".
Glaube, der es wagt auf Gott, es sei im Leben oder
er macht allein einen Christenmenschen."

laube ist demnach ein ganz innerlicher, rein geistiger
der ausschließlich zwischen Gott und der nach ihm
n Seele sich vollzieht, ohne der Vermittelung durch
er oder eine äußere kirchliche Heilsanstalt zu bedürfen.
lterlich-katholische Rechtfertigung, die als ein magisches
darstellt, als das Einfließen einer göttlichen Gnaden-
rch die Sakramente zur Veredelung der sündigen

Substanz der menschlichen Natur und ihrer Leistung
wandelte sich bei Luther in ein befreiendes seelisches
das unabhängig bleibt von allen dinglichen Vermit
priesterlicher Technik oder kirchlichen Werkdienstes un
anderes bedeutet, als das Entstehen einer neuen G
gegen Gott, nämlich eines unbedingten Vertrauens
Treue und Gnade. Auch das ist ein Wunder, aber
durchaus seelischer Art; ein geheimnisvolles, durch Mer
nicht zu enträtselndes Einswerden unseres Gedanken- und
lebens mit Gott, ein mystischer Vorgang, und doch n
der mystische Enthusiasmus, der Gefahr der Selbstt
oder eines selbstgenügsamen Subjektivismus ausgesetz
mehr erzeugt wird diese neue, beseligende Gesinnung
durch die ergreifende Erfahrung der göttlichen Liebe, w
durch Christus erschlossen und in seiner Gemeinde
Jahrhunderte verkündigt worden ist, „denn darin s
Liebe, nicht daß wir Gott lieben, sondern daß er uns geli

Wir rühren damit an ein Herzstück der Lutherischen T
das schon in seiner Vorlesung über den Römerbrief ferti
und ihr ein Gepräge höchster Eigenart leiht. In d
lischen Lehre und später auch in der Dogmatik Melanch
für die Lehre von der Rechtfertigung vor allem bes
inwiefern der sündige Mensch diese Rechtfertigung bra
in ihr die Not seines Gewissens zur Ruhe zu bringen
Luther hat diese Betrachtung natürlich auch, sein Entwi
gang hatte ihn ja mit Notwendigkeit darauf hingefü
sie verläuft in der genannten Vorlesung folgendermaß
Anfang ist die unbedingte Selbstverurteilung des
nicht aus eigener vernünftiger Einsicht — denn diese
solchen nicht fähig —, sondern aus jener Demut des
die Gott allein als den guten und gerechten anerken
der Demut zugleich aber regen sich auch Buße und
schon, die Zerknirschung über die Sünde und das
auf die göttliche Gnadenverheißung in Christo, durch
der Sünder vor Gott gerechtfertigt und als sein lie

men weiß. Nun zieht sich durch sein ganzes irdisches
r Kampf zwischen Gottesliebe und Selbstliebe, zwischen
; und Furcht, denn auch der Gläubige muß ja Gott
ieder suchen, er bleibt unter der Sünde und weiß nie,
ttes Willen tatsächlich erfüllt hat; darum darf er in
nicht nachlassen, aber auch des Vertrauens sich getrösten,
dennoch seine Verheißung wahrmachen und den reuigen
m seines Glaubens willen erlösen wird. Wie wenig aber
achtungsweise Luther befriedigt, geht schon daraus hervor,
it ihr die Prädestinationslehre verknüpft und die herbe
g stellt, der Christ solle trotz seines Rechtfertigungs-
ns selbstlos genug sein, Gott auch darin die Ehre zu
ß er dessen unerforschlichen Willen selbst dann freudig
enn dieser Wille ihn von der ewigen Seligkeit aus-
habe er doch die höchste irdische Seligkeit genossen,
die Willensgemeinschaft mit Gott im Stande der
gung. Unzureichend fand Luther die soeben entwickelte
ngsweise wesentlich aus zwei Gründen: sie schloß einer-
menschliche Trachten und Tun aus dem Vorgang der
gung nicht mit voller Schärfe aus, und sie schützte die
derseits nicht genügend gegen den gefährlichen Einwand,
nenschlichem Bedürfen und Wünschen entstamme, also
chung ausgesetzt sein könne. Darum ordnete sie Luther
eren Betrachungsweise unter, die nicht vom Menschen,
von Gott ihren Ausgang nahm und nicht nur die
gung als eine Tat Gottes beschrieb, ohne die die
nde menschliche Erfahrung überhaupt nicht entstehen
ondern auch das ganze Handeln Gottes als ein für
bst innerlich notwendiges darzustellen unternahm. An-
an paulinisch-johanneische Gedankengänge suchte er
in der Menschenseele sich vollziehenden religiösen Vor-
s Teilerscheinungen eines innergöttlichen, himmlischen
sammenhanges zu verstehen, und dies Bestreben führte
endigerweise über die Grenzlinien des Religiös-Ethischen
Mythische hinein.

Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, hat bis a
Namen schlechthin nichts mit der Gerechtigkeit gemein, w
im menschlichen Gemeinleben gilt: ihre Forderungen sind
durch bestimmte Handlungen und Leistungen zu erfüllen, s
die Gerechtigkeit vor Gott ist die unerläßliche Voraussetz
ohne die keine Handlung als gut angesprochen werden
Sie entsteht dadurch, daß Gott den Menschen als einen ge
und sittlich gesunden anerkennt, obwohl er in Wirklichk
Sünder, also sittlich krank, ist und bleibt, und daß er m
durch solche Anerkennung in Gemeinschaft tritt. In
Gemeinschaft auf Grund des Rechtfertigungsaktes führt
Menschen in ein neues, höheres Leben hinein: er schen
die Fähigkeit des Glaubens, der vertrauensvollen Hingo
die evangelischen Verheißungen, und mit dieser auch die Fä
zur Liebe, zur willentlichen Einigung mit Christus, wodurch er
Macht der Sünde immer mehr befreit und schließlich geheilig
Dies letzte Ziel aber kann der Mensch erst im Jenseits er
Die Gerechtigkeit Gottes ist demnach für Luther ein
mit doppelter Front: sie bringt einerseits die göttliche He
dem Menschen zu niederdrückendstem Bewußtsein, und s
sich ihm anderseits durch die innere Berührung mit G
mit und zieht ihn liebreich zu sich empor, indem sie ihn g
verwandelt und mit ihren mehr als menschlichen K
durchwirkt. Wenn also Luther sowohl sagen kann, daß
den Sünder, als auch, daß er den Gerechten rechtfert
löst sich dieser scheinbare Widerspruch sehr einfach auf
liegt der stärkere Ton auf der Gnade Gottes, hier au
Heiligkeit; er sieht nicht nur den Sünder, sondern au
was er aus ihm machen will, nämlich einen, der das g
Gesetz, d. h. die von Gott selbst gesetzten Lebensordnung
Menschheit, tatsächlich erfüllt, somit die Anlegung des
sittlichen Maßstabes verträgt und am Tage des Gerich
ihm bestehen kann. Gerechtigkeit und Gnade sind nur versc
Seiten eines in sich einheitlichen göttlichen Handelns.
in der späteren Lutherischen Dogmatik nicht ohne L

lich aber Melanchthons Verschulden die Lehre üblich
n ist, daß die Erfüllung des Gesetzes schon beschlossen
er gläubigen Aneignung der Gerechtigkeit Christi, so ist
genannte Imputationslehre eine nicht unbedenkliche Ab-
ung der ursprünglichen Überzeugung Luthers, daß die von
forderte Gesetzeserfüllung nicht bloß eine angeeignete,
eine vom Menschen tatsächlich, wenn auch selbstverständlich
ottes Führung bewirkte ist. Wenn Gott sich begnügte,
enschen um Christi willen seine Sünden zu vergeben,
n zugleich zur Heiligkeit aufwärtszuführen, so wäre das
lkirakt, der mit seiner sittlichen Natur nicht zu vereinigen
Die Rechtfertigung ist nicht bloß eine einmalige Tat,
ein das ganze Leben durchwirkender Erziehungsprozeß.
braucht für Gerechterklärung und Gerechtmachung un-
ert die gleichen Ausdrücke, weil es ihm nicht auf scho-
theologische Begriffsspaltungen, sondern auf das un-
tige Verständnis der Sache, auf die lebensvolle Dar-
der religiösen Innenwerte ankommt, weshalb er auch
kömmlichen Schulbegriffe caritas, spiritus, spes, gratia
it ihren pedantischen Abstufungen sehr sorglos behandelt
schließlich alle in dem religiösen Zentralbegriffe des
ns (fides) zusammenfließen läßt.

er auch bei diesen Darlegungen, die den ganzen Verlauf
htfertigung als eine Tat Gottes am Menschen beschreiben
der protestantischen Dogmatik eine starke Verkürzung
haben, konnte Luther noch nicht stehen bleiben. Die
e Notwendigkeit dieses Handelns für Gott selbst mußte
emacht, die Rechtfertigung mit der christlichen
lehre überhaupt in Übereinstimmung gebracht
n.

Luthers Gotteslehre ist zunächst der methodische Grund-
scheidend, daß sie sich, wie der Heilsglaube auch, aus-
ch auf das Evangelium zu gründen hat. Jede meta-
e Spekulation, die diesen Boden verläßt und aus der
chen Vernunft die Idee Gottes, was und wie er sei „in

ihm selbst oder seinem innerlichen Wesen", zu ermitteln sid
mißt, gerät nach seiner Überzeugung nicht nur ins Grun
wie die scharf von ihm abgelehnte platonische und aristot
Philosophie oder die griechische Bildungsreligion, die da
sichtbare und Ewige in ihren selbstgesponnenen Begriffs
einfangen möchte, sondern sie bedeutet ebendarum auch
ähnliche Verletzung der Ehre und Majestät Gottes, wi
Trotzen auf die natürlichen Kräfte des Menschen oder der
gianismus in der Verdienstlehre: sie führt schließlich zu
von Menschenwitz geschaffenen Gott, also zum Götzendiens
zur Nichtachtung des ersten Gebotes: „du sollst keine an
Götter haben neben mir." Die spekulierende Vernunft w
Haus gleichsam vom Dache her zu bauen beginnen, der
aber fängt unten an: „die Theologie wird sonst nirgends g
als an Jesu, dem Kinde, das in der Wiege lieget, mit dem
muß man allmählich aufwachsen, mit dem Kinde ein Kind
dem Sohne ein Sohn werden." Gott will nicht, daß w
ihm hinauf fliegen und klettern mit unsern kleinen Geda
sondern er ist selbst zu uns herabgekommen und hat uns
Leiter, einen Weg und Brücken" gemacht. Christus allein
Weg, die Wahrheit und das Leben. Das scheint so schlich
selbstverständlich und wird dennoch, wie die menschliche
nun einmal beschaffen ist, immer wieder vergessen und vera
muß doch Luther selbst bekennen, daß sein Glaube an Chr
der „aller seiner geistlichen und göttlichen Gedanken, so er
Tag und Nacht haben mag, Anfang, Mittel und Ende sein"
stets neuer Stärkung bedürfe, denn es gelte ja, die klüg
Vernunft fromm und tapfer unter diese unergründliche We
zu beugen und sich durch ihr vorwitziges Dreinreden nich
diese jeder Rationalisierung widerstrebende Erkenntnisquell
trügen zu lassen. Philosophie und Theologie, Vernunft
heiten und Heilswahrheiten müssen unvermengt bleiben,
schärfer gesprochen: das Denken über Gott hat seinen
und seine Begrenzung ausschließlich in den Tatsachen der
lichen Heilslehre zu finden. Das war der Standort, der

die Stärke gab, den Gottes- und Religionsbegriff der
en Kirche umzustoßen, und den er mit seinen Schülern auch
pfe gegen alle „Spekulierer", Unitarier, Antitrinitarier
nerschütterlich behauptete. Alle metaphysischen Sätze, mit
uther arbeitet, sind nicht a priori aufgestellte Vernunft-
isse, sondern lediglich Hilfskonstruktionen, die ihm bei der
ten Darlegung der Heilsoffenbarung schlechthin unent-
sind. Also: der Herrscherthron, den bisher die Meta-
ingenommen hatte, sollte nunmehr allerdings dem Glauben
, aber das bedeutete dennoch keine völlige Verabschiedung
taphysik und ihrer begrifflichen Hülfen, sondern nur, daß
mit der bescheidenen Stellung einer Dienerin des
ns zu begnügen habe, um über Gottes Gerechtigkeit
iligkeit, seinen Zorn und seine Liebe, über Gesetz, Sünde,
, Tod und Trübsal, Versöhnung, Rechtfertigung und Wieder-
diejenigen Aussagen zu gewinnen und zu begründen, die im
lium von der Erlösung durch Jesus Christus angelegt
s ihm denk- und lehrmäßig zu entwickeln sind. Aber noch
indem sie auf diese Weise Gott nicht in seinem Ansichsein,
lediglich in seinen Beziehungen zu uns zu begreifen unter-
wird es ihr zugleich gewiß, daß, wenn sie den Willen
in Christo erkennt, sie damit auch sein Wesen erfaßt hat.
da Gott der Allerhöchste ist, so gibt es für ihn nur
enkmögliche Verhaltungsweisen: eine zu sich selbst, die
zur Kreatur. Die letztere muß aber durch die erstere
sein, also, da Gott nichts anderes offenbaren kann,
selbst, auch irgendwie sein Wesen ausdrücken, so daß
s dem Evangelium in der Tat erkennen können, „wie
ehet in der höchsten Majestät und dem allerheimlichsten
. Und eben hierin ist die Uberlegenheit des Christentums
e andern Religionen beschlossen: daß Ein Gott sei, der
immel und Erde regiert, den Frommen hilft und die
en straft, das glauben auch Juden, Türken und Heiden,
was und wie es inwendig desselben göttlichen Wesens
", das weiß nur der Christ aus der Schrift. Es können

zwar alle vernünftigen Menschen von Natur so weit kon
daß sie wissen, es sei unrecht, Vater und Mutter oder der Ob
ungehorsam zu sein usw., aber diese Erkenntnis Gottes und
Willens durch das Gesetz ist unzureichend, denn sie mac
Menschen nicht etwa frömmer oder besser, im Gegenteil:
sie sehen, daß es den Brechern des Gesetzes dennoch gu
und ihre Sünde nicht gestraft wird, so geht ihnen der G
nur zu leicht wieder verloren und dient ihnen nicht zur Sel
Seligkeit schaffen kann nur die Erkenntnis Gottes aus
Evangelium, und was dieses uns offenbart, liegt jenseits
Vernunftideen und -schlüsse: daß wir nämlich von unsrer
und natürlichen Erkenntnis und von des Gesetzes Gerech
abgefallen und in Gottes Augen todeswürdige Sünder sin
aber Gott nicht bloß Schöpfer, Gesetzgeber und Richter, so
auch der barmherzige Vater und Erlöser ist. Und diesen Gl
haben alle Heiligen von Anfang der Welt an gehabt, sonst
sie verloren gewesen: „Denn da Adam und Eva fielen, alsbald
die Erkenntnis der Gnade ihnen offenbar und Christus verhei

Wir konnten schon bemerken, daß Luther mit den man
Einwendungen, die die Logik der Vernunft gegen die Ges
vom Sündenfall erheben konnte, wohl vertraut war, un
diese Versuchungen des „Meister Klügling" ihm viel zu sc
gemacht hatten. Umsomehr mußte er darauf bedacht
auch hier alle müßigen Spekulationen abzuschneiden un
gegen nachdrücklichst die religiösen Wahrheiten hervorzu
die in dieser tiefsinnigen Erzählung verborgen lagen. Üb
Entstehung der Sünde zu grübeln, ist ja für den Ch
viel weniger wichtig, als die ganze Schwere ihrer S
zu empfinden und das Elend, das sie über uns gebrach
Die Sünde ist ihrem Wesen nach Auflehnung gegen
Adam hat sich, indem er Gott gleich werden, also „Gott
Gott sein lassen wollte", an Gottes Majestät freventlich
gangen und ihm die Ehre gestohlen, die ihm gebührt.
„der Fromme", der „die ewige Gerechtigkeit und Wahrhe
und „aus seiner Art hasset die Sünde", konnte zwar

er Majestät noch an dem von ihm gesetzten Verhältnis
atur durch den Sündenfall Abbruch erleiden, aber die
e Menschheit hat dadurch seinen Zorn und mit ihm Tod
dammnis über sich gebracht, wodurch sich Gott in seiner
t gegenüber ihrer rebellischen Verletzung behauptet. Wie
r schwer die Sünde ist, kann man nur ermessen an
lbst, gegen dessen Willen sie gerichtet ist, und den sie
. Sie ist, wie der göttliche Zorn, den sie herausfordert,
Tod, den sie nach sich zieht, ein „unbegreiflich Infinitum",
chtbare Störung der von Gott gesetzten Weltharmonie:
„an ihr selbst ein wahres Abtreten von Gott, und wer
flüchtig und abtrünnig worden ist, der bleibet ewiglich
"; aus der Sünde als Tat wird, indem das Böse fort-
Böses gebiert, die Sünde als Schuld. Gott zürnt freilich
wie Menschen oder Teufel zürnen, mit Bitterkeit, Haß
denschaft gegen die Person, sein Zorn ist vielmehr der richter-
d väterliche, aber dieser Zorn ist nicht etwa bloß in der
oen Empfindung des unversöhnten Menschen vorhanden, son-
jektiv in Gott selbst, denn in seiner Gerechtigkeit und
it ist der Widerwille gegen die Sünde notwendig mit
en, der durch die Beleidigung entbunden wird und nun
rafwille sich auswirken muß, gleichviel ob der Mensch
ünde als solche erkennt oder nicht. Und die aus-
oen Mächte dieses Strafwillens sind 1. das Gesetz, das
s an sich gute und heilige eben darum die Sündenschuld
nschen fort und fort ans Licht zieht und richtet, also an
Bekehrung arbeitet, 2. der Tod als der Sünde Sold,
der Teufel als Gewalthaber über Welt und Fleisch
ächter der ewigen Verdammnis.

on der alten mythologischen Auffassung des Teufels
Luther freilich ebensowenig freizumachen vermocht wie
ne Zeitgenossen, selbst die aufgeklärtesten unter ihnen.
Dämonen und Hexen waren ihm keineswegs subjektive
oerke, sondern objektive persönliche Wirklichkeiten. Aber
diese Dinge, so massiv volkstümlich er auch über sie

reden konnte, doch als theologischer Denker auf die Se
schoben und die Hauptstücke seiner Religion oft genu
wickelt, ohne ihrer Mitwirkung zu bedürfen. Er hat nic
die grotesk-komischen Teufelsphantasien des Mittelalters
abschiedet, indem er in dem satanischen Gegenbilde Gott
erschreckenden Züge der dämonischen Majestät schärfer h
treten ließ, er hat den Teufel auch vergeistigt, indem
wesentlich als den klugen, schmeichlerischen, glatten und in
Künsten der Überredung geübten Versucher auffaßte, d
Inneren des Menschen die Stimmen des Hochmutes, des
geizes und der Eigensucht aufweckt, ihm diese als die S
des Gewissens vortäuscht und mit feinsten Mitteln des E
fanges ihn seinem Gott zu entfremden trachtet. Die stärkst
wertung des alten mythologischen Teufelsglaubens ist aber d
erzielt, daß es sich in Luthers Theologie nirgends um den
physischen Dualismus von Gut und Böse, Gott und
und das Ringen zweier kosmischen Gewalten um des Me
Seele handelt, sondern durchweg um das praktische Le
problem der Überwindung des in einem bestimmten geschich
Zeitpunkt herrschend gewordenen Willens zur Sünde un
in ihm enthaltenen sittlichen Verderbens durch die heil
Gnade. Und indem nun von diesem Mittelpunkte her, i
der entscheidende religiöse Erlebnisgehalt der biblischen
barung sich darstellte, die kosmischen Mächte als ethisch
Willensmächte begriffen wurden, ergab sich die unabwe
Folgerung, daß einerseits Sünde, Gesetz und Tod „aufein
gehen und nicht geschieden werden können", insofern das
die Sünde erst offenbar macht und weder Sünde ohn
noch Tod ohne Sünde sein kann, daß aber anderseits,
Sünde und Gesetz aufgehoben sind, auch die Herrscha
Teufels gebrochen ist; denn sein Recht über die Kreatur g
sich lediglich auf die Sünde, und seine Macht über sie le
auf den Tod. Der Satan ist nichts als ein Werkzeug E
er herrscht nicht, wo er will, sondern nur, soweit Gottes
reicht; ist aber die Sünde überwunden, so ist es auch m

des Teufels vorbei und die Hölle mit ihrem Feuer nur
in gemalet Ding". Daß Himmel und Hölle für Luther
e überſinnliche Orte waren — die Hölle freilich nicht
n jüngſten Tage —, das kann einem Zweifel natürlich
terliegen, aber auch hier verfällt er nirgends der ſeiner
ch ſo naheliegenden Verſuchung zu phantaſiereicher Aus-
beider Schauplätze, ſeine religiöſe Genialität bewährt ſich
r gerade in dem erſchütternden Ernſt, mit dem er Himmel
lle, Seligkeit und Verdammnis als Erlebniſſe des Ge-
eines guten, getröſteten und eines böſen, verzweifelten
ns zu beſchreiben vermochte und auch die Ewigkeit von
t und Strafe als eine Verewigung der entſprechenden
uſtände auffaßte.

e ſehr Luther darauf bedacht war, den ketzeriſchen Dualis-
r Manichäer, der ſtatt des Einen Gottes zwei einander
e kosmiſche Mächte annimmt, von ſeiner Theologie
alten, zeigt namentlich ſeine auf Jeſ. 28,21 gegründete
ch der Myſtik bereits geläufige Unterſcheidung zwiſchen
nen und den fremden Werken Gottes. Gottes eigene Werke,
ſie durch Chriſtus erkennen, ſind diejenigen, die ſeiner Na-
prechen, nämlich „Gerechtigkeit, Friede, Barmherzigkeit,
it, Sanftmut, Gütigkeit, Freude, und Heil wirken";
fremde Werke ſind ſolche, die nicht aus ſeinem Innen-
s einem ſeligen und ewigen an und für ſich hervorgehen,
aus ſeinem Verhältnis zur gefallenen Kreatur und aus
Zorn wider die Sünde, nämlich „Ungerechte, Lügner,
e, Narren, Verderbte machen", und zwar „um unſerer
willen, auf daß wir dadurch gedemütigt ihn für unſern
rkennen und ſeinem Willen gehorchen". Der Wider-
gen die Sünde iſt alſo ein notwendiger Beſtandteil
erechten und heiligen Weſens, die Auswirkung ſeines
aber durch Rächen und Strafen erſt bedingt und heraus-
t durch das Bejahen der Sünde auf ſeiten der gefallenen
das ihn nötigt, ſich mit dem Böſen ſo weit einzulaſſen,
deſſen zu Zucht und Strafe bedarf. Seine eigenen

Werke wirkt Gott ganz allein, bei seinen fremden Werken d
„laufen der Kreaturen Kräfte mit unter". Gott wirkt
auch das Böse in und durch uns, letzten Endes durc
Teufel, aber doch nur darum, weil er das von ihm vor
sehene Böse in uns vorfindet, insofern unser Wille dur
Sündenfall eine verkehrte Richtung empfangen hat. Fü
ist und bleibt das Böse also ein fremdes Werk, währen
eigenes Werk ist, daß er auch das Böse zu seiner Ehre
unserm Heile zu wenden weiß. Soweit die Welt unter
Zorn liegt, ist ihr eine relative Selbständigkeit und eine L
ordnung eigen, die durch das Urteil gekennzeichnet wird
sie in der Knechtschaft des Todes und des Teufels ist;
auch Tod und Teufel „haben ihre Gewalt und ihr Rec
Gott", der durch sie seinen Zorn betätigt, um die S
durch Schuld, Not und Verderben zur Erlösung zu führe
mittelst seiner fremden Werke seine eigenen zu verwirkli

Diese Lehre Luthers ist nichts anderes als eine m
ähnliche Einkleidung für die Grundwahrheit seiner Re
daß Gott Gnade ist und dies sein innerstes Wesen auc
nicht verleugnet, wo er zürnt, richtet und straft, also z
im Gegensatz zur Gnade zu handeln scheint. Diese G
wahrheit ist, verstandesmäßig betrachtet, mit Widersp
behaftet, was sie aber mit allen religiösen Aussagen te
für die Vernunft ein Ärgernis, sein müssen, weil sie mit
Mitteln niemals begriffen werden können, die aber z
auf Wirklichkeiten hindeuten, wie sie der Glaube täglic
erlebt. Wäre die Religion so klar wie etwa die Mathe
sie würde den Menschen weder Liebe noch Haß erregen.
sie aber in den Kopf der Menschen niemals völlig hine
sondern in allen ihren Widersprüchen nur mit dem G
in Besitz genommen werden kann, so bewegt sie die We
ungleich tiefer, als es auch der größten Vernunftwahrheit
gelingen könnte. Und so hängt denn mit der soeben
gelegten Lehre noch ein anderes tiefsinniges Stück Luthe
Weltbetrachtung unmittelbar zusammen: alles wahrhaft

Gott nicht durch das Große, Mächtige und Glänzende
ndern durch das Niedrige, Unscheinbare und Demütige,
irdischen Vernunft eine Torheit scheint. Das Kindlein
Krippe hat alle Mächtigen dieser Erde sich untertan
. Den bösen Feind samt aller Gewalt und List, womit
Menschen betört und nach seinem Willen zwingt, kann
rtlein aus dem Munde Christi, ja ein Hauch seines
zu Falle bringen. Das arme Mönchlein von Witten-
nnte dem Papste seine Krone rauben und den Hohen
rde an ihr Gewissen rühren, ohne daß ihm selber auch
Geringste geschah. Luthers liebste Sorge und Arbeit
den Armen, Dürftigen und Entrechteten, deren Sache
gegenüber den mächtigsten Gewalthabern mit einer königl-
Unabhängigkeit und Furchtlosigkeit führte. Für das
n nach Reichtum, Einfluß und Macht war kein Raum
r Seele, wohl aber hatte er ein tiefes Verständnis für
wunderliche Art, auch durch die Stimme einer Eselin
es Narren die Wahrheit reden zu lassen, darum konnte
gelegentlich, auch wo er Höchstes zu verkünden hatte,
ske des Narren vor sich nehmen, die er auch an dem
Sklaven Aesop so tapfer lobte, und in dem tiefen
den er oft genug in dem Verachteten, Dürftigen und
, was unter uns ist, aufzudecken wußte, kam ihm ein
ötlick von der Poesie des Lebens zu tröstlichem Be-
.

hdem durch die Sünde Feindschaft gesetzt worden ist zwischen
d der der Verdammnis preisgegebenen Welt, hilft dieser
alle ihre Weisheit, Kunst, Lehre, Gesetz, freier Wille",
selber aus solcher Knechtschaft zu erlösen und Gott mit
versöhnen. Allerdings weist nach dieser Richtung „der
serer Natur, welches man an dem Pelagio siehet, der war
nd- und Eckstein aller Papisten; daher sind die Klöster
, welche des Antichrists Festungen sind". Aber die
ner dienen alle einem erdichteten Gott, nicht dem rechten
ahrhaftigen, dem „keine Weisheit, Gerechtigkeit noch

Religion gefällt, als die, die er selbst durch Jesum C
uns gelehrt hat." Gott als der Schöpfer war der ge
Kreatur dennoch nicht im geringsten die Erlösung schu
war nur sich selber die Behauptung seiner Majestät un
heit schuldig gegenüber einer Welt, die sich an ihr ver
hatte. Daß er sich der Verlorenen erbarmte, war
eine ganz freie Tat seiner unaussprechlichen Güte und
die „aus dem Abgrund ewiger Liebe" hervorbrechend di
des Zornes überwand, um die Sünder an seine Br
ziehen und ihnen die unverdiente Seligkeit zum Ges
machen: „also hat Gott die Welt geliebet, daß er sein
geborenen Sohn gab"; das ist das hohe Evangelium,
sich Gott ganz und gar gegen uns ausgeschüttet und
behalten hat, das Evangelium der Versöhnung und E

Hier treten wir in das Allerheiligste dieser Theolo
die Mysterien des Christentums sich enthüllen, denen s
nur solche Herzen nahen dürfen, die da „mehr können
denn Himmel und Erde vermag zu begreifen". Daß
Liebe ist, ist eine Wahrheit, „die den höchsten Glauben er
wider welche alles, was nicht vom Geiste Gottes ist,
das Gewissen, der Teufel, die Hölle und das Gericht
und alles streiten dawider, daß wir nicht glauben solle
sei die Liebe." Es ist auch nicht eine Wahrheit, wie s
Gewissen als Ruhebett brauchen möchten: „es soll sic
nicht darauf verlassen, daß Gott barmherzig sei, und
hingehen und sündigen; denn du wirst es erfahren,
auch ein verzehrend Feuer sei, und wirst du sündigen,
er dich auffressen." Wie sollte Gott auch eine Welt
die so schändlich an ihm gehandelt und seine heiligen
verraten hat! Und dennoch ist Gott die Liebe. Es
zu unterscheiden zwischen Gott „in Christus" und
Christus", zwischen dem verborgenen oder unerke
und dem fleischgewordenen und im Worte offenbarte
außerhalb Christo ist Gott in Wahrheit so, wie da
ihn uns vorhält, der zornige Richter und die s

gkeit; aber die Liebe ist er, „wenn wir ihn in der
Christi ansehen". „Er hat sich nirgend denn in und
n wollen offenbaren, daß man sein Herz und Willen
eine Liebe ist unendlich größer als sein Zorn, weil sie
gen Grund und Inhalt seines Wesens bildet, während
rn nur die beleidigte Majestät ist, die durch die Sünde
lt herausgefordert ward. Aber daß wir seine Liebe
isto erkennen", ist nicht so aufzufassen, als wenn Christus
Verkünder und Vermittler dieser Liebe an das Menschen-
t sei, sondern es bedeutet vor allem, daß er ganz
„um Christi willen" sich mit uns ausgesöhnt und
ne Liebesgemeinschaft aufgetan hat. Wiederum hat Gott
wa erst dadurch, daß er seinen Sohn Mensch werden
sich selber ermöglicht, von diesem Zeitpunkt an die Welt
en, denn vor Gott gibt es nichts Vergangenes und
iges, sondern nur Gegenwärtiges oder Zeitloses; so ist
esus Christus gestern und heute und derselbe in Ewigkeit.
Evangelium ist von Christo gehört, gepredigt worden
ttes Angesicht, ehe der Welt Grund gelegt ward", „von
t ist Christus vor Gott am Kreuz gehangen", es ist zu
eiten „einerlei Vergebung der Sünden um Christi willen
", die alttestamentlichen Gläubigen haben sie durch den
n an den zukünftigen Christus erlangt, wie die neu-
ntlichen durch den Glauben an den im Fleische er-
en. Nicht also das Kommen Christi bedeutet den Anfang
tlichen Liebe, vielmehr Christus wäre nicht gekommen,
s Gott nicht in ewiger Liebe gewollt hätte. Darum
uch eine Verengung und Verflachung des Christentums,
nan seinen ganzen Inhalt in der Nachfolge Christi er-
meint, den Blick nur auf Christi Unschuld und Heiligkeit
t hält und ihn als den großen Lehrer und Gesetzgeber
„welcher die Sitten in Ordnung bringe und wie ein
es vollkommene Exempel von Tugenden fürtrage", denn
n könnte er ja „nicht heißen der Weg (Joh. 14,6), sondern
icht mehr denn ein Kreuz oder Marter am Wege, so

da wohl weiſet, wo der Weg iſt oder wo man gehen ſo
ſelbſt nicht führet noch trägt. Denn ob er gleich vie
und zeiget, wie wir leben ſollen und ihm nachfolgen,
getan und den Weg gegangen hat, ſo wäre es dam
lange nicht getan noch gegangen. Das Exempel iſ
köſtlich, aber uns viel zu hoch, daß wir ihm ſelbſt folgen kö
und damit wäre uns Chriſtus „nichts mehr nütze d
anderer Heiliger". Die Höhe des chriſtlichen Glaube
erſt dort erreicht, wo wir fühlen und bekennen, daß
und ſein Leiden uns nicht allein ein Exemp
ſondern auch ein Sakrament oder „bedeutlich Zeichen"
Verſöhnung Gottes mit der ſündigen Welt.

Es iſt der ſchöpferiſche Grundtrieb in Luthers re
Denken, das in ſeinem Sündenbewußtſein wurzelnde Erl
verlangen, das von hier aus in die Tiefen der Metaph
zudringen und dort Anker zu werfen wagt. Wenn G
ſeine Liebe nicht bloß durch Chriſtus verkündigt hat,
Chriſtus ſelbſt in ſeinem Leiden und Sterben die Beze
dieſer Liebe und der Grund ihrer Zuwendung an das M
geſchlecht iſt, ſo hängt daran die weitere Frage, ob die S
Chriſti als ſolche notwendig geweſen ſei, ob Gott keine
Weiſe habe finden können, die Menſchheit zu erlöſen der
„daß ſein Sohn ſo einen ſchmählichen Tod leiden muß".
für die menſchliche Vernunft Gottes Wege „Torheit und Är
ſind, weil ſie ſich nicht erkühnen darf, Gottes Tun a
kurzen Gedanken zu meſſen, ſo antwortet Luther auf jen
abweiſend: gewiß hätte Gott der Allmächtige eine ander
finden können, aber nicht um ſein Können handelt
ſondern um ſein Wollen. Und damit hat er den Sta
gewonnen, um jene Frage, die er als Vernunftproblem a
mußte, als Glaubensproblem in Angriff zu nehmen.
mußte leiden, nicht gezwungen — denn er hätte Legion
Engeln herbeirufen können, um die Welt zu zerſchmett
auch nicht, weil Gott nur dieſen einen Weg zur Erlöſu
Menſchen hätte finden können, ſondern „darum, daß Gott

erfunden wurde und sein Wort hielte". Gott ist
absolute Willkür, sondern er ist immer und ewig sich
veränderlich getreu, der sich selbst bejahende und liebende.
reiheit hat also ihre Beschränkung in der selbstgewollten
Notwendigkeit seines Wesens, so, wie er tatsächlich ist,
widerruflich zu sein. Dies sich selbst bejahende und
Wesen Gottes ist aber Gerechtigkeit, Wahrheit, Heilig-
it Verneinung und Ausschließung des Bösen. Darum
auch „draußen in seinem Regiment" das Gute, Gerechte
hre, haßt dagegen und straft das Ungöttliche, Unsittliche.
ar straft er es teils um der Gottlosen willen, damit
ht die Oberhand gewinnen, teils um der Seinen willen,
e zu schützen und zur Vollkommenheit zu führen, vor
ber um seiner selbst willen, daß er „bei seiner Majestät
d seine Gottheit erhalte", also die Herrschaft des Sittlich-
behaupte und durchsetze. Solch Hassen und Strafen
„fremdes Werk" Gottes dient ihm aber nur zur Erfüllung
eigenen Werkes": die gefallene Welt wiederherzustellen,
vor dem Sündenfall gewesen. „Gleichwie Gott dazumal
d Gefallen gehabt an seinem Rat und Werk des ge-
n Menschen, so hat er auch Lust und Liebe, dies sein
der verlorenen Vollkommenheit wiederzubringen und zu
durch seinen Sohn, unseren Herrn Jesum Christum."
er in seiner freien Barmherzigkeit und „um des ver-
Weibessamens willen" der Welt eine neue Gnadenzeit
, „darinnen Gott seinen Zorn abwendet, eitel Liebe und
d Wohlgefallen hat, uns wohlzutun. Hier ist aller
vergessen, der vergangenen und noch übrigen; kurz, es
Reich der Barmherzigkeit, darinnen eitel Vergebung und
ung ist, der Himmel stehet jetzt offen, es ist das rechte
Jahr, da niemand nichts versaget wird, ein seliger,
licher, ein reicher Tag." Und zwar ist dieses Evangelium
te Predigt: „gleichwie die Propheten sind kommen vor
en Zukunft Christi in die Menschheit, also sind die Apostel
en Boten Gottes, gesandt vor der letzten Zukunft und

jüngstem Tage, daß sie denselben fleißiglich verkündigten.“ daraus sehen wir, wie nahe unser Heil ist, wie gege und wie groß es ist; denn dieser Einzug und Zukunft währet bis ans Ende der Welt.“ Wer nunmehr G andere Weise suchen, finden und haben will denn in wer ihn insbesondere immer noch durch eigene Wer Verdienste versöhnen zu müssen oder zu dürfen mei „fahre immerhin und sehe, wo er bleibe, denn er eh betet nicht Gott an“, sondern einen Abgott oder den

Die Liebe Gottes in Christo, die „weit größer un ist denn Himmel und Erde und alles, was man nenne hat ihre unergründliche Herrlichkeit darin, daß sie un wie der Schöpferwille Gottes, Welten mit ihren Güt Gaben, sondern sich selber schenkt mit allem, was sie vermag. In ihr hat Gott „sein Wesen ausgeschüttet gezeigt, daß er einen Sohn habe, so groß, als er selbst Prolog des Johannesevangeliums läßt uns ahnen, w von Ewigkeit „in seiner Majestät und Natur schwang mit einem Wort oder Gespräch, das er in seinem g Wesen mit sich selber hat“. „Niemand siehet, höret greifet dasselbige Gespräch denn er allein. Das Wort allen Engeln und vor allen Kreaturen gewesen“, es Erstgeburt unter allen Kreaturen, das vollkommene Gottes, also mit rechtem Namen „sein Sohn“ genann den Gott alles handelt und schafft im alten wie im Bunde. „Der Vater hat den Sohn, den er inwend und der selber Gott ist, in menschlicher Weise geredet sitzen und herzet ihn“, und „wie der Vater seinen liebe kennet mit unaussprechlicher, grundloser, ewiger Lie kennet uns auch Christus mit gleicher unaussprechlicher Die Erlöserliebe, mit welcher Gott die Welt liebt, ist mit der er von Ewigkeit her den einigen Sohn liebt. dieser Liebe „kommt der Sohn vom Vater herunter und hänget sich an uns, und wir hängen wiederum ihn und kommen durch ihn zum Vater. Diese Kette

zwischen ihm und uns und dem Vater und hat uns
eschlossen, daß wir nun in ihm sind und er in uns
hwie er im Vater und der Vater in ihm ist", so daß
g und gar vermenschet wird und wir ganz und gar
t werden", und „alles miteinander ein Ding ist: Gott,
und du."

nn Luther die letzten Geheimnisse religiösen Erlebens
lich so mit den Formeln der Mystik zu deuten sucht,
t ihm doch jederzeit gegenwärtig, daß der Ausgangs-
eines theologischen Denkens eben nicht die religiöse Er-
als solche, sondern nur die an die geschichtliche Offen-
gebundene und mit ihr in Einklang stehende sein darf.
e lehrt, daß die Erlösung bedingt ist durch die Versöhnung,
die Gewißheit der Versöhnung zwischen Gott und Welt
ntliche Grund- und Eckstein des christlichen Glaubens
muß. Soll nämlich Gott nicht mit sich selbst in Wider-
geraten, sich in seinem eigensten Wesen Lügen strafen,
er, nachdem die Welt von ihm abgefallen ist, keinerlei
rweisen noch Sünde vergeben, es sei denn seiner beleidigten
t, seiner Heiligkeit und seinem ewigen Recht Genüge
und die Sünde gleichsam abgezahlt und aufgewogen.
er konnte keine Kreatur leisten; denn es war dazu ein
ötig, ebenso groß wie Gott selbst, der durch die Sünde
und seiner Ehre beraubt ward. Gottes Sohn mußte
werden, den ewigen Zorn über die Sünde auf sich
und dafür seinen eigenen Leib und Blut zum Opfer
Ohne dieses stellvertretende Leiden und Sterben Christi
ott seiner Heiligkeit die sündenverzeihende Gnade nicht
nen können um seiner Ehre willen. Darum soll sich
vermessen, „ohne Christus mit Gott zu handeln,
en Gott und unsere Natur gute Freunde miteinander".
allein hat uns vielmehr die Gnade erworben, und
cht nur durch sein Leiden und Sterben, sondern auch
ine Erfüllung des Gesetzes, womit er etwas auf sich
ozu er nach seinem eigenen Wesen als Gottmensch nicht

verpflichtet war, so daß seine vollkommene Gesetzese
eine freiwillige Selbstentäußerung war, deren ganz
uns zugerechnet werden konnte: er hat „aus einem
Richter uns einen barmherzigen Gott gemacht". Dadu
wir Christi Brüder geworden, Ein Ding, Ein Leib m
alles, was sein war, hat er auch uns gegeben, sein
seine Gerechtigkeit ist unser geworden, macht uns frei
Schrecken der Sünde und des Gesetzes und nimmt
in das Reich der Gnade, des Friedens und der Freude.
müssen wir auch „Christum bringen, mit ihm komme
mit ihm bezahlen und alles durch ihn und in seinem
tun, was wir mit Gott handeln wollen", und zwar n
um unsertwillen, um den Pakt zu erfüllen, den G
uns gemacht hat, damit wir selig werden können, son
allem um Gottes willen. Denn Er muß der Heilige,
und Wahrhaftige in Ewigkeit bleiben. Seine Selbst
als ewige Güte und Liebe konnte aber nur dadurch
leistet werden, daß sein Zorn über die menschliche Si
schlungen wurde in diese unergründliche Liebe durch de
des eingeborenen Sohnes, in welchem Gott sich selbst de
damit alle, die an ihn glauben, die verlorene Welt w
stellen helfen als ein Reich der Gnade, des Gerechten
und Heiligen, in dem Gottes „fremde Werke" durch seine
Werke" überboten werden und die fort und fort sich
Schar der echten Kinder Gottes die Ehre des Vaters
Allguten in Wort und Werk verkünden und verherrlic

In dieser Auffassung des Versöhnungswerkes Chr
zwar die alte katholische Satisfaktionslehre mit ihren ju
Begriffen noch deutlich nach, aber in ethisch vertieften
insofern nur das von Christo Gott gegenüber Geleist
sie erklärt wird, während ihre Nachwirkungen aus dem
lichen religiösen Vorgang, d. h. demjenigen, der d
Christi zur Voraussetzung hat, ausgeschieden bleiben: di
tuenden Werke des Menschen sind als solche aufgehobe
Gott selbst es ist, der sie durch den Gläubigen wirk

ther auch die Leistung Christi bald in den Formen eines
organges darstellen, als die dem göttlichen Richter frei-
dargebrachte Sühne für der Menschheit Schuld, bald
n den Formen eines Mythus, als siegreiche Niederzwingung
ßen Menschheitsfeinde Sünde, Tod und Teufel durch
Menschengestalt erschienenen Gott, die Hauptsache bleibt
zeit der von ihm neugewonnene Gottesgedanke, daß
erlösende und beseligende Liebe als Gottes innerstes
im Evangelium offenbar geworden ist und keinem sich
n will, der sie in Christo gläubig ergreift: „wie du
so hast du ihn."

enn Luthers Theologie herkömmlicherweise als eine „durch
urch christozentrische und nur vom soteriologischen
se bewegte" bezeichnet wird, so ist dieses Urteil, mindestens
r ersten Hälfte, nicht unbedingt richtig. Denn Christus
s allerdings einerseits Erkenntnisgrund des Göttlichen,
its Versöhner, Erlöser und Heilsbringer sein, aber weder
r Erkenntnisgrund gegenüber dem, der durch ihn erkannt
soll, noch der Heilsmittler gegenüber dem, dessen Willen
zieht, den logischen Vorrang haben. Und was das Be-
nach Gewißheit des Heils betrifft, so war dies zwar,
festgestellt haben, die bewegende Grundkraft der Lutherischen
igkeit, aber darum doch noch keine Gewähr dafür, daß
ologisches Denken nicht Bahnen einschlagen würde, die
Probleme der persönlichen Heilsgewißheit hinausführen.
Tat ist letzteres eingetreten. So sehr er nämlich die
hlungslehre um einer wirksamen volkskirchlichen Er-
und Seelsorge willen beiseitezustellen und durch
ng der Universalität der Gnade und des Gnadenmittel-
die ängstlichen Gemüter vor ihren Fährnissen zu beschirmen
ihm selbst ist sie immer religiös höchst wertvoll geblieben,
ihm das Bewußtsein schärfte, daß das Seligkeitsverlangen
inders, auf das die ganze katholische Heilsdisziplin sich
te, an und für sich nichts als ein Erzeugnis menschlicher
ucht ist, daß die wahre Frömmigkeit nicht beten darf

„mein Wille“, sondern „Dein Wille“ geschehe, als
Führung sich gläubig unterwerfen muß, auch auf die
hin, daß seine Wege ins Dunkle führen. Nur wo
Wille ausschließlich um seiner selbst willen erfüllt wi
Furcht vor Strafe oder einen andern selbstischen Bew
also auch ohne das Begehren der Erwählungsgewi
der Zustand der Gotteskindschaft in seiner vollen
erreicht. Dann hat aber auch die Hölle ihre Schrecken
denn wessen Wille ganz eingegangen ist in den Willen
der ist damit erlöst von allem Übel. Christus ist der
Weg zu solchem Ziele, aber eben deshalb nicht selber
Mittelpunkt der Theologie, die — wie ihr Name sagt —
Gotteslehre, also „theozentrisch“ geartet ist und mit al
Gedankengängen darauf abzielt, daß Gottes Ehre
erhalten, seine Herrschaft befestigt, sein Wille erfüllt
Reich hergestellt werde.

Es wird also dabei bleiben müssen, daß die „Ze
der Lutherischen Theologie allerdings die Rechtfertigu
den Glauben und die mit dieser Lehre vollzogene A
des doppelten Christenstandes ist, aber die religiöse Ti
Erkenntnis und ihre grundlegende Bedeutung für die
der christlichen Religion läßt sich doch erst dann ganz
wenn man sie mit der Lutherischen Gotteslehre zusam
die nicht etwa nur ihren Hintergrund, sondern ihre E
bildet, ohne welche sie gar nicht bestehen kann. D
organische Einheitspunkt der Rechtfertigungs- und der G
ist dieser: daß der Christ nicht bloß an eine bestimmte
Offenbarung *glaubt*, sondern daß sein Glaube selbst
Offenbarung *ist*. Darum ist das religiöse Erlebnis für
nunft ein undurchdringliches Geheimnis, und das ganze
Verfahren der Scholastik, in ihm den Anteil Gottes
der Menschen reinlich zu sondern und auszurechnen,
nur ein Verkennen ihres Arbeitsgegenstandes, also n
falsch, sondern es beruhte vor allem auf einer verkeh
schauung von Gott und Gottesverehrung, als ob Got

Anstrengungen irgend bedürfe, nur unter bestimmten
ungen mit uns verhandeln wolle, seine Gnade nur von
n Fall gewähre und sein Verhalten jeweilig nach dem
n einrichte. Gott gibt vielmehr das, was er zu geben hat,
ückweise, sondern ganz, nicht gegen Bezahlung, sondern
t, und er bleibt immer derselbe Unwandelbare, gleichviel
r Mensch sich ihm gegenüber verhalten mag. Was das
ewissen als Gottes Zorn, das getröstete als seine Gnade
ist im tiefsten Grunde ein und dasselbe: das ewige
Wahre und Heilige, das wohl die Sünde, aber nicht
ünder haßt, sondern alle zu Kindern Eines Reiches
n möchte; hinter der strengen Maske des Zornes steht
es umfassende und überwindende Liebe. Die Herstellung
Reiches aber, das da herrschet „mitten unter seinen
n", wird auf Erden niemals zu Ende kommen. Und wenn
nunft vorwitzig fragen möchte, „warum denn Gott so lange
ie Finger sieht und läßt solche Feinde so viel, so stark
ächtig werden", so ist darauf zu antworten, daß, „wie
eiligen, so vor uns gewesen sind, nicht ohne uns
rrlichkeit kommen werden, so auch wir angefochten und
t werden müssen um unserer lieben Brüder willen, so
ns werden geboren werden, damit die Christenheit nicht
he und die Zahl derer, die da selig sollen werden, erfüllt
möge". Die Feinde des Reiches, Sünde, Tod und
werden erst am jüngsten Tage vernichtet werden, auf
aber muß der Christ dauernd im Kampfe, unter Kreuz
iden stehen; denn das Reich Gottes herrscht unter uns
n Glanz und Fülle, wie die Papstkirche es tut, nicht in
ollkommenheit und Heiligkeit, wie es chiliastische Schwärmer
n, sondern in der Verborgenheit, erhalten nur durch das
und den Glauben. Hier greifen die uns schon bekannten
anken Lutherischer Weltbetrachtung ein, daß Gottes Hoheit,
ht und Weisheit durch ganz andere Mittel wirkt, als
nschliche Vernunft erwartet und allein begreifen kann:
ne Werke sind also getan, „daß er aus dem, das nichts,

geringe, verachtet, elend, tot ist, etwas, köstlich, ehrl
und lebendig, wiederum alles, was etwas,
ehrlich, selig und lebendig ist, zunichte, geringe, verachtet,
sterbend macht." Gott richtet seine eigenen Werke immer d
fremden Werke aus: „Gottes Wort muß eine große Lüg
auch in mir selbst, ehe es die Wahrheit wird; wieder
ich, daß des Teufels Wort muß zuvor die zarte, göttliche
werden, ehe sie zur Lüge wird. Ich muß dem T
Stündlein die Gottheit gönnen und unserm Gott die
zuschreiben lassen; es ist aber damit noch nicht al
Abend; es heißt doch zuletzt: seine Güte und Treue wa
uns". Wer in der Welt steckt, der muß meinen, „da
Ungewisseres sei denn Gottes Wort und der Glaube, u
das so eitel und vergeblich sei als die Hoffnung au
Verheißung; und endlich ist nichts, das da scheinet meh
zu sein, als Gott selbst". Solches geschieht darum,
Reich Gottes sein soll ein Reich des Glaubens,
Gott wunderbarlich regieret und anders, denn Mens
stehen und begreifen; nämlich daß er seine Weisheit,
und Macht vor aller Vernunft verbirgt, und daß er
will heißen ein Gott und Heiland nicht der Starken, Ge
Weisen und Heiligen, welche dieses Gottes nicht
sondern der Schwachen, Unweisen, Nichtigen und B
daß er sie mitten in Schwachheit stark, mitten im
der Sünde gerecht und fröhlich, mitten in Leiden
lebendig und selig macht. Der Glaube ist die
der Dinge, die man nicht siehet und die dennoch ewiglich
mögen auch Himmel und Erde vergehen.

Dieser Glaube ist also nicht menschliche Leistung,
eine Tat Gottes in uns, ein neues, durch sein Wort
Leben der Seele: Buße, Bekehrung, Wiedergeburt
überwindung, schaffende Liebe, Freiheit und Seligkei
Begriff der menschlichen Freiheit, der in der wissensch
Überlieferung jener Zeit herrschte, aus der „natürliche
der antiken Philosophie stammte und als „pelagianisch

gion längst mit Zersetzung bedrohte, warf Luther die
ehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens entgegen.
in heißt Gott allein die Ehre geben, den eigenen Willen,
er nach dem Bösen trachtet, fahren lassen, damit der
rein sich auswirke: „Das ist allererst ein guter Wille
Wille ist; denn wo kein Wille ist, da ist allein Gottes
er allerbeste". „So spricht man: ei, hat uns doch
en freien Willen gegeben. Antwort: ja freilich hat er
n freien Willen gegeben, warum willst du ihn denn
zu einem eigenen Willen und lässest ihn nicht frei bleiben?
damit tust, was du willst, so ist er nicht frei, sondern dein
Gott aber hat weder dir noch jemand einen eigenen Willen
denn der eigene Wille kommt vom Teufel und Adam,
en ihren freien Willen, von Gott empfangen, ihnen
eigen gemacht. Denn ein freier Wille ist, der nichts
will, sondern allein auf Gottes Willen schauet,
er denn auch frei bleibet, nirgend anhangend oder
d".

Lehre vom unfreien Willen des natürlichen Menschen
der Erwählung, die den Epigonen Luthers so schwer
en machen sollten, sind nicht nur seine stärksten Waffen
er aller Rationalisierung und Mechanisierung der religi-
gänge, sondern vor allem Beweise für den unerschrockenen
mit dem er seine neue Erkenntnis vom Wesen der
um jeden Preis durchzusetzen gewillt war. Religion
kirchlich-kultisches Handeln, nicht mönchischer Werkdienst
terwerfung unter ein Gesetz, nicht metaphysisches Grübeln
hnen, mystisches Schauen und Schwärmen, sondern die
sgemeinschaft mit dem versöhnten Gott und die
Betätigung, in der sie gegenständlich werden muß um
hre und Herrlichkeit willen. Religion ist ein Glauben
ndeln aus unsichtbaren Lebenszusammenhängen her-
s sich gegenüber allen Anfechtungen, Enttäuschungen
geleien dieser Welt mit einem unerschütterlichen „den-
ghaft behauptet. So stellt sich in Luthers Beschreibungen

des Glaubenslebens die typische Seelenverfassung des Jd
in ihrer ursprünglichen religiösen Bestimmtheit dar: ni
der Mensch weiß oder in der Welt vorstellt, macht seinen
Wert und seine stärkste Kraft aus, sondern ganz allein
glaubt, und wie er es glaubt. Der Glaube an d
sein soll, nämlich an Gottes unbedingte Herrschaft ü
Welt, an das Kommen seines heiligen Reiches, ist allen
dieser Welt überlegen und doch für die kluge und stolz
Vernunft kaum mehr als ein Spott und eine Torhei
war nicht auch die Knechtsgestalt, in der die göttliche
auf Erden wandelte, ein Spott und eine Torheit? Gc
das Hohe aus durch das Niedrige, damit die Weish
Welt zunichte werde und der Glaube das Feld behal
dennoch bleiben Unzählige gegen solche Führungen Gotte
länglich blind.

So führen uns alle unsere Betrachtungen imme
auf den neuen Gottesgedanken hin, der in Luthers Rechtfe
lehre sich enthüllt, und der — wäre er von Luther tatsächlich
gedacht worden — eine der entscheidendsten Umwertu
Weltanschauungsgebiet schon damals hätte vollbringen

Der Gedanke, daß Gott Geist ist, also auch nur gei
nicht durch dingliche Mittel erfaßt werden kann, war —
betrachtet — allerdings eine schöpferische Erneuerung des
lichen Gottesgedankens, der in der antik-dogmatischen Über
durch heidnische Zusätze, insbesondere durch die Ve
mit dem kosmologischen Begriff der göttlichen Subst
ihrer magisch-physischen Übertragungen, verkürzt und
worden war. Geschichtlich betrachtet aber liegt i
schöpferischen Erneuerung das Problem verborgen: wo
sie gerade damals möglich geworden? Und darauf ist zu an
weil sich jenem Zeitalter in dem Begriffe der Persön
überhaupt eine vorher unbekannte Tiefe aufgetan hatt
einer ist, so ist sein Gott", sagt Goethe. Weil jene
griffen hatte, daß der Wert und die Tiefe der Pers
nicht enthalten ist in ihrem Tun, Reden und Scheinen

Mitteln ihrer Betätigung, sondern in ihrem geistigen in dem innersten, unsichtbaren Kern ihres Wesens und ihrer srichtung, darum wurde auch ihre Gottesvorstellung ernster oheitsvoller, ihr Gottesdienst geistiger und wahrhaftiger, liches Leben, sofern es von diesem Gottesgedanken getragen innerlicher, schwerer und verantwortungsvoller. Nicht in der Mystik, sondern erst in Luther hat der germanische ach jahrhundertelangem Ringen die Höhe des Persönlichkeits- wieder erreicht, die ihm ein kongeniales Verstehen des tentums eröffnen konnte. Glauben heißt Vertrauen, uen kann nur von Person zu Person gehen, es kann icht erzwungen, sondern es muß erweckt werden. Ver- zu dem lebendigen, geistigen Gott kann also auch nur dann en, wenn es von Gott selber in mir erweckt wird, wenn nir zu verstehen gibt, daß er mich dessen wert hält und ber alles, was mich von ihm trennt, hinweg in seine nschaft ruft. Das tut er durch das Evangelium Jesu . Wer die umschaffende Kraft dieses Evangeliums an fahren hat, dem ist in dem Menschen Jesus Christus Gott er heilige Geist zugleich mitgegeben, d. h. er erlebt die nigkeit innerlich als das wunderbare Ineinanderwirken rlösungskraft des „Sohnes", der verzeihenden Liebe des s" und der läuternden Macht des „heiligen Geistes". und Jesus Christus sind eins, nicht im Sinne einer los- ischen Substanzlehre, sondern sofern Gottes Wirken und sich in Christo uns offenbart, sich in die Menschheit elassen und uns damit die Bahn geöffnet hat, auf der ihm kommen, ihn verstehen, ihm vertrauen lernen, uns väterlichen Liebe getrösten und mit ihm eins werden . Luther hat nicht nur mehrfach betont, daß das Wort tät" ein Menschenfündlein und nicht aus der Schrift zu sei; er konnte sogar über die „mathematischen Vokabeln" und unitas gelegentlich spotten und vor metaphysischen leien über das Mysterium von Eins und Drei ernstlich n, wie er überhaupt in der Dialektik immer eine Gefahr

für die Reinheit der religiösen Gesinnung sah. Aber sa
hat er nie daran gezweifelt, daß auch die Heilige Schri
drei Personen in der Gottheit rede: er hat an diesem „
unbegreiflichen Hauptartikel" allezeit festgehalten, weil
ihn nicht einen Gegenstand bloßen Autoritätsglaubens, s
einen erlebten religiösen Wert bedeutete, freilich einen
der einer deutlichen Darstellung durch das begriffliche
durchaus widerstrebte.

„Was heißt einen Gott haben, oder was ist ein
Antwort: Ein Gott heißet das, dazu man sich versehe
alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten, als
einen Gott haben nichts anderes ist denn ihm von Herzen
und glauben". In diesen berühmten Worten des
Katechismus — die sich anderwärts sogar zu dem
Paradoxon steigern: „wie einer von Gott hält, so findet
auch" oder „wie du ihn glaubst, so hast du ihn" oder
Glaube ist ein Schöpfer der Gottheit" —, kann man d
sprüngliche Lebensgefühl noch pochen hören, aus dem
Gottesgedanke geboren wurde: die Sehnsucht nach der
endung des Persönlichkeitslebens im Sinne der christlichen
die ihm ja nicht bloß ein Ledigwerden vom Druck der
vom Fluch des Gesetzes und vom Zorne Gottes war,
vor allem eine sieghafte Bereitschaft und Fähigkeit zur Er
des göttlichen Willens, zu einem weltüberwindenden
Handeln unter den Augen und aus der Kraft Gottes.
großartige Verlangen nach der Selbstbehauptung der mi
Gott innerlich geeinten Person in ihrer Ganzheit und
war die treibende Kraft seines genialen Lebensgefühl
eben hierin den Mut fand, sowohl die naiv anthropo
wie die philosophisch-kosmologische Gottesidee mit ihrem
stanzbegriff zu überbieten durch ein Bekenntnis zu der
Geistigkeit Gottes, dessen Wesen ausschließlich Gesinnu
Wille ist, der also auch nur durch geistige Mittel, Wo
danke und Gesinnung, mit dem Menschen in Verkehr
will. Daß Luther, der Vorstellungsweise des schlichten

näßig entgegenkommend, nicht selten von Gott in erstaunlich
ropomorpher Weise sprechen konnte, als ob er Haar und
, Augen, Hände und Füße habe, auf einem Stuhle sitze,
n lieben Sohn im Arme halte und dgl., wird kein Ver-
iger dagegen einwenden mögen. Aber auch die zahlreichen an-
pomorphisierenden Wendungen minder kindlicher Art, in denen
Gott als dem Richter die Rede ist, von seinem Zorn, seinem Haß
die Sünde, seiner Liebe zum Guten, seiner Gerechtigkeit,
rheit und Heiligkeit, sind, wie wir uns überzeugt haben,
swegs als metaphysische Seinsurteile über Gott und
Verhalten gemeint, wie sie nicht nur für die mythologische
kweise, sondern auch für die philosophisch-dogmatischen Be-
nungen der Wesenseigenschaften Gottes kennzeichnend sind,
ern als lediglich bildhafte Beschreibungsarten auf Grund
verständlicher menschlicher Analogien unter der ausdrücklich
stillschweigend stets festgehaltenen Voraussetzung, daß Gött-
s und Menschliches schlechthin unvergleichbare Größen sind,
von dem Göttlichen immer nur in Gleichnissen geredet
en kann. Was in diesen gleichnishaften Beschreibungen,
esen Übersetzungen des Ewigen und Unsichtbaren in menschliche
issformen sich ausdrücken soll, ist also nicht das Bedürfnis
einem dogmatischen Wissen und Spekulieren von Gott und
m Ansichsein, sondern lediglich die Überzeugung, in der der
ruch eines neuen Zeitalters der deutschen Seele sich kundgibt,
nämlich unser höchstes geistiges Personleben eine Wirkung
Tat Gottes, daß die menschliche Seele „das Ebenbild
es" ist. Luther hat in seiner Lehre vom Urstande des
schen die herkömmliche Unterscheidung zwischen der imago
d. h. der natürlichen Vollkommenheit der kreatürlichen Kräfte,
end und Gotteserkenntnis, und der similitudo dei, d. h.
übernatürlich, durch göttliche Gnadeneingießung gewirkten,
ehoben und damit ausgesprochen, daß die Gottesgemeinschaft
Wesen des Menschen als solchen gehöre und zwar durch
aus dem Unglauben entspringende Erbsünde verloren ge-
gen, durch die Erlösung aber zurückgewonnen sei. Und

ihre Gewißheit schöpft diese Überzeugung aus der Ver
unsres geistigen Personlebens mit der geschichtlichen Ersch
Jesu Christi, des in die Menschheit eingegangenen Gotte
aus einem Eindruck von höchster und entscheidender Leben
der wissenschaftlich niemals als solcher erwiesen oder verst
mäßig angeeignet, sondern nur gefühlt und innerlich e
werden kann, in dem wir aber den Willen Gottes in
Stetigkeit und Treue ergreifen und in diesem unsre
geistige Kraft finden lernen. Die überschwenglich herrliche
heit, die Luther in der Person Jesu Christi suchte und
war also nicht die Verbürgung seiner künftigen Seligkeit –
das Trachten nach ihr war ihm, wie wir wissen, nic
Höchste im Christentum —, sondern die einer Gemeinsch
Seele mit Gott, wie er sie zuvor unter dem Drucke
Sündenbewußtseins nie für möglich gehalten hatte, u
Entstehung eines neuen, begnadeten Lebens aus
Gotteinigkeit heraus, in dem das Ewige unsres Wesens
im Diesseits entbunden wird, um die Welt sich königlich u
zu machen. Luther hielt an der Zweinaturenlehre des
Dogmas selbstverständlich fest, aber er drückte mit ihren F
religiöse Gedanken aus, die auf einem ganz anderen
gewachsen und mit ihr schließlich unvereinbar waren.
nicht schon dem Bekenntnis zur Gottheit Christi sch
ja irgendwelche erlösende Kraft zu, sondern erst dem i
herzlichen Erfassen von Gottes Sinn und Willen in der
lichen Erscheinung Jesu Christi und dem neuen Lebe
uns dadurch geschenkt wird, uns zu Herren aller Dinge
und alle Werke der Selbstgerechtigkeit verachten lehrt.
an und für sich religiös wertlose Bekenntnis zur Gottheit
das wohl auch der Teufel ablegen könnte, darf sonach
zur Hauptsache gemacht werden, weil es sonst den entschei
religiösen Vorgang im Innern des Menschen schon in
Entstehung hemmen müßte, es kann und soll vielmehr e
Abschluß jenes Vorgangs bilden, nachdem wir in dem M
Jesus Gott und die Erlösung gefunden, also die besel

: dieſer Perſönlichkeit an uns ſelber wirklich erfahren
. Auch das Dogma von der Gottheit Chriſti iſt im Sinne
riſchen Chriſtentums nicht ein Seinsurteil, ſondern ein
chon für den natürlichen Menſchen, erſt für den Gläubigen
hbares Werturteil auf Grund des entſcheidenden Erlebniſſes,
us dem geſchichtlichen Jeſus die Stimme des lebendigen
s zu uns redet und in uns einen neuen Menſchen ſchafft.
as nicht zu erleben vermag, dem kann auch die gehorſame
nung des Dogmas von der Gottheit Chriſti gar nichts
. denn keine metaphyſiſche Lehre kann uns von der Wirklich-
ottes überführen, wenn wir nicht zuvor von dieſer Wirklich-
nerlich überwunden worden ſind durch die über alle Sünde
Tod dieſer Welt hinaushebende und erlöſende Geiſtesmacht
Chriſti. „Alles, was in uns und von uns geſchehen
das machet keinen Chriſten. Was denn? Allein das, daß
dieſen Mann kenne, von ihm halte und ſich zu ihm verſehe,
r will von ihm gehalten haben". „Es iſt mir nicht
ein alt Liedlein von einer Geſchichte, ſo ſich vor 1500
n hat zugetragen; es iſt etwas mehr denn eine Geſchichte,
mal geſchehen iſt, nämlich ein Geſchenk und Gabe, ſo
ch bleibet".

ierin wurzelt die tiefe Andacht, mit der Luther immer
mmer wieder in das Menſchliche, auch das Allzumenſchliche
diſchen Erſcheinung Chriſti ſich verſenken konnte: „denn
a Chriſti Leben und Wandel ließe fahren und wollte
zt auf eine eigene Weiſe ſuchen, wie er im Himmel
der würde abermals fehlen. Er muß ihn ſuchen, wie
weſen und gewandelt hat auf Erden, da wird er das
finden, da iſt er uns zum Leben, Licht und Seligkeit
en, da iſt alles geſchehen, das wir glauben ſollen von
daß es gar aus der Maßen eigentlich geſagt iſt: in ihm
as Leben, nicht daß er nun nicht ſei unſer Leben, ſondern
nun nicht tue, was er dazumal tät". Aber auch hier wird
n neuem klar, daß Luthers Theologie nicht chriſtozentriſch,
n theozentriſch verſtanden werden muß. Denn was der

Mensch durch den Umgang mit Jesus und dem Evange
gewinnt, ist ja doch nichts anderes als die Gemeins
mit Gott, die von seinem Willensleben Besitz nimmt, um
hier aus die ganze Persönlichkeit umzuschaffen und zu a
die aber nicht als eine übernatürliche Ergänzung un
Kreaturlebens durch bestimmte wunderhafte Gnadeneingieß
auf uns herabkommt, sondern in dem Zusammenh
unseres seelischen Lebens selbst, wenngleich auf eine
Verstande niemals restlos begreifliche Weise, entsteht:
Glaube machet den Menschen ein Ding und einen
mit Gott, also daß er eben das gesinnet wird, das will
begehret, das suchet und liebet, das Gott will". Nun
er keine heiligere Aufgabe, als „das Werk Gottes
in der Welt". Wenn ihm aber die Kraft solchen
Lebens aus „Gottes Wort" zufließt, und wenn anderseits
durch sein Wort die ganze Welt nicht nur geschaffen hat, so
noch immer regiert und erhält, so folgt daraus, daß das
nicht bloß im gewöhnlichen Sprachsinn Mittel ist, durch
Gott wirkt und handelt, sondern daß Gott in diesem
Worte selber wohnt, sich in ihm zu fühlen und zu erk
gibt. In diesem Zusammenhange werden zahlreiche Wend
der Lutherischen Schriften bedeutsam, die auf eine reale We
gemeinschaft zwischen dem religiösen Menschen und seinem
hinweisen, nämlich auf Gott als den inneren Beweger au
seelischen Lebens, wie er denn in allem, was lebt, al
alleinige lebt, wirkt und handelt.

Wenn Luther über das Wirken Gottes in der
künstlerisch gestimmte Betrachtungen anstellt, so meint
bisweilen einen Pantheisten reden zu hören. Das ist aller
nur Schein. Seine Überzeugung ist vielmehr, daß wir
in der Natur überhaupt nicht zu erkennen vermöchten,
er sich uns nicht in Christo offenbart hätte als der,
uns kommen und uns selig machen will. Luther wa
bewußt, die Herrlichkeit der Schöpfung nur darum f
und innig zu empfinden, weil er sie mit den Augen

n, in Christo wiedergeborenen Menschen betrachtete und
davon durchdrungen war, daß es für Gottes Sein
Wirken ebensowenig eine Grenze, d. h. die Möglichkeit
nur außerweltlichen Daseins, wie für den religiösen
schen die Möglichkeit eines inneren Geschiedenseins von
n Gotte gibt. Er bekämpfte weiterhin die Sakraments-
e, die angebliche Übernatürlichkeit des katholischen Priester-
s und die Ausartungen des Schwärmergeistes keineswegs
Standpunkt des Wunderleugners, der ihm vielmehr gänzlich
ag, sondern kraft einer höheren Auffassung der Religion,
den Menschen nicht bloß als Natur, Gott als Übernatur
igte, sondern in beiden vor allem geistiges Persönleben
am sah und deshalb Gottes Wirkungen auf den Menschen
nur als solche der Gesinnung und des Willens begreifen
te, vermittelt durch das Wort. Allerdings handelt Gott
uns nach einem oft wiederholten Gedankengange Luthers
doppelte Weise: äußerlich durch Wort und Zeichen, innerlich
Geist und Glauben, jedoch immer so, daß das Wort
ngeht und den Glauben erzeugt oder auch als Leiter und
e des Geistes gedacht wird. Und ebenso erhält Gott
Schöpfung durch sein Wort, durch das sie geworden ist,
durch seinen alles bestimmenden Willen, der ihr die
nen vorschreibt. Die Schöpfung ist also nicht eine einmalige
nshandlung Gottes, sie ist zugleich beständiges Gestalten,
en und Ordnen aus der Mitte dieses ewigen Willens
s. Weil somit aber ein geheimnisvoller Zusammenhang
hen Geist und Wort besteht, der nicht voll ausgedrückt ist,
man das Wort nur den Träger oder die Hülle des
es nennt, so fühlt der Gläubige im Wort die unmittelbare
Gottes und spürt das Wehen seines Geistes in ihm.
auch im natürlichen Geschehen dieser Welt erkennt er
ll die Spuren der wandelnden Gottheit. Gott selbst
n t irgendwie in seinen Mitteln, er richtet nicht nur durch
Wort, sondern im Wort teilt er sich selber mit, und
im natürlichen Kausalzusammenhang rinnt allenthalben

der Strom eines übernatürlichen Lebens. Alles, was gesch
im geistigen wie im natürlichen Leben, ist ein Geschehen in G
der alles in allem wirkt, in dem wir leben, weben und
und der doch auch außerhalb und über dieser Welt sein ei
Dasein führt, immanent und transszendent zugleich.
bahnte sich in Luthers Gedanken eine der größten Umwertu
der abendländischen Weltanschauung an, die freilich die Sch
seines theologischen Bewußtseins kaum überstieg: die wu
volle Ahnung, daß Gott und Welt sich nicht gegenüberst
wie Person und Werk, Geist und Fleisch, ewiger Wille
vergänglicher Stoff, sondern daß Gottes Gedanken leben
wirken in den Ordnungen dieser Welt, und daß auch die
danken der Menschen, die die Geschichte dieser Welt gest
nicht bloß Antworten auf willkürliche Gebote Gottes
sondern Kettenglieder göttlicher Ordnungen selbst, daß s
das Leben der Dinge wie das geistige und sittliche Lebe
Menschen am Göttlichen unmittelbaren Anteil hat und
Erkennen von Vernunft und Ordnung im Weltzusammen
zugleich ein immer neues Gewahrwerden Gottes und
alldurchdringenden Formens und Handelns ist.

Luther ist solchen Gedanken grundsätzlich niemals als Phil
nachgegangen, sondern nur, soweit sie durch seine religiösen G
anschauungen, durch die Lehre vom Heil, von der Menschwe
Gottes und vom rechtfertigenden Glauben bedingt wurden.
seine früher besprochene Unterscheidung des Gottes in G
und außer Christo, des offenbarten und des verborg
will ja nicht als metaphysische Hypothese, sondern lediglic
unentbehrliches Glied eines religiös-sittlichen Glaubenszusam
hanges gewürdigt sein, in dem Gott nicht so sehr als
allmächtige Schöpfer, wie als der Erlöser betrachtet
Denn hier hat die Lehre vom verborgenen Gott den gl
religiösen Wert, wie die Erwählungslehre neben dem
fertigenden Glauben: sie soll den Menschen davor bew
Gott in seine Ehre zu greifen, ein Wissen zu begehren
nur ihm, aber keiner Kreatur zusteht, und sich damit ihm i

gleichzusetzen, sie soll vielmehr zur Furcht Gottes erziehen
n. Die Lehre vom innerweltlichen Gott und von Gott
em unmittelbaren Beweger auch des menschlichen Willens
einzelne denkwürdige Andeutungen hinaus denkmäßig
ıbauen, dazu hätte dem Reformator selbst dann der Antrieb
lt, wenn ihn nicht der Kampf mit den Schwärmern dringlichst
igt hätte, die Überweltlichkeit Gottes und seinen Willen,
urch das Wort der heiligen Schrift mit uns zu handeln,
gesteigertem Nachdruck fort und fort zu betonen. Denn
die Lehre von der Erbsünde, die ja doch die Aufhebung
Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch bedeutete, und die
Hauptstück der Lutherischen Theologie war, stand einem
angenen Weiterdenken jenes Gedankens entgegen, der schließ-
uch durch Luthers wichtigste reformatorische Absicht gehemmt
e: lediglich den evangelischen Gottesbegriff aus der
en Schrift zu ermitteln, nicht aber aus eigenen Denk-
n einen neuen, den geistigen Bedürfnissen seines Jahr-
erts bewußt angepaßten hervorgehen zu lassen. Seinen
gischen Nachfolgern lag es erst recht fern, so kühne Gedanken-
n weiterzuführen. In der protestantischen Orthodoxie büßte
ehr der Gottesbegriff, je entschiedener Luthers Lehre von
lleinwirksamkeit Gottes und von der Prädestination in
urückgedrängt wurde, an lebendigem Inhalt beträchtlich ein,
einahe deistische Formen anzunehmen. So ist es denn
nichttheologischen Protestantismus vorbehalten geblieben,
bernatürlichen Gott des katholischen Mittelalters, der in
sündige Welt nur durch besondere Gnadenveranstaltungen
Wunderwirkungen von oben her und nur durch Vermittelung
irche eingreifen sollte, erst vollends umzudenken in den
weltlichen Gott und demgemäß auch den Menschen als ein
göttlicher Energie zu begreifen, dessen höchste Aufgabe
immer so zu handeln, daß er den Gott in seinem Innern
beleidige, sondern ihn fürchte und ehre und über sein
nsleben ihn unbedingt walten lasse. Diesem modernen
nken von der Innerweltlichkeit Gottes, der seine volle

Tiefe aber erst nach dem völligen Verblassen der alten
sowohl ursprünglich-christlichen als paulinisch-augusti
Erbsündenlehre entfalten konnte, hat allerdings nicht n
Reformation vorgearbeitet, sondern auch die ältere Myst
die von ihr beeinflußte spiritualistische Philosophie, vor
aber die Entwicklung des naturwissenschaftlichen Weltbil
Kopernikus, Kepler und Galilei, das in seiner erhabenen
mäßigkeit ganz neue Stimmungen religiöser Andacht e
und die Überzeugung, daß Gott Geist ist und als sol
seinem Weltenkunstwerk lebt, mächtig verstärkte. An u
sich konnte sich das naturwissenschaftliche Weltbild alle
mit allen denkmöglichen Formen der Gottesvorstellung ver
und hat dies auch getan: mit der theistischen, der pantheistisch
panentheistischen so gut wie mit der deistischen. Die
strebenden Gemüter aber hat es namentlich doch auch d
erobert, daß es mit dem Gott des Christentums, wie i
Reformation uns neu verstehen gelehrt hat, und mi
innerlichen Glaubensbegriffe Luthers sich immer einleuc
vertragen lernte. Denn die Kantische Lehre, daß es neb
kosmisch Erhabenen auch ein sittlich Erhabenes gibt, da
ralische Gesetz in uns, steht in einem geschichtlich nachwei
Zusammenhange mit den reformatorischen Grundge
Luthers, der die Gegenwart Gottes in Gemüt und G
des frommen Menschen mit einer vorher unerhörten
erlebt und verkündet hatte. Der evolutionistische Idea
des 19. Jahrhunderts hat dann mit dem Gedanken der A
wirksamkeit Gottes zuerst wieder vollen Ernst gemach
indem er die Erlösung des Menschen als die Erhebu
Geistes über die bloße Naturbestimmtheit durch Hing
das Absolute, Göttliche verstand, hat er nicht nur die Lut
Rechtfertigungslehre mit einem neuen Inhalt erfüllt,
auch die Glaubensvorstellung von dem zugleich innerwe
und überweltlichen Gott, die in Luthers Christentu
lebendige Macht gewesen, aber in der protestantischen Ort
wieder verkümmert war, zu dauernden Ehren gebracht.

er in hier nur andeutbare Betrachtungen solcher Art
tiefst, der muß erst recht die Einsicht gewinnen, daß
nicht nur größer war als alle seine Schüler und Nach-
sondern größer auch als sein eigenes Werk. Bei allen
nden Männern seines Jahrhunderts, insbesondere bei
hthon, Zwingli und Calvin, hat man den Eindruck: sie
ich in ihren geschichtlichen Leistungen in der Tat aus-
nicht als ob sie bei längerem Leben nicht noch viel mehr
hätten, aber in dem, was sie getan und hinterlassen
ist jedenfalls ihr Persönlichkeitsgehalt beinahe restlos
ändlich geworden. Bei Luther liegt es anders: da bleibt
noch etwas Unerschöpfliches in der Tiefe zurück, das ihm
n seinem Denken und Handeln nicht ganz bewußt wurde,
mehr oder minder unverarbeitet blieb, aber als mit-
ender Unterton dennoch der Melodie seines Redens und
die andringende, gedankenbewegende Kraft gab. Nicht
improvisatorische, überwiegend durch praktische Anlässe
ate Art seines Arbeitens, die immer irgendwie von einem
en Punkte her das Ganze des Christentums zu fassen
hat ihn in seinem schriftstellerischen und rednerischen
g mehr nach Vieltönigkeit des religiösen Empfindens
nster Rührung des Gemütes, als nach Befriedigung
eologischen Forscherverstandes und methodischer Folge-
eit der Gedankenentwickelung streben lassen, sondern sein
zu systematischer Bewältigung der religiösen Denkprobleme
vor allem auch darum in seiner vollen Entfaltung gehemmt,
ie ungeheure theologische Aufgabe, die in seiner neuen
en Bewußtseinsstellung enthalten war, weder vollkommen
or ihm stand, noch in ihrer ganzen Dringlichkeit von
npfunden wurde, was um so weniger befremden kann,
e Aufgabe, nämlich die theoretische und praktische Aus-
ersetzung des durch ihn gewonnenen Verständnisses des
ntums mit der gesamten religiösen und kirchlichen Über-
ng, selbst heute noch von ihrer Lösung weit entfernt ist.
nn denn in der Reformationszeit nur von bedeutsamen

Anläufen und Vorstößen nach der bezeichneten Richtu
geredet werden, denen aber drängende kirchenpolitische und p
soziale Aufgaben immer wieder hindernd in den Weg

Luthers Rechtfertigungslehre, seine Gotteslehre, sein
dargelegte Lehre von der unsichtbaren Kirche und sein
von den Werken Gottes in der Welt, die wir im Zusa
hange seiner ethischen Anschauungen noch ausführlich zu be
haben werden, das sind die Hauptstücke seiner Theolog
die eigentlichen Kennzeichen ihrer Genialität. Das eigent
Lebensgefühl, aus dem die Reformation geboren wurd
an dessen Werden die Erfahrungen der ritterlich-bürg
Laienkultur einen wesentlichen, wenn nicht den überwie
Anteil hatten, hat in ihnen seinen großartigsten Ausdr
funden. Denn ein neues Zeitalter abendländischer Weltansc
war hiermit angebahnt, in dem der Mensch zurückgeführt
in die Tiefe der eigenen Seele, um dort die Gesetze und
aller Lebensgestaltungen zu entdecken, die er bis dahin
lich nur als äußere Ordnungen und überlieferte Not
keiten begriffen hatte, und damit eine Unabhängigkeit d
wissens, eine Schöpferfähigkeit des Geistes zu gewinn
aus dem Bewußtsein, daß unsere höchsten seelischen Er
Geschenke von oben, Gedanken Gottes sind, den Mut ent
sich gegen den Widerstand der ganzen Welt zu behaupt
ihr, „mehr als Mensch", die Bahnen vorzuschreiben, die
Vertrauen zu ihren berufenen geistigen Führern und
bereitern zu gehen hat. Von den geschichtlichen Bin
unter denen der deutsche Mensch bis dahin gelebt, ko
kraft dieser stellvertretenden Leistung Luthers sich nunme
reißen und sein geistiges Wesen in einer geschichtsüberl
von Raum und Zeit unberührten Tiefe Anker fassen
aus der ihm eine ungeheure Stärkung seiner inneren
zufloß. Niemand vor Luther und wenige nach ihm
dies Geheimnis der ausschließlich auf das eigene Gewiss
den in ihm wirkenden Gottesgedanken gestellten Geistpersö
so tief und stark erlebt wie er. Keiner hat darum auch di

nlichkeit in Gott mit ähnlicher Kraft und Klarheit empfunden: eine bei allen scheinbaren Wandlungen doch sich ewig bleibende Stetigkeit der Gesinnung und des Willens, die den gottförmig gewordenen Menschen übergeht und in fort und fort als bildende Kraft wirksam bleibt. In diesem nderlebnis Luthers wurzelt der ganze deutsche Idealismus Jakob Böhme und Leibniz bis auf Schiller, Goethe, Kant, leiermacher und ihre Schüler, auch in Bismarck, ja selbst Nietzsche, um von Geringeren zu schweigen, ist der seelische mmenhang mit Luthers Herrenstellung gegenüber der Welt zu verkennen. Daß die dienende Hingabe an überpersönliche ige Wirklichkeiten für Luther die Aufnahme in eine übertliche Willensordnung bedeutet, für den Idealismus dagegen Erhebung zu einer innerweltlichen Vernunftordnung, den Menschlichkeiten zur Menschheit und ihrem höchsten wickelungswillen, ist deshalb kein durchgreifender Gegensatz, hier wie dort eben nicht das Tun, sondern allein die Geung, die Heiligung des Willens über den Wert der Persönit entscheidet und hier wie dort die Überzeugung maßgebend daß die geistigen und die natürlichen Werte bei allem Ausnderstreben doch aufeinander angelegt sind wie Seele und per, deren Zwiespalt nur durch ein fortgesetztes „Stirb und de!" überwunden werden kann.

Jedoch nicht nur als die erste großartige Offenbarung der schen Innerlichkeit in ihrer weltumgestaltenden Kraft ist Reformation eine unerschöpfliche Quelle des Idealismus orden, sondern auch durch die nicht minder eigentümlich sche Art, wie in Luther der Individualismus, richtiger: Absolute, Göttliche, das über allen Kräften des Indiuums thront und sie regiert, einerseits mit dem Gemeingefühl ausgeglichen, anderseits vor dem Ausarten in Selbstüberung und Schwärmerei sich Schutzwehren geschaffen hat. ade die innere Freiheit führt ja jene geistige Überlegenheit Selbstzucht mit sich, die mit Herkommen, Gewöhnung und schlicher Schwäche rücksichtsvoll zu rechnen vermag, niemals

ohne zwingende Not ändert und umstürzt, also das „Ab
als seelischen Wert niemals mit dem rücksichtslosen Ge
des Willens zur Macht befleckt, sondern geduldig abwart
auch die andern für die neue Gestaltung der Dinge in
reif geworden sind und das ihnen gewiesene Ziel innerl
griffen und lieben gelernt haben. Das ist zwar ein schw
und langsamer Weg, für minder duldsame Völker kaum ga
aber die besonnen Ausharrenden führt er um so sichere
Ziele zu. Und das wirksamste Gegengift gegen Schwä
oder eigensinnige Überschätzung selbstgeschaffener Gedanken
ist nach Luther der Gehorsam, die demütige Beugun
Seele unter Gottes Wort. In diesem Wort aber besitzt de
zelne nicht nur die Gewißheit, dienendes Glied in einer men
umfassenden Geistergemeinschaft zur Verwirklichung gö
Gedanken, d. h. der unsichtbaren Kirche, zu sein, und de
trüglichen Prüfstein, an dem sich Wahrheit und Einb
nach ihrem sachlichen Gehalt wie nach der Art ihrer se
Wirkungen und ihrer sittlichkeitbildenden Kraft scheiden, s
er entnimmt ihm auch die Pflicht, die von Gott gestiftete
seinem Wort ruhenden gesellschaftlichen Ordnungen (Ob
Ehe, Eigentum, Stände und Berufe) in Ehren zu halt
die für die Ewigkeitsziele des Menschen zwar unerhe
für das irdische Gemeinleben aber schlechthin unerlä
Daseins- und Wirkungsformen, die er fort und fort im
Gottes und des Nächsten mit seiner sittlichen Arbeit
um in solcher Hingabe an überpersönliche Zwecke und der
windung widerstrebender Mächte über sich selber hin
wachsen zum Gewahrwerden eines sinnvollen Weltzusa
hanges, an dessen Verwirklichung mitzuarbeiten jeder au
besondere Weise berufen ist.

Zwei grundlegende Erkenntnisse seines großen Se
Fichte hat Luther bereits besessen und seinen Zeitge
ergreifend vorgelebt: daß kein von andern übernom
andern nachgesprochener Gedanke in unserm Innern
lich Boden fassen, Frucht tragen und schöpferisch

ſondern nur der im eigenen Ringen erworbene
ammenhange unſerer eigenen Geiſtes- und Gemütsarbeit,
s niemand abnehmen kann, folgerichtig erwachſene; und
an nur dann ein Menſch iſt, der vor Gott ſich ſehen
kann und ihm wohlgefällt, wenn man gelernt hat, daß
orm und Richtung unſeres Wirkens nicht von den Dingen
uns empfangen dürfen, um ſchließlich auch nichts weiter
n Ding unter Dingen zu ſein", ſondern daß wir beides
ſelbſt ſuchen und finden müſſen, um die ganze Welt
s herum zu einer Tat unſeres Geiſtes zu machen und
Reich Gottes bauen zu helfen, das nun und nimmer
Dingen, ſondern ganz allein in den frommen Per-
ſkeiten ſein Leben hat. Darum war ihm der Inhalt
heologie, die ihm als die Wiſſenſchaft aller Wiſſen-
, ja als die Wiſſenſchaft überhaupt galt, nichts anderes
e rechte Lehre vom Weſen und Wirken Gottes, vom
und Wirken des Menſchen und vom Sinn und Wert
bens, und ihr Ausgangspunkt das Selbſtbewußtſein der
en, alſo gottförmigen Perſon. Die natürliche
gie, die die Entſtehung des Gottesgedankens und der
keit in der Vernunft des Menſchen erforſchen wollte,
m verdächtig, weil ſie grundſätzlich ihren Gegenſtand
tandpunkt des Ungläubigen betrachtete, und die kirchliche
gie, ſoweit ſie Gewordenes und Überliefertes in ihrem
gegen Zweifler und Beſtreiter mit wiſſenſchaftlichen
zu verteidigen ſuchte, nicht minder, weil ſie oft genug
enſchenwerk ſich mit demſelben, ja mit ſtärkerem Nachdruck
, wie für die göttlichen Wahrheiten, und die Dinge,
s, was unter uns iſt, höher einſchätzte, als die Seele
Welterhabenheit ihrer „chriſtlichen Freiheit".

er grundlegenden Bedeutung des Lutheriſchen Proteſtan-
für das Werden der neuzeitlichen idealiſtiſchen
ſchauung kann dadurch keinerlei Abbruch geſchehen, daß
ſelbſt die zukunftsreichen Gedanken, die in ſeinem re-
Grunderlebnis angelegt waren und ans Licht be-

gehörten, nur zum Teil klar erfaßt, geschweige denn plan
entwickelt, ja sogar mit solchen Gedanken zusammenge
hat, die auf dem Boden einer anderen, älteren Gotte
Weltbetrachtung gewachsen waren und demgemäß ihre
wickelungskraft hinderlich werden mußten. Dies war
durch die geschichtliche Lage. Denn die Reformatio
christlichen Lebens oder vielmehr der inneren Welt,
Darstellung das neu erstandene christliche Leben werden
war ja doch nicht möglich ohne den entschlossenen Bru
der römischen Kirche des Mittelalters und ihrer dem sic
erkennenden deutschen Wesen fremdartig gewordenen
stellungswelt. So mußte denn die erste große Aufga
Reformation die Umgestaltung der Theologie und die „R
verbesserung" sein. Dieses Unternehmen aber forderte ein
eine so gewaltige Anstrengung, daß sie die Arbeit
Menschenalter fast ausschließlich in Anspruch nahm,
konnte anderseits eben nur geleistet werden mit den ge
und dinglichen Machtmitteln, welche dem 16. Jahrhund
Verfügung standen und die dem damaligen Zeitgeist einleuch
Anknüpfungen darboten.

Wenn neuerdings mit einem außerordentlichen Au
von Scharfsinn und Gelehrsamkeit der Nachweis v
worden ist, daß Luthers Theologie im wesentlichen Anti
auf mittelalterlich-katholische Probleme enthalte, so ist
zunächst nur die Selbstverständlichkeit festgestellt, daß
neue Erkenntnis, die sich durchsetzen will, dies gar nicht
erreichen kann, als indem sie in den Zusammenhan
überlieferten wissenschaftlichen Denkformen sich einflig
ihren jungen Wein in die alten Schläuche füllt; unausbl
muß also einmal die Zeit kommen, wo diese dem Den
neuen Inhalts nicht mehr standhalten können und zers
werden. Hätten die geistvollen Arbeiten von Ernst Tr
keine andere Absicht gehabt, als diese für das geschichtli
schulte Denken selbstverständliche Tatsache zu einem allsei
sicherten Besitz unseres wissenschaftlichen Bewußtseins z

, so wäre ihnen grundsätzlicher Widerspruch sicherlich von Seite entgegengetreten. Sie wollten aber noch mehr en: daß nämlich der Protestantismus nichts anderes als Fortsetzung der mittelalterlichen Kulturidee überhaupt en sei, daß er sich trotz durchgreifender Unterschiede, die nerlich vom Katholizismus trennen, doch mit diesem in gemeinsamen Rahmen bewegt habe, daß dieser Rahmen „von außen her zerbrochen" worden sei durch die geistigen e des Aufklärungszeitalters, und daß nun erst die über Mittelalter hinausweisenden Gedanken des Protestantismus wirksam werden können, nachdem seine „erste und klassische" zerfallen war, um jedoch im Neuprotestantismus eine ckelung zu nehmen, die „von dem Sinn und Geist der mation weit abführte". In dieser Darstellung ist Luther ein Werk als Bestandteil einer Jahrhunderte umfassenden eschichtlichen Konstruktion erfaßt, die ausgesprochener- durch die allgemeinen religionsgeschichtlichen Anschauungen Urhebers bestimmt ist, nicht also durch die Fragestellungen Geschichtschreibers der deutschen Reformation, sondern die Bedürfnisse eines für die Reize des systematischen ns in hohem Maße empfänglichen, geschichtsphilosophisch agten Kopfes, dem vor allem daran liegt, die „gegen- ige Krisis im Protestantismus", ihr Wesen und Werden Grund aus zu verstehen und klar zu machen, und der sem Zwecke nicht umhin kann, auch ihre geschichtlichen ssetzungen umfassend zu prüfen. So entstanden bau- rische Leistungen von ungewöhnlicher Eindruckskraft, bei indessen so mancher Baustein als unbrauchbar sich er- mußte, den die mit andern Fragestellungen arbeitenden er als Grund- und Eckstein zu betrachten sich gewöhnt . Daß derartige Darstellungen aus geschichtsphilosophischer schau für die geschichtliche Einzelforschung oft genug zu Quelle reichster Anregungen werden, ist eine Erfahrung, ch auch in diesem Falle bewährt hat und noch mehr be- n wird; auch der Widerspruch, den sie erwecken, wird

für den wissenschaftlichen Fortschritt immer seine B
tragen. Zu einer Auseinandersetzung auch nur mit den
den Grundgedanken Troeltschs ist hier nicht der Ort, nu
Punkte müssen im vorliegenden Zusammenhang hervorg
werden, in denen die in diesem Buche vertretene Auff
von der seinigen sich scheidet: daß nämlich 1. der gemei
Rahmen, in dem Katholizismus und Protestantismus s
dahin bewegt hätten, im 18. Jahrhundert „von außen
zerbrochen worden sei, während nach unserer Überzeugu
stimmte innerprotestantische, auf Luther unmittelbar
gehende Antriebe bei der Überwindung der vom Altpro
tismus aufgerichteten scholastischen Bildungsformen we
mitgewirkt haben, und daß 2. die Reformation ihrem
nach nur eine Umformung der mittelalterlichen Idee
nur neue Lösungen für mittelalterliche Probleme ge
habe, eine Behauptung, die den Abstand des sogen
Luthertums von der Genialität eines Luther zu gering
schlagt und den Reichtum ganz andersartiger Entwicke
möglichkeiten in Luthers Gedankenwelt in einer unzul
Verkürzung sieht; hiergegen wird die schon von Schleier
vertretene Überzeugung recht behalten, daß die Refor
nicht mit dem westfälischen Frieden zum Abschluß gekomm
sondern ihren Weg weitergeht und Luthers Geist und
unter uns noch immer lebendig ist, nicht bloß als we
geschichtliche Erinnerung, sondern als entwickelungstr
Kraft.

Unsere bisherige Darstellung hat ergeben, daß
eine evangelische Theologie keineswegs schon selbst ge
sondern aus der von ihm bewirkten Umstimmung des se
Lebens heraus nur eine Anzahl religiöser Leitgedanke
wickelt hat, die zum Ausbau einer neuen Theologie auffo
Wir haben nunmehr von den Hemmungen zu reden, d
Durchführung dieses Unternehmens erschwert und es
verhindert haben, den entscheidenden religiösen Lebensge
Reformation in der Form theologischer Lehrentwicke

lten und zum Ausdruck zu bringen. Da aber eine
te der protestantischen Theologie im Rahmen dieses
keinen Platz finden kann, müssen wir uns bescheiden,
htigsten Gesichtspunkte anzudeuten, die für die Be-
g der Frage voranzustellen sind.

e freie Beweglichkeit, die Luthers religiöser Gedankenwelt
nlich ist, hatte ihre Voraussetzung wesentlich darin, daß
rhalb fester kirchlicher Überlieferungen und Institutionen
hem Alter und im Gegensatz zu diesen das Recht der
Gott selbstverantwortlichen Person zur Geltung zu bringen
Je mehr sich nun die Spaltung der katholischen Ein-
che in Teilkirchen durchsetzte, die mit der Aufrichtung
ischer Verfassungs- und Kultusformen auch den Aufbau
angelischen Kirchenlehre einfach um ihrer Selbsterhaltung
etreiben mußten, war es um die freie Beweglichkeit der
torischen Ideen, in deren schöpferischer Handhabung
Meisterschaft sich unnachahmlich bewährt hatte, eigentlich
hon geschehen: der Zwang zum System erhob immer
seine Forderungen, denen Köpfe zweiten Ranges weit
zu genügen pflegen als die genialen Pfadfinder. Auch
t, wie Melanchthon die lehrmäßige Vermittlung der
Theologie zunächst in Angriff genommen hatte, konnte
Bedürfnissen für die Dauer nicht gerecht werden. Denn
ntfernt, sogleich ein dogmatisches Lehrgebäude auf trag-
m Grunde aufrichten zu wollen, hatte er sich, seiner
stischen Erziehung entsprechend, die seinen Gaben vortrefflich
e Aufgabe gestellt, nach logisch-dialektischer oder rhetorischer
be vorerst die „loci communes“ festzulegen, d. h. die
n Gesichtspunkte und erleuchtenden Grundbegriffe, die
esentlichen Verständnis der heiligen Schrift aus ihrer
heraus, zur richtigen religiösen Fragestellung und zur
egung etwa aufsteigender Bedenken und Einwände die
gliche Ausrüstung gewähren sollten. In demselben
jedoch, als mit der Festigung evangelischen Kirchentums
dürfnis nach Einheit und Reinheit der Lehre und ihrer

gesicherten Überlieferung in Predigt und Unterrich
maßgebend wurde, verwandelten sich die „Grundbegrif
mählich in „Lehrstücke", die Anleitung zum fruchtbare
der heiligen Schrift in „Glaubensartikel", und nun erst
die Aufgabe einer evangelischen Dogmatik bewußt e
werden, als wissenschaftliche Auseinandersetzung des
frei schwebenden Glaubensinhaltes mit dem gesamten
Besitz der Zeit, um ihm in diesem eine feste Heimat u
nach allen Seiten gesicherte Machtstellung zu schaffe
folgedessen wurde die Darstellung der Offenbarungswa
durch ein System vernünftiger Welterkenntnis humar
Herkunft unterbaut, wobei die natürliche und die überne
Erkenntnis, ähnlich wie Gesetz und Evangelium, als
sätzliche, doch irgendwie aufeinander angelegte Größen be
werden mußten. Aber das logisch-dialektische Verfahr
schließlich nicht mehr hinreichend, um alle in diesem
auftauchenden Denkschwierigkeiten und Lehrstreitigkeite
zugleichen und die Wissens- und Glaubensordnung al
einheitlich zu beherrschen und aufrechtzuerhalten. B
erwies sich die Erziehung des wissenschaftlichen Denken
die Scholastik vermöge ihrer Jahrhunderte alten Gewöh
ungleich mächtiger, als die humanistisch-rhetorische, und
es unausweichlich nicht nur zu einer neuen Vorherrsch
von Luther so heftig bekämpften Aristoteles, sondern vo
zu einer neuen Verbindung der Theologie mit dem philoso
Denken, die das steigende Ansehen der Metaphysik
siegreiches Vordringen auf den Universitäten zur Folg
Der katholischen Neuscholastik trat eine protestantische zu
die von der mittelalterlichen sich allerdings durch be
Einschläge humanistischer und reformatorischer Denkrich
insbesondere durch ein stärkeres Eingehen auf die erfa
mäßig gegebene Wirklichkeit und die inneren Vorgänge
kennenden Ich unterschied, aber im ganzen doch üb
abstrakten Begriffsformalismus und Dogmatismus nicht
kam, bis das siegreiche Aufsteigen des „natürlichen

eisteswissenschaften" sie in die Verteidigungsstellung zurück- und ihrem Ansehen in der wissenschaftlichen Welt das bereitete.

Wenn dieser Verlauf der Dinge uns die Frage aufnötigt, nd wo schon in Luthers Gedankenwelt die Ansätze zu sind, die der Entwickelung einer protestantischen Neuscholastik g waren, so werden wir die Antwort darauf wesentlich chwierigkeiten zu entnehmen haben, die aus der Aus- ersetzung seiner religiösen Erlebnisse mit den beiden ehr- gsten Mächten der kirchlichen Überlieferung entsprangen: em Dogma und der Bibel. Die Schranken, die seiner ogie gezogen waren, dürften uns bei dieser Betrachtung minder deutlich werden, als ihr unveraltbarer Gehalt, itdem nach seiner Darstellung in neuen Gefäßen immer verlangt hat, nicht nur im Bereiche der kirchlichen ogie, sondern auch in der kirchenfreien Bildung des deutschen smus.

Daß einem Luther die Spannungen, die zwischen der von ntdeckten Glaubens- und Gesinnungsreligion und dem a einerseits, der biblischen Kritik anderseits entstehen n, noch gar nicht zum Bewußtsein kommen, also auch noch Denkprobleme werden konnten, erklärt sich ohne weiteres der geschichtlichen Lage, die er vorfand. In dieser ängst die Neigung vorhanden, Papstkirche und Scholastik ntstellung und Verfälschung des Christentums aufzufassen. Luther auf diese Zeitrichtung, die in den Kreisen der ultur und Laienreligion zahllosen Anhang besaß, in seiner einging, die „babylonische Gefangenschaft" der Kirche m Aufkommen des Papsttums herleitete, ihre Befreiung rch die Rückkehr zum Urchristentum sowie durch den Nachweis, lein die Protestanten mit der „wahren katholischen Kirche" klang seien, für erreichbar hielt, stellte sich ihm die ur- he und die altkatholische Zeit als eine geschlossene Einheit uf die dann erst der große Abfall gefolgt war. Dieser erschien ihm um so unbegreiflicher, als das Evangelium

trotz aller Verkehrungen christlichen Wesens in der
immerfort in Übung geblieben, ja sogar bekannt worde
denn wovon anders redeten wohl die ökumenischen Sy
nicht von Gesetz und Verdienst, sondern von der Vergeb
Sünden um Christi willen, nicht von der äußeren N
Christi, sondern von dem Glauben an den gekreuzigte
erstandenen und erhöhten Christus, nicht von Maria u
Heiligen, sondern von Vater, Sohn und heiligem Gei
von Papsttum und Hierarchie, sondern von der einen
Kirche; sie redeten noch von Gottes Ehre und von w
Religion, nicht von menschlichen Ordnungen. Unter
starken Eindruck von der Schriftgemäßheit der alten S
(vgl. oben S. 122) hätte ihm, selbst wenn er über die e
lichen Kenntnisse schon hätte verfügen können, doch die
gefehlt, zu untersuchen, inwieweit sich die „Verderbnis
späteren Jahrhunderte etwa schon in der altkatholisch
vorbereitet haben könnten. Luther empfand in den ökum
Symbolen den Herzschlag echter Frömmigkeit, und da
seinem Kampfe wider die Papstkirche, nachdem auch die A
der Konzile and der Tradition dahingefallen war, eines uner
lichen Rechtsbodens bedurfte, so suchte und fand er dies
allein in der Schrift, sondern auch in den Bekenntni
alten Kirche. Er stand den letzteren, wie wir gesehen
mit großer Unbefangenheit gegenüber und dachte gew
daran, sie der heiligen Schrift gleichzuordnen, aber die an
Ehrfurcht, die er ihnen entgegenbrachte, befestigte sich ih
die Entdeckung, wie schön sie mit dem Evangelium
stimmten, und so wurde das alte Dogma, indem er
Glaubensgedanken hineinlas, aus einem halb erstarrten
der Kirche ihm wieder zu einem vernehmlich redenden.
überzeugt, es so zu verstehen, wie es die alten Väter ve
hatten; und diese Überzeugung tat nicht nur seinem
gefühl wohl, sie stärkte auch in den Augen der Zeit
das gute Recht seiner Sache, aber sie wirkte verwirr
die Entwickelung der protestantischen Theologie. Den

der Bund mit dem Dogma auch eine außerordentliche
ng seiner Kampfstellung bedeutete, so war doch dieser
— wie noch zu zeigen sein wird — nicht sowohl durch die
der Sache, als durch bestimmte Zeitumstände gefordert,
Luthers religiöse Erlebnisse keineswegs aus dem Dogma
ar waren, vielmehr ganz unabhängig von ihm und aus
Voraussetzungen heraus sich gebildet hatten, aber
ngs aus dem eben angeführten Grunde mit Hilfe des
s zu ihrer theologischen Darstellung gebracht werden
. Dies hat Luther um so lieber getan, als die Angriffe
hwärmer das alte Dogma und mit ihm eine wertvollste
kirchlicher Gemeinschaftsgefühle schon zu untergraben
en: nun galt es um so mehr, zu zeigen, daß auch hier
g zu Gott offen liege, der nicht verschüttet werden dürfe.
individualistische Bedürfnis nach gedankenmäßiger
g des Heilsglaubens sollte auch hier dem soziologischen
erordnen lernen, weil die persönliche Glaubensgewißheit
thers tiefer Überzeugung in der gläubigen Gemeinde
rt lag und die sichtbare Kirche nicht anders reformiert
konnte, als aus den Gütern und Kräften der unsicht-
heraus. Wie wir aber seit dem Zeitalter der Aufklärung
heiden gelernt haben zwischen der „Religion Jesu", d. h.
n Jesus verkündigten und in der Nachfolge Jesu sich
renden, und der „christlichen Religion", d. h. dem Christus-
n, in dem Jesus selbst zum Gegenstand der Religion
den ist, so muß nicht minder sorgfältig unterschieden
zwischen der Gesinnungsreligion Luthers und der
schen Theologie. Und diese Unterscheidung ist nur allzu
und auf Menschenalter hinaus verdunkelt worden durch
Bundesgenossenschaft Luthers mit dem alten Dogma,
von ihm selber geteilten Auffassung Vorschub leisten
als sei jenes Dogma ein organischer Bestandteil des
atorischen Glaubens, während es tatsächlich nur eine
Sieg außerordentlich erleichternde Hilfsgröße war und
u dieser geschichtlichen Rolle nicht mehr tauglich blieb,

sobald die Untersuchung seiner Entstehungsgeschichte den
zu erbringen begann, daß Luther sich in seiner Deutung des
als einer mit den Grundwahrheiten des Evangeliums gleich
Größe getäuscht, insbesondere die Motive und Mensch
aus denen es hervorgegangen war, ganz unzulänglich
hatte, und daß somit seine einfache Bejahung für einen
lebendigen Glauben zu einer inneren Unmöglichkeit werde

Allerdings ist ja kein religiöses Erlebnis möglich,
nicht das Verhältnis des Ichs zur Gottheit und zu
auch in einem bestimmten Denkzusammenhang sich vor
genötigt wäre, also in intellektuell objektivierten G
aussagen, wie sie unter bestimmten Bedingungen auch
Persönlichkeit sich abzulösen und alsdann eine überper
öffentlich-dogmatische Geltung in Anspruch zu nehmen
Dogmen oder Glaubensgedanken gehören nicht nur
gar nicht wegzudenkenden Voraussetzungen jedes
Erlebens, sondern jedes religiöse Erlebnis drängt auch
zu ihnen hin. Ein dogmenfreies Christentum ist eben
eine innerlich unmögliche Forderung, auch wo sie ni
eine Frucht der Verstimmung ist, sondern aus edlen,
Motiven erhoben wird. Es würde der Heranbringu
Glaubensinhaltes an die Unmündigen in der Form
ligionslehre ebenso ihre Arbeit erschweren wie der beg
Abgrenzung der christlichen Kirchengemeinschaft gegen
es würde die denkmäßige Verarbeitung der christlichen F
keitswerte aus dem geschichtlichen Zusammenhange, der
herauslösen und damit die notwendige Auseinandersetz
Christentums mit den übrigen Weltreligionen sowie sein
behauptung im Kampfe der Weltanschauungen wo ni
in Frage stellen, so doch eines ihrer wirksamsten Mittel b
Aber von den tatsächlich wirksamen Glaubensgedan
im Dogma immerhin nur eine kleine, nach bestimmte
mäßigkeitsgründen jeweilig getroffene Auslese enthalt
und bei dem starken Beharrungsvermögen, das ihm,
sozialen Institutionen, innewohnt, kann sowohl der F

, daß es völlig „obsolet“, also nur noch wie eine Reliquie
rt wird, ohne an der lebendigen Bewegung der religiösen
aften mitwirkend beteiligt zu sein — so war es im späteren
lalter —, als auch der andere Fall, daß es eine Zwangs-
ng gewinnt, die sich mit schwerem Druck auf das religiöse
legt und seiner gesunden Weiterbildung hinderlich wird —
urde es im protestantischen Staatskirchentum, und zwar
rum nicht ohne Luthers Verschulden. Denn er hatte zwar
igenständigkeit der religiösen Persönlichkeit mit einer groß-
n Kühnheit verkündet: „ein Christ ist eine Person für
lbst, er glaubt für sich selbst und sonst für niemand“, und
em, was den Glauben betrifft, ist jeglicher Christ für
lber Papst und Kirche“, und er hatte damit die Geltung
Dogmas als eines Glaubensgesetzes grundsätzlich aufge-
, so daß es nur noch als Glaubenszeugnis der Väter
tracht kommen konnte. Aber indem er die Meinung vertrat,
s in der Schrift bereits enthalten und somit als Auszug
ristlichen Glaubenswahrheiten zweckmäßig verwendbar sei,
r die Autorität der ökumenischen Symbole außerordentlich
irkt, so daß Melanchthon auch in ihnen später Offenbarungs-
erblicken konnte, hat er ferner die unheilvolle Ver-
lung des Glaubens als eines Lebens in Gott mit dem
ben als einem Wissen von Gott, die er selbst so entschieden
pst hatte, von neuem befördert und mit alledem eine
Lehrordnung aufrichten helfen, die, um gegen die ein-
de Anarchie der religiösen Meinungen immer festere
zwälle zu ziehen, also wesentlich aus soziologischen Er-
ngen, auf eine dogmatische Festlegung des Protestantismus
ängte und so eine Verengung und Verkürzung der refor-
rischen Grundgedanken herbeiführte, wie sie schon in der
burgischen Konfession trotz ihrer unleugbaren Vorzüge
ch erkennbar ist. Letzteres ist Luther, wie wir wissen,
wegs entgangen, und er hat kräftig dagegen protestiert,
da der Reformator des christlichen Lebens ungleich
r in ihm war, als der auf das reine Erkennen gerichtete

Denker, so blieb ihm verborgen, daß die Verknüpf
evangelischen Glaubens mit dem alten Dogma, so se
den Nöten der Zeiten begründet sein mochte, doch
innersten Natur jenes Glaubens unvereinbar war und ih
in eine abermalige babylonische Gefangenschaft hine
mußte, aus der ihn schließlich nur eine neue, seit dem
hundert sich langsam anbahnende Reformation befreie
Die berühmte Darlegung Adolf von Harnacks, daß
formation den „Ausgang des Dogmas" bedeute, ist
sofern unanfechtbar, als die religiöse Grundstimmung,
zum Ausbau des Dogmas geführt hatte, von Luthe
allemal überwunden worden ist, denn die christliche
die ihren Glauben nicht als Leistung, sondern als ein
Gottes empfindet, hätte ja mit der Unterwerfung u
Lehrgesetz sich selbst wieder vernichten müssen. Wen
diese für ihn unmögliche Folgerung nicht zog, so er
dies nur aus einer Würdigung des Dogmas, die sich zeitge
wohl verstehen und rechtfertigen läßt, die aber eben
später nicht mehr einfach wiederholt werden konnte,
wahrhaftig zu werden.

Und eine ähnliche Fesselung des evangelischen
war die Folge des Lutherischen Schriftprinzips.

Weder der Gedanke, daß die Schrift die höch
autorität sei, noch der andere, daß sie auf göttlicher In
beruhe, ist, wie wir wissen, eine neue Erkenntnis der Refo
gewesen, die hierin vielmehr mittelalterliche Überli
weiterführten. Denn diese überragende Stellung der B
ja grundsätzlich selbst dort anerkannt, wo man die
Bekenntnisse und die päpstlichen Lehrentscheidungen
rechtmäßigen, vor Irrungen und Unsicherheiten sc
Ausleger betrachtete, vollends aber dort, wo man L
Kirche durch Berufungen auf Gottes Wort anfocht.
an dem Lutherischen Schriftprinzip war lediglich die
Anwendung: daß nämlich, nachdem — seit der Leipzi
putation — die Unverbindlichkeit aller Menschenmeinu

bensfachen feststand, die Auslegung der Schrift nach
gabe der kirchlichen Tradition durch eine solche nach Maßgabe
vangelischen Heilsglaubens ersetzt wurde, und daß dessen
lt nicht — wie bei anderen Spielarten der Laienreligion,
der Erasmischen — im Gesetz Christi oder in der Erwählung
den wurde, sondern in dem schlichten Vertrauen auf den gnä-
Gott, der sich in Christus offenbart und uns zu freien Kindern
Reiches berufen hat. In einem ganz bestimmt umgrenzten
nkenkreise der Schrift, dem paulinisch-johanneischen, hatte
r die erlösende Antwort auf alle Ängste und Zweifel
ringenden Seele gefunden, in ihm war ihm jenes Wunder
gangen, das der Anfang seiner Bekehrung war, in ihm
er nach seiner Überzeugung den Schlüssel gewonnen, dem
as ganze Schatzhaus in seiner überschwenglichen Herrlichkeit
t. Nicht das geschriebene Wort hatte das geleistet, sondern
eilige Geist, der ihm das Herz erleuchtet hatte, indem er
n diesem Worte die gewisseste aller Wahrheiten und Wirklich-
erleben ließ. Selbst das Wort der heiligen Schrift
ist tot, kann kein Leben wecken, wenn nicht die eigene
iöse Erfahrung, die Berührung mit dem heiligen
, sie zum Reden bringt. Diese Lehre fand sich ja auch bei
stin, freilich neben ganz anders lautenden, die Luther
rf. Hier schien der äußerste Punkt der individualistischen
bensauffassung erreicht: nur die in uns selbst erwachsene, nicht
on anderen übernommene Überzeugung hat für unser
es Leben entscheidenden Wert; „wenn man (wie Augustin
dert hatte) dem Evangelium nicht glauben wollte, uns
ge denn das Ansehen der ganzen Christenheit, das wäre
und unchristlich. Es soll ein jeglicher allein darum glauben,
es Gottes Wort sei und daß er inwendig befinde,
es Wahrheit sei"; das Wort ist tot, der Glaube macht
dig. Wo diese innere Erfahrung, dieser von Gott gelehrte
fehlt, ist es vergeblich, eine Zustimmung erzwingen zu wollen.
In dieser rein religiösen Wertung der Schrift, sofern sie
istum treibt" und das Evangelium von der sünden-

tilgenden Gnade, hat sich Luther zu einer Freiheit in il
urteilung zeitweilig erhoben, wie sie vor ihm niemand
hatte. Denn was wollten die Anfänge einer gelehrt-kri
Schrifttheologie bei Nikolaus von Lyra oder den Hum
selbst bei einem Erasmus, besagen gegenüber dem rück
Freimut, mit dem Luther, nachdem er in der heiligen
Gottes Wort erlebt, religiöse Wertunterschiede im b
Kanon machen konnte. So erklärte er etwa die Br
Paulus, obenan den an die Römer und an die Galate
das Johannesevangelium, den ersten Brief des Johan
des Petrus und die Apostelgeschichte für die „Haup
des Neuen Testaments, weil sie alles enthalten, was z
not und selig sei. Weniger hoch schätzte er die syn
Evangelien, weil diese nur Leben und Taten Christi e
denn die Werke Jesu helfen dem Menschen nichts, ab
Worte, die geben das Leben. Den zweiten Petrusbr
er nicht ganz auf der Höhe des apostolischen Geis
Judasbrief galt ihm nur als ein Auszug aus diese
führe er Geschichten und Sprüche ein, die in der Schrift
stehen. An der Offenbarung Johannis fand er das
bewußtsein des Verfassers zu tadeln und das einem
nicht gebührende Umgehen mit dunklen Bildern und G
ähnlich jenem vierten Buche Esra, von dem Luther
sagen konnte, am liebsten würfe er es in die Elbe. Den Hebr
sprach er dem Paulus ab, er enthalte nicht nur Gold,
und Edelsteine, sondern auch Holz, Stroh und H
untermengt und führe eine falsche Lehre von der Buß
Jakobusbrief schalt er vollends „eine rechte stroherne
weil er des Leidens, der Auferstehung und des Geistes
gar nicht gedenke, dagegen den Werken die Rechtfertigu
Auch in den Büchern der Propheten fand er mancherle
Holz und Stroh" und bezweifelte bei einigen, daß sie
Verfassern, nach denen sie sich nannten, wirklich her
Dem Buche Esther und dem zweiten der Makkabäer gl
keine Stelle im Kanon, während ihm das erste diese

nen schien. Er wollte nicht daran glauben, daß die
is von Moses oder der „Prediger" von Salomo verfaßt
Endlich gestand er, daß er in der Schrift nicht wenige
rüche kenne, die er dem heiligen Geiste nicht zutrauen
e. Bei so unbefangen beurteilender Kritik bediente sich
r, wie namentlich seine Vorreden zu den biblischen Büchern
, gelegentlich wohl auch geschichtlicher und philosophischer
gungen nach Art des Erasmus, aber maßgebend blieb
vor allem doch das religiöse Glaubensurteil, die von ihm
rbene Einsicht in das Wesen des Christentums. Er hat
äteren Jahren allerdings manches dieser Urteile gemildert,
die große Verbreitung seiner Bibelübersetzung machte ihn
khaltender: er legte keinen großen Wert darauf, daß seine
nlichen Meinungen allgemeine Geltung gewönnen. Aber
sie auch damals bei weitem nicht den Anstoß erregten,
päter bei der Orthodoxie, da die Frage nach dem Umfang
biblischen Kanons tatsächlich noch streitig war, so fanden
ch nur vereinzelte Nachfolge und werden jedenfalls ge-
lich immer denkwürdig bleiben als Zeugnisse einer re-
en Selbstgewißheit, die den Mut hatte, auch den ehrwürdigsten
ieferungen mit dem Recht der selbsterworbenen Überzeugung
genzutreten.

Wenn Luther von der heiligen Schrift als solcher redete,
e er also immer nur diejenigen biblischen Bücher, die ihm
als kanonische galten. Aber auch in diesen machte er
entlich auf allerlei Menschlichkeiten, Widersprüche und
ngen aufmerksam und gab damit kund, daß er die göttliche
ration, also auch die Irrtumslosigkeit jedenfalls nicht auf
Wortlaut bezog — „es ist spiritui sancto ein schlecht
um ein Wort" —, sondern lediglich auf die geistliche
chtung ihrer Verfasser, auf die göttliche Herkunft ihrer
eißungen, Gebote und Lehren, nicht aber auf ihr geschicht-
oder naturwissenschaftliches Wissen. Damit ist jene be-
ame Unterscheidung zwischen Gotteswort und heiliger Schrift,
zwischen ihrem für jeden Christen verbindlichen religiösen

Ewigkeitsgehalt und ihren zeitgeschichtlich bedingten, men
und vergänglichen Bestandteilen angebahnt, die dann
lich von Johannes Kepler in methodisch-meisterhafter
führung durchgeführt worden ist: Gottes Wort ist etw
der heiligen Schrift liegend zu denken, wie der Wel
in der dürftigen Krippe zu Bethlehem. Über die Art,
der Vorgang der Inspiration vollzogen haben mochte,
Luther aller Vermutungen geflissentlich enthalten, bek
doch auch, nicht sagen zu können, wie es zugehe, daß
Worte der Geist ins Herz gelange; es galt ihm für v
derartige Fragen zu stellen. Jedenfalls stand ihm auch
Überzeugung fest, daß, wenn der heilige Geist sich men
Werkzeuge bediene, eben darum „der Kreaturen Krö
unterlaufen", daß also menschliche Schwächen und Unvollk
heiten bei der Übersetzung der geoffenbarten Wahrh
mündliche oder schriftliche Mitteilung unvermeidbar
seien, ganz abgesehen von den Fehlern, die späterhin d
schreiber, mangelhafte Beherrschung der Sprache und e
Willkürlichkeiten noch hinzutraten und oft zu größte
kehrungen des ursprünglichen Sinnes führten. Daru
sich Luther in seiner Beurteilung der biblischen Büche
an die eigene Erfahrung: wie er selbst sich im Predigtstu
auf dem Katheder als „Gottes Mundstück" und doch
als einen jederzeit unvollkommenen Menschen wußte, so
es ihm auch nicht die geringste Schwierigkeit, die Pr
und Apostel als inspiriert anzuerkennen, ohne doch ihre
liche Redeform, die unter allen Umständen für den
Geist ein unzulängliches Gefäß bleiben muß, als unant
Heiligtum zu betrachten. Allerdings galt ihm die den Pr
und Aposteln gewordene Inspiration gegenüber der aller
Prediger des Evangeliums als die ungleich höher zu bew
und gegenüber dem Offenbarungshunger des Schwärm
hielt er grundsätzlich die ebenso pietätvolle wie nüchter
fassung fest, daß das klassische Zeitalter der Offenbarun
gebungen mit den Aposteln seinen Abschluß gefunden hab

hinderte ihn keineswegs, sich selber wie anderen Predigern
vangeliums eine abgeleitete, also durch die heilige Schrift
ttelte Inspiration zuzusprechen, und um so mehr blieb er
es Abstandes zwischen der überschwenglichen Hoheit des
barten und der Dürftigkeit der menschlichen Organe, durch
s seinen Durchgang nehmen muß, jederzeit klar bewußt:
richtet ja überall das Hohe durch das Niedrige aus.
Eine solche Auffassung war übrigens auch dem Mittelalter
wegs ganz fremd gewesen. So hatte namentlich Abälard,
ipfend an die bekannte Prophezeihung des Kaiphas (Joh. 11,
vgl. 18, 14), gezeigt, daß selbst die Propheten von den
ilungen des heiligen Geistes oft nur einen Sinn erfassen,
end der Geist einen mehrfachen hineingelegt hatte, den er
nach und nach verschiedenen Auslegern zu erkennen gab.
wenn demgemäß das Mittelalter neben dem grammatischen
aus dem Schriftwort noch einen allegorischen, moralischen
nagogischen herauszulesen sich berechtigt glaubte, so hat
r mit dieser Lehre vom vierfachen Schriftsinn grundsätzlich
chen. Allerdings hat auch er sich der allegorischen Aus-
g, namentlich in jungen Jahren, oft genug bedient, doch
em sicheren Bewußtsein der Begrenzung, innerhalb deren
ein zu Recht bestehen darf. Der ewige, prophetische Gehalt
Offenbarungsurkunden stand ihm nämlich viel zu hoch, als
r philologische Kenntnisse jemals für ausreichend gehalten
ihn zu erschließen: für den Philologen und Geschichts-
er bleibt das Wort ein toter Buchstabe, wenn ihm der
für das Mysterium fehlt und damit die Fähigkeit, die
ltigen Beziehungen zu erfassen, in denen es dem frommen
lt die Unerschöpflichkeit seiner Deutung zu erkennen gibt.
sich jemals in die Irrgänge allegorischer Klügelei zu ver-
, hat Luther doch von dem Rechte des geborenen Predigers
rbauungsschriftstellers auf wissenschaftlich unbeengte Freiheit
ein religiösen Auslegung und Nutzanwendung der Bibel
eit Gebrauch gemacht. Aber für die wissenschaftliche
egung hat er mindestens seit 1519 die methodische Forderung

vertreten, daß sie sich streng an den Wortsinn zu halte
um sich gegen alle Ausschweifungen spekulierenden Ver
zu schützen: „wenn wir den eigentlichen Schriftsinn
mögen wir darnach viel Mysteria suchen", d. h. die alle
Auslegung wird zum müßigen Spiel, wenn sie nicht s
unerläßlichen Voraussetzung eingedenk bleibt, daß
mittelung des geschichtlichen Sinnes allen religiöse
anwendungen des Schriftwortes vorangehen muß und
bestimmte Grenzen zieht.

Daß die Feststellung des buchstäblichen Sinnes vo
der sprachwissenschaftlichen Schulung bedarf, dar
auch eines umfänglichen sachlichen Wissens in Geschic
Altertümern, Staats-, Rechts- und Naturlehre, also ei
diegenen wissenschaftlichen Bildung und Lebenskunde, ha
im Einklang mit den Vertretern humanistischer Quel
nicht nur gefordert, sondern als Übersetzer und Ausle
biblischen Bücher selbst in vorbildlicher Weise bewähr
unter gewissenhafter Einhaltung dieser Voraussetzungen
den methodischen Grundsatz aufgestellt, daß die Schrift au
lich durch sich selbst auszulegen sei, denn „die Kirche kann
Buche mehr Autorität geben, als es durch sich selbe
Erst damit war die Möglichkeit einer freien Bibelforschu
gebahnt und ihre Methode unzweideutig bezeichnet.
Zurückgehen auf die Ursprachen ist zunächst der Wortsi
aller erreichbaren Treue zu ermitteln. Widersprüche u
tümer durch künstliches Ausgleichen oder mystisch- alle
Umdeutungen wegzuräumen, ist unzulässig, vielmehr s
die Annahme eines mehrfachen Schriftsinnes ruhig d
phisten überlassen, die mit der heiligen Schrift ihr Spiel
während der christliche Theologe ihr nichts anderes unter
darf, als was sie nach dem gewissenhaft erfaßten gramm
und geschichtlichen Sinn wirklich sagen will. Wo die Erm
des Wortsinnes Schwierigkeiten macht — und die Sc
voll von solchen Dunkelheiten —, da lasse man dies
weilen dahingestellt, denn es liegt nicht allzuviel daran, we

ir den religiösen Leser der Bibel nicht. Man halte sich
ielmehr an die hellen und klaren Stellen, die auch auf die
unkeln ihr Licht werfen, und folge damit dem Rate, den schon
ugustin gegeben hatte, dem auch Luthers eigenes Erforschen
es „Kernes“ der Schrift und seine Gegenwehr gegen alle An-
chtungen der klügelnden Vernunft von jeher gefolgt war:
Das ist wohl wahr, etliche Sprüche der Schrift sind dunkel,
ber in denselben ist nichts anderes, denn eben was an andern
rten in den klaren, offenen Sprüchen ist. Und da kommen
etzer her, daß sie die dunkeln Sprüche fassen nach ihrem eigenen
erstand und fechten damit wider die klaren Sprüche und
rlinde des Glaubens. Da haben denn die Väter
ider sie gestritten durch die klaren Sprüche, damit
leuchtet die dunkeln Sprüche und bewiesen, daß eben das in
n dunkelen gesagt sei wie in den lichten. Das ist auch das
chte Studieren in der Schrift. Dagegen machen diese tollen
eute uns eitel neue und eingefaltene Artikel des Glaubens
ides implicita) daraus.“ Die Gefahren dieses methodisch falschen
erfahrens hatten sich auch darin erwiesen, daß Luthers Gegner
us einem angeblich geistlichen Verständnis der heiligen Schrift
raus das göttliche Recht des hierarchischen Priestertums zu
weisen suchten, eine Auslegung, die nach seiner Überzeugung
nen Mißbrauch der Schrift zu ihr wesensfremden Zwecken
deutete und durch die hellen und klaren Stellen, an die der
laube sich allein zu halten hatte, widerlegt wurde. In diesen
rwägungen wurzelte jene Anleitung zu einem die richtige re-
giöse Erkenntnis vermittelnden Schriftstudium, wie sie Melanch-
on in seinen „loci communes“ gegeben hat.

Mit den angegebenen formalen Grundsätzen der Schrift-
uslegung verknüpft sich demnach bei Luther der religiöse
esichtspunkt, daß die Schrift, weil sie eine inspirierte Urkunde
, jederzeit als Ganzes betrachtet werden müsse, in dem das
nverständliche nicht darum unverständlich ist, weil es irgend-
elche noch unbekannten Geheimnisse enthalte, sondern weil es
ner befriedigenden Deutung seines Wortsinnes einstweilen noch

widerstrebt und darum auch gegen die hellen und deutlichen
vernünftigerweise nicht eingewendet werden darf; denn
„das heilige Grab der Schrift" einmal geöffnet ist u
für uns gekreuzigte und auferstandene Gottessohn sich
aus ihm erhoben hat, kann in diesem heiligen Grabe sc
dings nichts mehr verborgen sein, und es wäre Torhei
irgendetwas in ihm für dunkel zu halten, während die
heit doch zumeist in unsern unvollkommenen Sehwerkzeuge
Für den Gläubigen ist der Inhalt der Schrift vollkomm
die göttliche Heilstat am sündigen Menschengeschlecht; v
aus lernt er Gott, Christus und alle Dinge erst wirkli
innen heraus verstehen und auch die dunkeln Stellen sich
machen oder doch mindestens darauf vertrauen, daß sie
werden, denn Gott kann sich nicht selber widersprechen
„der heilige Geist läßt sich nicht trennen noch teilen,
ein Stück sollte wahrhaftig und das andere falsch lehre
glauben lassen". „Darum heißts: rund und rein, ga
alles geglaubt oder nichts geglaubt."

Der leitende Grundsatz der Bibelforschung ist und
demnach für Luther, daß die heilige Schrift in dem, w
— in der Regel — „Gottes Wort" heißt, also in der
legenden Heilsbotschaft, niemals mit sich selber uneinig
sein kann; uneinig, widersprechend und fehlbar ist sie h
in geschichtlichen, naturwissenschaftlichen und ähnlichen
und solche menschlichen Irrungen soll man nicht künstlich z
sondern offen zugeben, weil sie mit den „Artikeln des Gl
nicht das geringste zu tun haben. Von dem Mittelpu
Evangeliums aber oder dem „rex scripturae" empfängt d
Testament Licht und Sinn: indem es die Entstehung der
verhaftung der Menschheit darstellt, wird es ein Fü
Christo; es erzählt die Historie, deren tiefste Bedeutung
in den Mysterien des Neuen Testamentes enthüllt. Da
Alte Testament ist also christologisch auszulegen. Nach
Überzeugung ist z. B. die Genesis, die die Gerechtigkeit a
Gesetz nicht kenne, sondern nur die aus dem Glauben, „

elisch Buch“ zu nennen, und die Propheten sind vollends egbereiter des Evangeliums.

Der Biblizismus Luthers ist also von dem der katholischen die die römische Tradition zur Herrin über die Schrift sowie von dem der Humanisten und der kirchlichen itionsparteien, die bestimmte Lebensgesetze aus ihr ableiten n, insofern nicht verschieden, als auch er aus der Bibel lem dasjenige herauslas, was ihn selbst am stärksten te, aber doch insofern von ganz neuer und umwälzender ls er seine Glaubens- und Gesinnungsreligion, die „sacra gia“ der Rechtfertigungslehre und die in ihr erlebte e Freiheit des Christenmenschen als den entscheidenden lt der göttlichen Offenbarung behauptete und aus ihr Maßstab gewann, um alle, von diesem Mittelpunkt her n, peripherischen oder gar wesensfremden Bestandteile ibel als solche zu erkennen und mit den Mitteln der schaft zu deuten: „Man muß nicht allein ansehen, ob es Wort ist oder ob es Gott geredet hat, sondern vielmehr, es geredet sei, ob es dich treffe oder einen andern. Da t es sich denn, wie Sommer und Winter. Gott hat zu viel geredet und hat ihn heißen dies und jenes tun, s gehet mich nicht an. . . . . Es ist zweierlei Wort in chrift: eins gehet mich nicht an, betrifft mich auch nicht; ndere betrifft mich, und auf dasselbe, das mich angehet, ch es kühnlich wagen und mich darauf als auf einen Fels verlassen. Trifft es mich nicht, so soll ich stille Die falschen Propheten fahren zu und sagen: liebes das ist Gottes Wort. Es ist wahr, wir können es auch eugnen; wir sind aber das Volk nicht, zu dem er “. „Darum sprich zu denselben Rottengeistern: Den und sein Volk laß beieinander, es ist mit ihnen aus, et mich nichts an. Ich höre das Wort, das mich betrifft. aben das Evangelium. Christus spricht: gehet hin und das Evangelium, nicht allein den Juden, sondern allen . Die Worte treffen mich; auch denn ich bin eine von

allen Kreaturen. Wenn Christus nicht hätte hinzugesetz
allen Kreaturen, würde ich mich nicht daran kehren
also dagegen verhalten, wie ich mich jetzt gegen Moses
Moses und die Propheten haben uns nur so weit ewige
sagen, als sie den Vorsehungszusammenhang bezeugen un
machen, in dem das Gesetz mit dem Evangelium
denn alle „rechtschaffenen, heiligen Bücher" darin überein
daß sie „Christum predigen und treiben". Darum ko
Luther seinem Widerpart kühn entgegnen: „Du beruf
den Sklaven, d. i. die Schrift, und zwar nicht die g
nicht ihren wesentlichen Teil. Diesen Sklaven überlas
ich berufe mich auf den Herrn, der der König der Sc
„wenn die Gegner sich auf die Schrift gegen Christus
so berufen wir uns auf Christus gegen die Schrift".
Luthers ganzes Schriftverständnis unter dem Zeichen
greifenden Gegensatzes von Gesetz und Evangelium,
und Gnade.

In dieser rein religiösen Wertung der Schrift
Darstellung göttlicher Heilstaten in menschlich unvoll
Einkleidung, so daß nicht der natürliche, sondern nur der g
von der Wahrheit des Evangeliums innerlich ergriffen
ihrer überschwenglichen Hoheit und Heiligkeit als de
über alle Bücher inne werden kann, lag nicht bloß
widerstehliche Stärke, sondern auch die Schranke des Lu
Biblizismus. Von hier aus zerbrach er alle die tr
Anker, mit denen die römische Kirche samt ihren Einr
und Bräuchen für alle Zeiten an Gottes Wort sich befestigt
wähnte: die Lehre von Papsttum und Hierarchie, v
Ohrenbeichte, Sakramenten, guten Werken, Gelübden,
verehrung, Abläßen und Fegefeuer, — alles das hat
Grund in der Schrift, deren Inhalt die Gerechtmac
Menschen durch die Gnade ohne Verdienste ist und nichts
Und nicht minder siegreich bewährte sich diese Auffa
Kampfe gegen das Schwärmertum, denn sie duldete
daß aus der Schrift ein buchstäblich zu befolgendes

cht werde, indem sie scharf unterschied zwischen den Worten es, die zu allen Kreaturen geredet sind, und denjenigen, ur für die Juden verpflichtend sein sollten. Hier vertrat Luther das Recht der christlichen Freiheit gegenüber dem staben in einer wahrhaft großartigen und kulturgeschichtlich t folgenreichen Weise. Nun aber die Schranke seiner iftbetrachtung.

Luther hat bekanntlich in Worms sich geweigert, zu widerrufen, er nicht durch das Zeugnis der Schrift oder klare Ver- gründe überführt werden könne. Es wurde schon dargelegt 195), daß er damit keineswegs der Vernunft den Rang gleichwertigen Erkenntnisquelle neben der Schrift zu- nen wollte. So hoch er die Vernunft in allen weltlichen en zu schätzen wußte, in den geistlichen war sie ihm eine de Hure", und ihr größter und verehrtester Vertreter, oteles, ein „verdammter, hochmütiger, schalkhafter" Heide, eider so viele Christen verführt und genarrt habe. Aller- hat die Vernunft auch bei der Schriftauslegung mitzu- n, aber ihre Aufgabe ist hier lediglich dienender und aler Natur: sie hat die richtigen Schlüsse zu ziehen und Beweise zu führen, die es ermöglichen, die Schrift aus ihr r, das Einzelne in seinem notwendigen Zusammenhang mit Ganzen zu erklären. Innerhalb dieser Grenzen blieb ihr ein bestimmter Spielraum religiöser Spekulation frei, dessen er selbst z. B. in der Abendmahlslehre oder in der Lehre unfreien Willen sich unbedenklich bedient hat. Nicht aber natürliche Vernunft kann sie diese Aufgabe erfüllen enn diese meint ja, alles besser zu wissen, und möchte r Gott in seine Ehre greifen —, sondern als Vernunft Wiedergeborenen, der sich stets bewußt bleibt, daß es sich Gottes Wort handelt, also um eine der menschlichen ngskraft unendlich überlegene Größe. Erst hier eröffnet uns der letzte Hintergrund des Lutherischen Schriftver- nisses.

Luther glaubt der Schrift, und im höchsten Sinne nur

der Schrift, weil sie Gottes Wort ist, weil der heili
ihm diese untrügliche Gewißheit ins Herz gesenkt und
inneren Erfahrung bewährt hat. Aber wo liegt nun die
dafür, daß bei dieser inneren Erfahrung nicht subjekt
bildungen und Selbsttäuschungen mitsprechen? Die
lautet: in dem neuen Leben, das nicht nur ihm selber,
allen frommen Christen mit diesem Glauben an d
fertigende Gnade geschenkt worden ist. Aber wenn
selben Beweis des Geistes und der Kraft auch ander
geltend machten, die mit dem Evangelium, wie es Lu
stand, wenig oder nichts gemein hatten? Luther bes
solche Möglichkeit durchaus und bezichtigte vielme
anderen der Selbsttäuschung, der Irreführung, der Ver
ja dämonischer Besessenheit. Und mit welchem Rechte
sie eben nach seiner Überzeugung glaubensblind wa
klaren, einfältigen Schriftsinn verachteten, Gott zum
machten und ihre selbstgesponnenen Gedankengebilde
Schrift hineintrugen, statt in Demut zu hören und zu
zu nehmen, was Gott durch sein heiliges Wort auch
redete. Hier stehen wir vor einer Würdigung des Gla
griffes, die gegenüber der gewöhnlich als reformato
zeichneten leicht übersehen wird und doch, wie unse
Darstellung schon gezeigt hat, von dieser ganz untren

Daß der reformatorische Glaube Vertrauen auf
seine Verheißungen und ein daraus fließendes sittliches
ist, war in der Tat Luthers eigenste Entdeckung,
er in unerschöpflicher Fülle in immer neuen We
zu reden hatte. Nicht neu, sondern alt dagegen, un
in seinen Darlegungen oft über Gebühr zurücktrete
gänzlich übergangen, war die andere Tatsache, die für
stehung des Affektglaubens nach Luther die unerläßli
aussetzung ist: daß Gott sich in der heiligen Schrift,
in ihr, uns offenbart hat, daß also der Glaube gar
stande kommen kann, wenn nicht das Wort Gotte
vernommen und mit der vollen Gehorsamspflicht,

huldig ist, eingeprägt und geistiger Besitz geworden ist. ndern Worten: der wissende Glaube (die fides historica) gar nicht wegzudenkende Vorstufe des gerechtmachenden les salvifica) — darum von Luther auch gern „Milchglaube" t —, und die scharfen Ausfälle gegen die fides historica, nen wir früher zu sprechen hatten, sollten lediglich deren Wertschätzung und Rangstellung treffen, dürfen aber arüber täuschen, daß Luther in ihr dennoch die unerliche Grundlage zur Entwickelung des Heilsglaubens hat. Alle neueren dogmatischen Arbeiten, die von Eckstein der Lutherischen Theologie keinen Gebrauch machen mögen, vielmehr die religiösen Erlebnisse Luthers h in der Form von Werturteilen sich ausdrücken lassen, nicht den Anspruch auf volle geschichtliche Treue erheben. eits ist freilich die Genugtuung, mit der modern-poreise sich auf Luthers Wertschätzung der fides historica , insofern gänzlich unbegründet, als Luthers Lehre an Punkte mit zeitgeschichtlichen Vorurteilen behaftet ist, ute auch für den orthodoxesten Denker unhaltbar ge- sind.

o weitherzig nämlich Luthers Anschauung von der Inspider heiligen Schrift nach dem bisher Dargelegten zusich ausnehmen mag, im Grunde war sie dennoch viel r und bindender als die mittelalterliche. Denn Kirchen- Konzilien und Päpste, die nach mittelalterlicher Auffassung lls für inspiriert gegolten hatten und sogar von dem mer der Unfehlbarkeit umgeben schienen, waren nunmehr enschlich irrenden, unter dem Zwange der Erbsünde en, ja vielfach christentumsfeindliche Ziele verfolgenden en gestempelt. Damit war die Brücke, die bisher das engeschlecht mit der biblischen Offenbarung in maniger Abstufung verbunden hatte, gänzlich abgebrochen ne vorher ungekannte Kluft zwischen der unnahbaren des göttlichen Wortes und der in Sünde verlorenen Welt mt, die nur durch Gottes eigenes Handeln überbrückt

werden konnte, nicht aber durch irgendwelche Anstrengungen oder Ansprüche des „natürlichen" Menschen. Damit hing es übrigens zusammen, daß auch der biblische Kanon erst durch die Reformation streng abgeschlossen wurde, während für den Katholizismus zwischen den biblischen Büchern und der kirchlichen Literatur noch einigermaßen fließende Grenzen bestanden. Für Luther sind sowohl Gott nnd sein Wort wie der von ihm geschenkte Glaube an ihn und sein Wort schlechthin übernatürliche und übervernünftige Größen. Wer auch nur hier und da den Versuch macht, diesem Wunder des Glaubens durch den Gebrauch seiner natürlichen Vernunft zuvorzukommen, sich damit also einen Wert vor Gott zuzusprechen, den er niemals selber erwerben, sondern immer nur empfangen kann, der handelt aus dem Zustand des Unglaubens heraus, wird dadurch zum Ketzer und betrügt sich um seiner Seele Heil. Diese Grundvoraussetzung der Lutherischen Glaubenslehre wurzelt, wie wir wissen, in der nominalistischen Theologie, insbesondere in der von Occam behaupteten Irrationalität der Glaubenslehre und der hieraus abzuleitenden Gehorsamspflicht, sich unter Verleugnung aller Vernunfteinwände unter ihre positive Autorität schlechthin zu beugen, nur daß Occam dabei die ganze Kirchenlehre im Auge hatte, die er der Schriftlehre noch wesentlich gleichsetzte, während Luther lediglich das Evangelium meinte. Erst von hier aus läßt es sich psychologisch richtig verstehen, warum Luther die Glaubensartikel der Schrift mit solchem Nachdruck als anbetungswürdige „göttliche Mysterien" bezeichnete, insbesondere die Rechtfertigung, die Sündenvergebung in der Absolution und die sakramentalen Verheißungen, warum er weiterhin im Abendmahlsstreit mit so unerbittlicher Abweisung aller scharfsinnigen Auslegungskünste an dem übervernünftigen Sinn der Einsetzungsworte festhielt, die man nicht bestreiten oder fahren lassen könne, ohne den wahrhaftigen Gott zum Lügner zu machen und die von unserm Grübeln und Zweifeln völlig unabhängige Objektivität seiner Offenbarung, welche ewig wirksam sei, ohne unsers Zutuns zu bedürfen, durch

irdisch beeinflußte Subjektivitäten zu verdrängen oder zu verdunkeln. Sonach kann gar kein Zweifel darüber sein, daß Luther die fides historica oder den Zustimmungsglauben an die in der Schrift offenbarten ewigen Wahrheiten auch da, wo die Vernunft gegen sie streiten möchte, als eine religiöse Gehorsamspflicht der Christen gefordert hat, ohne indessen nach seiner Überzeugung mit der grundlegenden reformatorischen Erkenntnis von der christlichen Freiheit dadurch in Widerspruch zu geraten; denn auch die gottesfürchtige Einfalt, die an keinem klaren Gotteswort zu zweifeln sich vermißt, galt ihm ja nicht als menschliche Leistung, sondern als demütig empfangenes Gottesgeschenk, weshalb sie auch in der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts als fides divina ausdrücklich bezeichnet wird. Und so löste der von ihm so scharf betonte Gegensatz der beiden Arten des Glaubens sich ihm schließlich ähnlich auf, wie der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium: eins scheint das andere auszuschließen; wie aber im Evangelium erfüllt und überboten wird, was das Gesetz fordert, so vollbringt Gott auch hier sein „eigenes" durch sein „fremdes" Werk, d.h. er führt durch den Zustimmungsglauben zum lebendigen Heilsglauben, verleiht also jenen, um diesen aus ihm entstehen zu lassen, während die fides historica als bloße Leistung des menschlichen Intellekts diesen Weg überhaupt nicht zu finden vermag und darum ein toter Besitz bleibt.

Wer könnte verkennen, daß auch in diesem Lutherischen Gedankengefüge eine geschichtliche Macht wirkte, die der Sache der Reformation in jenen stürmischen Tagen einen unschätzbaren Dienst leistete! In ihm ist nicht bloß der lange Ertrag persönlichster Kämpfe lehrmäßig gegenständlich geworden, die alle Versuchungen der natürlichen Vernunft oder des „fliegenden Geistes" selber erprobt hatten und vor ihren Anfechtungen an den „hellen und starken" Worten der Schrift zur Ruhe gekommen waren, sondern auch das von der christlichen Erfahrung langer Jahrhunderte getragene Bewußtsein, daß alle religiösen Ideen in der Bibel ihren schöpferischen Quell, ihren

stärksten Halt, ihre tiefste Lebenskraft besitzen, und der in diesem Bewußtsein wurzelnde erzieherische Leitgedanke, daß, wie der Zusammenhang mit der alten Kirche, so auch der mit der objektiven Glaubensautorität der göttlich inspirierten Bibel auf das äußerste verteidigt werden müsse, um der Zersplitterung der christlichen Welt in eine unabsehbare Menge von Sekten und Meinungen vorzubeugen. Darum hielt Luther es den Schwärmern mit solcher Eindringlichkeit als Gottes Ordnung vor, „daß die äußerlichen Stücke sollen und müssen vorangehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen, denn er will niemand den Geist noch Glauben geben ohne das äußerliche Wort und Zeichen, so er dazu eingesetzt hat"; die Schwärmer wollen alles vom Geist erwarten und reißen doch die Brücken ein, auf denen der Geist allein zu uns kommen will.

Diesen unbestreitbaren Tatsachen gegenüber sind indessen zwei große Einschränkungen zu machen. Einmal hat die Reformation, wie wir wiederholt zu betonen hatten, nicht durch ihr Schriftprinzip als solches ihre Siege erfochten, sondern durch die schöpferische Kraft der von ihr vertretenen Glaubensgedanken, die sie in die Schrift genial hineindeutete und dadurch mit apostolischer Autorität bekleidete. Zweitens aber kann der zeitgeschichtliche Wert einer Idee, er mag noch so beträchtlich sein, noch nicht über ihr inneres Recht im ganzen entscheiden. Hier gilt es vielmehr eine Illusion aufzulösen, die zwar, wie es auch im geschichtlichen Leben der Völker (nicht nur der Einzelnen) nicht selten vorkommt, als Illusion außerordentliches geleistet hat, aber den widerstreitenden Tatsachen gegenüber doch nicht dauernd aufrechterhalten werden konnte, ohne ihnen Gewalt anzutun und dadurch zur Enge, Unduldsamkeit und Unwahrhaftigkeit zu verleiten. Als den Inhalt dieser Illusion hatten wir bezeichnet, daß die Reformation ihrem Wesen nach die Wiederherstellung des Urchristentums sei, während sie tatsächlich der Ausdruck einer mit keiner früheren vergleichbaren seelischen Zeitlage war und ohne die mittelalterlich-katholische

Entwicklung, so sehr sie diese bekämpfen mußte und über sie hinauskommen wollte, zweifellos gar nicht möglich geworden wäre. Denn das Christentum ist nicht ein Inbegriff von „Wahrheiten", in denen die Zeiten sich abwechselnd bespiegeln, sondern eine Summe von Kräften, in deren Wesen man nur eindringt, wenn man sie in sich selber lebendig werden läßt: es bildet sich fort, indem es immer wieder gleichsam neu erschaffen wird. Wir haben uns indessen klar zu machen versucht, warum jene Illusion, als ließe sich das alte Christentum aus seinen „Entartungen" einfach wiederherstellen, damals eine geschichtliche Notwendigkeit war und der Reformation einen Rechtstitel von durchschlagender Kraft lieh. Ebenso notwendig war es im Gange der Dinge begründet, daß die heilige Schrift, die das Papsttum hatte stürzen helfen, sofort auf den höchsten Thron erhoben wurde, den die Zeit überhaupt zu vergeben hatte. Aber mit der Aufrichtung der Schriftherrschaft kamen auch sehr erregende neue Probleme: worin bestand eigentlich, inhaltlich betrachtet, ihre Autorität? wie weit reichte sie, und wie hatte man sich zu ihr in den Aufgaben, die die Bewältigung der gegenwärtigen Wirklichkeit stellte, zu verhalten? Luther hatte zunächst den Grundsatz vertreten, daß sie die alleinige Norm des christlichen Glaubens und Lebens sein müsse, weil und insoweit sie Gottes Wort, also das Evangelium, enthalte und sich dem Gewissen des Wiedergeborenen als Wahrheit bezeuge. Hier war also der objektive Inhalt der Schrift mit der subjektiven Art ihrer Aneignung, das Wort mit dem Geist in eine bestimmt umgrenzte Beziehung gesetzt, die die Geister in starke Bewegung brachte und dem Nachprüfen und Nachleben noch zahlreiche andere Möglichkeiten offen zu lassen schien. Wenn nun Luther und die Seinigen gegenüber der Fülle verschiedenartigster Schriftdeutungen, die sie durch den Bruch mit der alles zusammenhaltenden katholischen Tradition wider ihr Erwarten und zu ihrer Bestürzung entfesselten, sich allein den Besitz der „wahren" zusprachen und alle abweichenden nicht nur mit Rede und Schrift, sondern auch mit Strafrecht und Polizei

niederzuschlagen suchten, so taten sie das allerdings, *subjektiv* betrachtet, mit dem allerbesten Gewissen, *objektiv* betrachtet aber eben deshalb mit so herrischer Unduldsamkeit, weil ihr Schriftverständnis nicht nur sachlich von schroffer Einseitigkeit, nämlich ausschließlich durch die paulinische Theologie bestimmt, sondern außerdem noch mit sich selber im Zwiespalt war, und weil es schon damals nicht an Leuten fehlte, die diese Widersprüche deutlich empfanden und geltend machten.

Hätte Luther jemals einzusehen und zuzugeben vermocht, daß auch er nichts anderes tat und tun *konnte*, als auf *seine* Fragen und Nöte, *seine* persönlichen Heilsbedürfnisse in der Schrift die erlösende Antwort suchen und ihren ganzen inneren Zusammenhang sich auf Grund dieser seiner inneren Erlebnisse und Forderungen zurechtlegen und deuten, so hätte seine Kraft im Kampfe gegen die Schwärmer vermutlich alsbald versagt. Daß er das nicht vermochte und daß er in diesem Befragen der Schrift soviel tiefsinniger und schöpferischer war, als jene, gehört also allerdings zu seiner eigentümlichen Größe, aber es darf den geschichtlichen Betrachter nicht darüber täuschen, daß es auch bei ihm „der Geist" und sein „heimlich Einraunen", anders ausgedrückt: ein in ganz bestimmten religiösen Überzeugungen sich ausdrückendes *Lebensgefühl* war, was ihn bei der Schriftauslegung leitete. Das wußte er freilich nicht und konnte es nicht wissen, denn die Schrift war ihm ja, genau wie der Glaube und die Kirche, eine schlechthin übernatürliche Größe, durch die Gott mit dem Menschen handelt, um ihm ein neues Leben zu *schenken*; nicht wir also können in der Schrift zu Gott kommen, sondern er kommt zu uns und redet zu uns von dem größten aller Wunder: wie aus Sündern Gerechte werden. Und wie vor diesem Wunder alles Menschenwerk dahinfallen muß, so auch jener kreatürliche Eigensinn der Schriftforschung, der Gottes Wort lieber für seine eigenen Ziele und Zwecke gebrauchen oder mißbrauchen möchte, statt seine überschwenglichen Wohltaten in Demut zu empfangen und zu genießen. Das Evangelium von der Sündenvergebung in

Christo ist für Luther der objektiv vor allem menschlichen Wissen und Wähnen vorhandene Offenbarungsinhalt der Schrift, und wer andere Offenbarungen in ihr sucht, ist gottlos und glaubensblind, denn er geht dem Irrlicht seiner Vernunft nach, statt sich dem übervernünftigen schlicht und fromm zu unterwerfen. Luther lebte viel zu innig in und mit der Schrift, als daß sie ihm ein Gegenstand unbefangener wissenschaftlicher Betrachtung hätte werden können. So nahe sich sein Zurückgehen auf den Urtext, sein Drängen auf methodisches Ermitteln des Wortsinnes, seine philologischen und geschichtlichen Auslegungshilfen mit den Forderungen der Humanisten berühren, und so sehr seine Urteile über manche biblische Bücher durch ihren Freimut hervorragen mögen, er gehört trotzdem nicht zu den Vätern der — heute auch der positiven Theologie ganz unentbehrlichen — wissenschaftlichen Bibelkritik, die vielmehr auf dem von ihm unerschütterlich behaupteten Boden einer streng supranaturalen Schriftauffassung und eines schroffen Dualismus von Vernunft und Glaube sich niemals hätte entwickeln können, wenn Humanismus, Aufklärung und Romantik diesen harten Boden nicht aufgelockert und gänzlich umgegraben hätten. Für Luther blieb eben keine andere Wahl, als in den ihm aufgedrungenen religiösen Machtkämpfen die heilige Schrift zu dem stärksten Bollwerk seiner Überzeugungen zu machen, was bei der objektiven Unvergleichbarkeit dieser beiden unter ganz verschiedenen geschichtlichen Bedingungen erwachsenen Größen nicht ohne Gewaltsamkeit möglich war. Was für die römische Kirche Papsttum und Hierarchie gewesen war, dasselbe mußte ihm die Schrift werden: das lebendig fortwirkende Zeugnis der Herrschaft Christi. So war denn die ebenso unbeabsichtigte wie unausbleibliche Folge seiner ausschließlich dogmatisch-evangelischen Wertung der Schrift eine zunehmende Überspannung des Inspirationsgedankens, die das Buch der Bücher über jeden Vergleich mit menschlichen Geisteserzeugnissen turmhoch hinaushob, eine damit Hand in Hand gehende Veräußerlichung des Begriffes vom Worte Gottes, so daß dieses nicht mehr allein in der evangelischen

Heilsbotschaft gesucht, sondern mehr und mehr mit dem Ganzen der heiligen Schrift gleichgesetzt wurde, und ein daraus sich entwickelnder Wortaberglaube, der unter die von Luther sonst so kraftvoll eingehaltene Linie der evangelischen Freiheit auch in der Schriftforschung bald wieder tief hinabsank.

Hatte Melanchthon noch im Einklang mit Luther die Inspiration nur auf die in der heiligen Schrift enthaltene Lehre Christi, nicht aber auf ihren Wortlaut bezogen und die religiöse Glaubenspflicht lediglich für die dogmatischen Bestandteile der Bibel in Anspruch genommen, nicht für die historischen, obwohl auch diese als Erläuterungen religiös-sittlicher Wahrheiten hochzuschätzen und in Ehren zu halten seien, hatten vollends manche Schüler Melanchthons, wie Georg Major, Selnecker und Strigel, bei ihren Versuchen, die göttliche Offenbarung in ihrer Notwendigkeit und Wahrheit aus Gründen zu beweisen, von der Inspirationslehre keinen nennenswerten Gebrauch gemacht, so hat Matthias Flacius in theologischer Fortbildung einer bereits vorhandenen volkstümlichen Anschauung seit 1559 die Inspiration auch auf den Wortlaut ausgedehnt, die Gleichung von Gotteswort und heiliger Schrift grundsätzlich vollzogen und daraus die Unfehlbarkeit der Bibel abgeleitet. Und er konnte sich dafür mit gutem Recht auf den Vorgang Luthers berufen, für den in zahlreichen Fällen der Wortlaut der Schrift auch da bindend war, wo sie mit seiner grundlegenden Glaubenserfahrung in keinem erkennbaren Zusammenhange mehr stand. Wenn es sich auch bei seinem Pochen auf die Worte „das ist mein Leib" für ihn um eine Heilsfrage erster Ordnung handelte, so war doch die Methode der Textauslegung, wie er sie hier befolgte, eine unterevangelische, denn sie klammerte sich an das vermeintliche buchstäbliche Verständnis der Stelle und forderte, daß man „auch einen Tüttel und Buchstaben größer achte denn die ganze Welt und davor zittere und fürchte als vor Gott selbst". Und so hat er beispielsweise — wovon noch zu reden sein wird — nicht nur die Zulässigkeit der Doppelehe aus dem Alten Testament zu begründen

versucht, sondern auch für „Text und Schrift" nicht selten in so schroffer Weise sich eingesetzt, daß seine wahrhaft erleuchtende Unterscheidung von Gottes Wort und heiliger Schrift wieder hinfällig zu werden drohte zugunsten einer unterschiedslosen Würdigung der Bibel als einer schlechthin inspirierten Urkunde. Meinte er doch auch die „närrische" Weltlehre des Kopernikus durch den einfachen Hinweis auf die Erzählung von Josua und der Sonne widerlegen zu können. So wirkte in ihm neben der neuen, reformatorischen Würdigung der Schrift die ältere noch stark nach, daß sie „des heiligen Geistes eigenes, sonderlich Buch, Schrift und Wort" sei: „an einem Buchstaben, ja an einem einzigen Tüttel der Schrift ist mehr und größeres gelegen denn an Himmel und Erde". Diese unterevangelische Auffassung mußte zu um so peinlicheren Folgerungen führen, je entschiedener Luther die alles mildernde allegorische Auslegung ablehnte. Obwohl der Begriff von einem Worte Gottes, „das für uns nicht mehr gilt", ein wesentlicher Bestandteil seines theologischen Denkens war, hat er doch zu anderen Zeiten auch offenbare Irrtümer in den geschichtlichen Berichten der Bibel so ängstlich zu beschönigen oder wegzudeuten versucht, daß man deutlich spürt, wie sehr die Gebundenheit an den Wortlaut der Schrift ihm Gemütsbedürfnis war, mochte auch diese anerzogene Pietät mit seinem evangelischen Bewußtsein in Widerstreit sein. In demselben Bedürfnis wurzelt aber noch eine weitere unterevangelische Vorstellungsweise, die den Aufbau seines Innenlebens gleichsam wie eine bisweilen überraschend zutage tretende Schicht von uralter Herkunft durchzieht, das ist sein Glaube an geheimnisvolle zauberische Kräfte des göttlichen Wortes, ein Seitenstück zur katholischen Sakramentsmagie. Wir begegneten ihm in seiner Lehre von der Beichte, von der Taufe und vom Kinderglauben, in seine Darlegungen von der objektiven Wirksamkeit der Gnadenmittel auch auf den Ungläubigen spielt er immer irgendwie mit hinein und tritt wohl am deutlichsten hervor bei der Konsekration der Elemente in der Abendmahlsliturgie, auch bei seiner Auffassung der beschwörenden Kräfte

des Gebetes liegt er im Hintergrunde. Noch im 17. Jahrhundert kann man übrigens oft genug auf die abergläubische Meinung stoßen, daß, sobald ein Geistlicher versehentlich einen Teil der Konsekrationsworte auslasse, die Kommunikanten kein Sakrament empfangen, oder daß das Verschütten des Weines, das Fallenlassen einer geweihten Hostie durch schwere Strafen gesühnt werden müsse und der Boden, mit dem sie in Berührung kamen, abzukratzen oder zu entfernen sei. Es handelt sich in diesen und ähnlichen Fällen um vorchristliche Bräuche von unverwüstlicher Dauer, die nicht anders zu beurteilen sind, als etwa die Verwertung von Schriftworten zu Amulettzwecken, die Luther ausdrücklich bekämpft hat, ohne sich doch selbst ganz davon freihalten zu können. Indessen für die Mechanisierung der Schriftautorität sind noch zwei andere Ursachen von besonderer Bedeutung gewesen. Einmal mußte der beständige Kampf gegen die schwärmerische Schriftauslegung des „inneren Lichtes“ sowohl bei Lutheranern wie Calvinisten das Pochen auf den Buchstaben verstärken, und dann hat vor allem die römische Streittheologie mit ihrem heißen Bemühen, auf der einen Seite die Unklarheiten, Widersprüche und Vieldeutigkeiten der Schrift, auf der andern die unübertreffliche Klarheit und Widerspruchslosigkeit der Kirchenlehre aufzuzeigen, im protestantischen Lager das Bedürfnis nach Aufrichtung der allgenugsamen und unfehlbaren Autorität des wörtlich inspirierten biblischen Kanons immer tiefer sich einwurzeln lassen. Seinen klassischen Ausdruck hat dies Bedürfnis in Johann Gerhard gefunden, der die Verbalinspiration, ebenso wie Flacius und Chemnitz, allerdings nur für den Urtext der heiligen Schrift, nicht für die Vulgata oder Septuaginta in Anspruch nahm, dort sie aber, folgerichtiger als jene, ausdrücklich bis auf die hebräischen Akzent- und Vokalzeichen ausdehnte.

Sehr klar hat schon Sebastian Franck sowohl den wichtigsten Entstehungsgrund wie die religiöse Gefahr dieser Schriftauffassung bezeichnet: wie der Papst das Zeugnis der Schrift „gar unter die Bank gestoßen, so heben wir es schier über Gott, ja machen aus dem tötenden Buchstaben, den wir in allen

Nöten mit Verachtung Gottes ratfragen und zum Meister haben, einen Abgott". So redete Franck als der erste von einem „neuen Papsttum der Schrift", das auch insofern dem römischen Papsttum ähnlich sei, als hier wie dort die Schriftautorität zur Deckung eigensüchtiger, ja „antichristischer" Strebungen benutzt werde; man reiße die Schriftworte aus ihrem lebendigen Zusammenhange heraus und lege sie sich nach seinen eigenen Wünschen zurecht, ein Verfahren, mit dem man jede beliebige Meinung ebenso wie ihr Gegenteil beweisen könne: „der eine sagt blau, der andere grau". Der Behauptung Luthers, daß die heilige Schrift lauter und klar auch für die Einfältigen sei, hält Franck mit Recht entgegen, der Streit um sie habe noch niemals aufgehört und sei auch durch die Reformation keineswegs beigelegt worden; sie sei eben ein dunkles Buch, voll von Widersprüchen, Bildern und Allegorien, dessen Sinn man dann am sichersten verfehle, wenn man sich an den Buchstaben halte, sonst müßten ja die Schriftgelehrten die besten Christen sein, jene Männer, die zwar die Schrift „bei einem Näglein auswendig kennen", aber von ihrer Kraft nichts erfahren haben, sondern sie „mit den Augen des Fleisches" lesen. Daß die Schrift nur vom wiedergeborenen, nicht vom natürlichen Menschen richtig verstanden werden könne, war eine Überzeugung, in der Luther und Franck sich begegneten, aber während für jenen die Wiedergeburt ausschließlich durch den im Worte wirkenden heiligen Geist bedingt war, galt diesem die Schrift und das in ihr niedergelegte Erlösungswerk Christi nicht als notwendig zur Seligkeit, ja nicht einmal als hinreichend, dem Menschen das Heil zu schaffen, wenn er nicht schon zuvor von Gott auf den rechten Weg geführt worden sei, der ihm auch das rechte Schriftverständnis aus der geistlichen Erleuchtung heraus erst ermögliche: nicht der geschichtliche Christus ist nach Francks Überzeugung unsere Rettung, sondern allein der ideale Christus in uns, und nicht bloß der Glaube macht selig, sondern auch die Liebe, die Gottesfurcht, das Gebet, die Hoffnung, die Gelassenheit, mit einem Wort: die Nachfolge Christi im Geiste.

Die Schriftlehre der Reformatoren und ihrer Nachfolger krankt also nach Francks tiefdringenden Darlegungen an unheilbaren Widersprüchen: sie will eine Autorität aufrichten, die tatsächlich nicht eindeutig, sondern vieldeutig ist — hier berührt sich seine Kritik mit der der römischen Streittheologen —, sie erklärt ferner zwar den Glauben für ein Geschenk Gottes, aber sie bindet ihn gleichwohl an bestimmte Worte der Schrift und spielt, wie Luthers Verhalten im Abendmahlsstreit beweist, den Buchstaben gegen den Geist aus, statt zu bedenken, daß Gottes Wort Jahrtausende vor Erfindung der Buchstaben wirksam gewesen ist und in geschriebenen Worten und Sätzen überhaupt nie zu vollkommener Darstellung gelangen kann, also immer der Vermittlung von Geist zu Geist bedarf, — hier tritt Franck mit den Schwärmern für die von Luther zwar keineswegs völlig verkannte, aber wegen ihrer schweren Gefahren beharrlich zurückgedrängte enthusiastische Auffassung des religiösen Lebens ein, ohne aber zu verhehlen, daß auch bei den Täufern, wie bei allen kirchlichen Parteien, keine klare Unterscheidung von Gottes Wort und heiliger Schrift zu finden sei, sondern eine falsche Schätzung des Buchstabens regiere. In der Aufrichtung einer angeblich unfehlbaren Autorität aber, die doch aus zwingenden Gründen eine solche gar nicht sein kann, und in ihrer Veräußerlichung zu einem Wortgötzentum erblickte Franck einen Rückfall in eine neue Gesetzlichkeit, also ein Herabsinken der reinen Geist- und Gesinnungsreligion auf die Stufe des Judentums und ihre hoffnungslose Auslieferung an eine streitsüchtige Theologie und Kirchenpolitik; und doch können alle objektiven Heilsträger, heißen sie nun Gottes Wort, Kirche, Christus, Bekenntnis oder wie sonst, dem Menschen ganz und gar nichts helfen, wenn sie nicht in seinem Innern wirksam werden als das gläubige Bewußtsein und die herzliche Bejahung ihrer lebenschaffenden Kraft.

Es ist der individualistische Grundtrieb der Reformation, zusammenklingend mit humanistischen und mystischen Motiven, der sich in Sebastian Franck auflehnt gegen die unter Luthers

eigener Führung begonnene Sozialisierung der Religion, die ihr volkskirchliches Ziel nicht erreichen kann, ohne den Reichtum des Gefühls in die Fesseln der „reinen Lehre" und der unpersönlichen Formeln einzuzwängen, und dadurch in Gefahr gerät, den Weg zu Gott durch Menschenwort und Menschenregeln wieder zu versperren, der doch nur dem „selbständig" Suchenden in der Heimlichkeit der eigenen Seele sich auftut. Die Lutherische Sozialisierung der Religion galt diesem Manne wesentlich als ein Erzeugnis des Triebes, sich die Religion möglichst bequem zu machen und ins Äußere zu ziehen, und diese Auffassung hat allerdings die letzten Absichten der Reformatoren ebenso gründlich verkannt wie die erzieherische Weisheit der von ihnen geschaffenen Kirchenform und die Unentbehrlichkeit aller solcher Objektivierungen überhaupt, die das Zarteste, Innerlichste und Unmittelbarste der Religion zwar oft in groben Hüllen verstecken müssen, es aber gerade damit auch schützen und am Leben erhalten. Und doch hatte Franck nicht Unrecht, die von der Reformation eingeschlagenen Wege als gefährlich zu bezeichnen und bei aller aufrichtigen Verehrung für Luther und seine gewaltigen Anfänge gegen sein neues „Papsttum" kräftig zu protestieren, denn diese herbe Kritik entstammte einem durchaus reinen und edlen Eifer für das Wesen und die Grundidee der Reformation und barg einen schlechterdings nicht wegzuleugnenden, unveraltbaren Wahrheitskern: daß nämlich die Religion als die innerlichste und höchste Angelegenheit der Person keinem Lehrsystem und keiner Kirche sich gefangen geben kann, ohne ihren Adel, ihre Freiheit und Unmittelbarkeit darüber einzubüßen. Nur macht eine solche Stimmung, wenn sie dauernd festgehalten wird, nicht bloß ängstlich und einsam, sondern auch gleichgiltig gegen jene geschichtlichen und gesellschaftlichen Lebenszusammenhänge, in deren Umformung die Reformatoren ihr eigentliches, volkserzieherisches Werk sahen, obwohl auch sie die Geheimnisse des religiösen Individualismus, seine Stärke und seine Reize in eigenen Erfahrungen erprobt hatten.

Wenn seitdem immer wieder diese Sozialisierung oder

Verweltlichung der evangelischen Religion als „Abfall" von der ursprünglichen Idee der Reformation bezeichnet worden ist, so wird diese Auffassung schon dadurch widerlegt, daß sich in Luthers Entwickelung der Zeitpunkt, wann dieser vermeintliche Abfall eingetreten sein könnte, schlechterdings nicht angeben läßt, vielmehr handelte es sich um Schritt für Schritt, kaum merklich sich vollziehende Wandlungen, die schließlich nur darin bestanden, daß bestimmte Leitgedanken später stärker in den Vordergrund traten, als in den Anfangsjahren, obwohl sie auch in diesen immer schon irgendwie vorhanden waren. Denn in Luthers Entwickelung gibt es keinen Bruch und keine Sprünge, sie weist überall die Folgerichtigkeit eines gesunden Wachstums auf. Die Widersprüche, die sie mit sich führt, zeugen nur für den Reichtum seiner Natur, in der neue Erkenntnisse mit den alten Überlieferungen sich viel länger zu vertragen vermochten, als es einer einseitig logischen Betrachtung verständlich oder wünschenswert erscheinen mag: wie spät z. B. hat er seine Stellung zu den Klostergelübden zu abschließender Klarheit gebracht und damit ein Lebensproblem gelöst und sich von der Seele geschrieben, mit dem er, wie sich leicht zeigen ließe, früher hätte fertig werden können, wenn er es lediglich mit den Mitteln des reinen Denkens hätte angreifen mögen! Aber daß ihm die Religion die tiefste Angelegenheit des Gemütes war, bewahrte ihn eben vor der geradlinigen Führung des reinen Denkens; und was bei ihm wie Radikalismus des Denkens aussehen konnte, war ihm jedesmal lediglich aufgezwungen durch das Gegenspiel seiner Feinde: je mehr diese ihn nötigen wollten, seine religiöse Erkenntnis preiszugeben, um so sicherer verschanzte er sich in ihrem Besitz, um so kühner zog er seine Folgerungen und baute seine Gedankenwelt aus. Deren Eigenart aber war wesentlich dadurch bedingt, daß Luther sich zu keiner Zeit seines Lebens als religiösen Einzelmenschen gefühlt hat, sondern immer als Glied der gläubigen Gemeinde, und daß ihm mindestens seit 1513 schon nicht nur der Begriff der unsichtbaren Kirche zu einem Hauptstück seiner Theologie geworden war, sondern auch eine sehr

bestimmte Anschauung von dem Verhältnis, in dem die sichtbare Kirche zur unsichtbaren zu stehen habe. Allerdings besteht die Kirche Christi in ihrem eigentlichen Sinne nur aus den wahrhaft Gläubigen, die durch das Wort Gottes zu einem neuen Leben aus dem heiligen Geiste erweckt worden sind. Weil aber das Evangelium, das den Lebensquell dieser unsichtbaren Kirche bildet, allen Menschen angeboten ist, so sind dem Bekehrungswunder, das sich unter seinen Einwirkungen vollzieht, auch keinerlei Grenzen gesetzt. Die unsichtbare Kirche hat also nach allen Seiten fließende Grenzen, ihr Missionsgebiet ist die ganze Menschheit, die Gute und Böse umschließt, und aus der ihr neue Glieder fort und fort zuwachsen, wenn Gott es so beschließt. Die Voraussetzung dafür ist, soweit Menschen dazu helfen können, nur die eine, daß das Evangelium richtig verkündigt werde. Wo also eine sichtbare Gemeinschaft sich um ihren Prediger schart, da ist, sofern aus dem Munde dieses Predigers das Evangelium, also Gott, wirklich redet, auch die Kirche gegeben und zugleich die geistige Macht wirksam, die die sichtbare Kirche, d. h. die Masse der auf Christi Namen Getauften, mit der unsichtbaren verbindet und die sichtbare im Namen der unsichtbaren zu reformieren von Gott bestimmt ist. Daß die Volkskirche zu einer Glaubens- und Gesinnungskirche sich wandle, war das Ziel, das Luther schon in jungen Jahren mit ganzer Seele ergriffen hatte. Von hier aus war ihm das Sektenwesen mit seinen überheblichen Versuchen, dem stillen Wirken Gottes vorzugreifen und die Scheidung zwischen Sündern und Gerechten auch für Menschenaugen sichtbar zu machen, von Anfang an als gefährlicher Irrweg klar; von hier aus ward ihm auch jene überlegene innere Freiheit möglich, die dem geschichtlich Gewordenen gegenüber immer duldsam bleibt, weil es als ein von Gott zum mindesten Zugelassenes nicht vorschnell verurteilt werden darf. So blieb denn sein Kampf um die Wiederherstellung der Religion in einer vom Weltsinn irregeführten „Kirche" ein Kampf des Wortes und des Bekennergeistes, ein Kampf um das seelische Recht des in Gott

freien Gewissens, der keiner anderen Mittel sich bedienen durfte und wollte, als der Predigt, der Belehrung aus der Schrift und des Gebetes. Wie Luther in diesem Kampfe die christliche Persönlichkeit und ihre höchsten Anliegen zur Geltung brachte, das hat allerdings die Sache des Individualismus in ganz Europa mächtig vorwärts gebracht, aber für ihn selber ging es eben nicht um diese Sache als solche, sondern um das Evangelium vom Reiche Gottes und um die Bekehrung der Menschen zu ihm. Das konnte nur so geschehen, daß er den Dienst an dieser Sache als eine allgemeine Christenpflicht in Anspruch nahm, und seine Lehre vom allgemeinen Priestertum gründete ihr göttliches Recht eben darauf, daß das Evangelium allen, was Menschenantlitz trägt, ohne Ansehen der Person zugänglich sein und keinen von der Möglichkeit ausschließen will, zu dem rechten Christenstande und der ihm entsprechenden Willensstellung emporgeführt zu werden: die Volkskirche ist die Vorschule des heiligen Geistes für die Vollendung der Glaubens- und Gesinnungskirche der innerlich wiedergeborenen, mit Gottes Willen einig gewordenen Christusjünger.

Hier aber wurde nun ein doppeltes Gesetz geschichtlichen Lebens wirksam. Einmal muß jede neue geistige Tat, für die man die Welt gewinnen will, etwas von dem Wesen derer, für die sie bestimmt ist, in sich aufnehmen, wenn sie ihre Werbekraft behaupten soll, oder — wie es Luther schon 1522 einmal mit schlichteren Worten gesagt hat — „man kann nicht allerlei Lehre mit jedermann handeln", d. h. aber: das Tiefste und Persönlichste in ihr muß zeitweilig im Hintergrunde bleiben gegenüber dem fest Umschriebenen, klar Erfaßbaren und Gemeinverständlichen, das auch dem schlichten Verstande keine unüberwindlichen Schwierigkeiten zumutet. Und damit hängt ein Zweites eng zusammen: jede persönliche Tat, die sich von der Seele ihres Urhebers abgelöst hat und irgendwie gegenständlich geworden ist, tritt damit ein in die Welt der Gegebenheiten und wird ein Stück Geschichte, über das der Urheber nicht mehr die alleinige Macht hat, das vielmehr von nun an dem

Zwange der gesellschaftlichen Zusammenhänge unterliegt und dementsprechend sich bewegt, Verbindungen eingeht und sich verändert. Beide Beobachtungen würden sich an dem Lutherischen Reformationswerk und seinen Schicksalen lehrreich entwickeln lassen und zur Einsicht in die inneren Gründe führen, wieso die katholische Idee der Kirche und der kirchlichen Kultur damals wohl im Bereiche des Gedankens, aber keineswegs in der Wirklichkeit des Lebens überwunden werden konnte, so daß der Anspruch auf Erneuerung des Urchristentums durch die Reformation, von dieser Seite betrachtet, erst recht fragwürdig werden mußte. In dem knappen Rahmen unserer Darstellung sind nur Andeutungen solcher Art möglich.

Es war schon mehrfach hervorzuheben, daß Luther, je entschiedener er in die Bahnen der religiösen Volkserziehung und der missionskirchlichen Arbeit eintreten mußte, die persönlichsten Stücke seiner Frömmigkeit, in denen seine religiöse Genialität sich am stärksten kundgab, mit geflissentlicher Zurückhaltung behandelte und aus sehr nüchternen praktischen Erwägungen heraus auf die Seite schob: so die Lehre von der Prädestination, von der Unfreiheit des Willens und vom verborgenen Gott, von der unsichtbaren Kirche, dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen und der christlichen Freiheit, auch seine freimütigen Urteile über den biblischen Kanon; und diese Zurückhaltung ging auf die symbolischen Bücher der evangelischen Kirche über. Unvergleichlich folgenreicher aber war die Verengung des Glaubensbegriffes.

Nach Luthers grundlegenden Anschauungen umschloß der Glaube drei in und mit einander wirkende Arten seelischen Verhaltens: eine mystisch-religiöse, nämlich jene innere Zuversicht auf den gnädigen Gott, für die er in der Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen" das Bild von der Brautschaft der Seele mit Christo verwendete, eine ethische, die aus der Willensgemeinschaft mit Gott Kraft und Richtung ihres Welthandelns schöpft, und eine erkennende, insofern der Glaube eine Gewißheit aus der Anschauung heilsbegründender geschichtlicher Tatsachen und dem demütigen Hören und Verstehen

des in der Schrift niedergelegten göttlichen Wortes entnimmt. Je mehr die mystisch-religiöse Seite des Glaubensvorganges enthusiastisch überschätzt wurde und in der Lehre der Schwarmgeister die geschichtlichen Gnadenmittel zu entwerten drohte, mußte sie für Luther selbst in den Hintergrund treten, so daß sie vollends in den bekenntnismäßigen Festlegungen der evangelischen Lehre kaum noch erkennbar geblieben ist. Indem die „Sakramentierer" die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl bestritten und ihn somit nötigten, diese denkmäßig zu begründen, zeigte sich ferner, daß Luther von der altkirchlich-mittelalterlichen Vorstellung sich nicht freizumachen vermochte, als ob dem Sakrament neben dem Wort noch eine besondere Heilsbedeutung zukomme. Verstärkt wurde sie durch seinen Bibelglauben, der auf das „ist" der Einsetzungsworte pochte, und so belastete sie seine Abendmahlslehre mit Schwierigkeiten, die ihren evangelischen Charakter trübten und mit der von ihm so siegreich verkündeten reinen Geistes- und Gesinnungsreligion nur gewaltsam zu vereinigen waren; denn sie forderte schließlich die Ergänzung der Glaubensgemeinschaft durch eine dinglich und magisch bewirkte Sakramentsgemeinschaft, und da dies dem tiefsten Sinne des Rechtfertigungsglaubens widerstrebte, führte es zu einer harten Betonung der Glaubenspflicht im Sinne einer demütigen Unterwerfung unter bestimmte unveräußerliche Lehrstücke, von der die Zugehörigkeit zur christlichen Kirche abhängig gedacht wurde, wie es das feierliche „Bekenntnis der Artikel des Glaubens" von 1528 mit aller Deutlichkeit ausspricht. Die ethische Seite des Glaubensvorganges blieb im wesentlichen allerdings gewahrt, aber die erkennende gewann in den Kämpfen um die „reine Lehre" ein so erhebliches Übergewicht, daß die Intellektualisierung des Lutherischen Christentums, also seine Veräußerlichung und Verarmung unaufhaltsame Fortschritte machte. Letzteres konnte einem Luther unmöglich verborgen bleiben, und es gab Zeiten, wo es ihn schwer bekümmerte, aber er mußte es nicht nur geschehen lassen, sondern, wie er die Knechtsgestalt der heiligen Kirche, das stark

mit Welt versetzte Landeskirchentum selber mit aufrichten half, so bot er auch hierzu seine Handreichungen, indem er sich auf den Erfahrungssatz zurückzog: „wiewohl der heilige Geist jedermann selbst lehret im Herzen, daß er weiß, was recht ist, so muß man dennoch der Schrift brauchen, damit zu beweisen, daß es also sei, wie wir im Herzen glauben"; beweisen aber läßt sich immer nur mit den Mitteln des Verstandes. Aber noch mehr: wenn Luthers Lehre vom Glauben und von der Kirche ihre tiefsten Wurzeln in dem unmittelbaren Geheimnis persönlichen Erlebens, in der Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste hatte, so war die Welt, in die sein Gott ihn gestellt hatte, als Ganzes doch eine Masse von „natürlichen", also unbekehrten Menschen, für die der Satz galt, daß sie des gesetzlichen Zwanges nicht entraten kann: einer straffen Kirchenzucht und einer Lehrordnung, die einfach ein Teil dieser Kirchenzucht werden mußte. Auch hier galt es, darauf zu vertrauen, daß mit Gottes Hilfe das Gesetz als eine Vorschule für den echten evangelischen Glauben sich bewähre. Und als Johann Agricola seit 1537 die Freiheit des Christen vom Gesetz behauptete und für den erst zu bekehrenden Christen in Anspruch nehmen wollte, was nur dem bekehrten und gläubigen zustehen sollte, da trat Luther ihm scharf entgegen, und wenn er dabei einräumte, in früheren Jahren Wendungen gebraucht zu haben, die den Antinomisten recht zu geben schienen, so fügte er doch hinzu, damals seien die Gewissen so eingeschüchtert und erschrocken gewesen, daß sie des Trostes durch das Evangelium bedurft hätten, jetzt dagegen bedürften sie vor allem anderen der Erschütterung durch die Predigt vom Gesetz.

In solchen Dingen ließ Luther seinem treuen Helfer Melanchthon gerade darum so unbedenklich freie Hand, weil dieser sowohl in den kirchenrechtlichen wie in den systematisch-theologischen Fragen mit den Bedürfnissen des „natürlichen" Menschen ungleich geschickter und schmiegsamer umzugehen verstand. Wenn schon zu Luthers Lebzeiten eine Gruppe seiner Anhänger von Mißtrauen gegen Melanchthon erfüllt war, von dem z. B.

Amsdorff sagen konnte, Luther nähre ihn wie eine Schlange an seinem Busen, so hat Luther trotz zeitweilig starker Verstimmungen es zu einem Zerwürfnis mit dem alten Freunde dennoch niemals kommen lassen: immer blieb ihm bewußt, wie wertvolle Gaben dieser besaß, die die seinigen auf das glücklichste ergänzten. Hier kann uns ein ähnliches Verhältnis zwischen beiden Männern deutlich werden, wie wir es früher bei der Entwickelung der protestantischen Kirchenverfassung kennen lernten: Luther hat die evangelische Religion begründet, Melanchthon die evangelische Dogmatik. Melanchthons geschichtliche Stellung ist mit der Calvins insofern vergleichbar, als in ihr das nämliche Zeitbedürfnis zum Ausdruck kam: es galt, die Fülle der neuen religiösen Ideen wissenschaftlich zu sichten, sie in den ganzen Bildungszusammenhang, der nicht mehr bloß von der Scholastik, sondern auch von Laienkultur und Humanismus bestimmt war, hineinzuarbeiten und diejenigen Denk- und Wirkungsformen zu finden, die ihnen den entscheidenden Einfluß auf die Erziehung der kommenden Geschlechter sichern sollten.

Melanchthon hat erklärt, es sei niemals seine Absicht gewesen, anders zu lehren „denn des ehrwürdigen Herrn Doctoris Martini Lutheri Meinung", den er als einen von Gott gesandten Propheten mit Paulus und Augustin auf eine Stufe stellte und als lauteren Quell der religiösen Wahrheit demütig verehrte, eine Auffassung, aus der sich später übrigens der protestantische Glaubenssatz von der „vocatio Lutheri", d. h. von Luthers göttlicher Berufung zu einem inspirierten Zeugen der Schriftwahrheit entwickelte. Durch das traurige Bekenntnis des vergrämten Mannes nach Luthers Tode, er habe in dessen Knechtschaft gestanden und ihm manches verheimlichen müssen, konnte jene Tatsache weder widerlegt noch auch nur entwertet werden. Luther hat die Melanchthonsche Glaubenslehre von 1521 anderseits als ein „unbesiegbares Buch" bewundert, das der „Unsterblichkeit und der Aufnahme in den Kanon würdig" sei. Aber der universale Grundzug im Wesen Melanchthons, sein erstaun-

liches Form- und Lehrtalent sowie seine humanistische Begeisterung für die Klassiker ließen ihn das theologische Arbeitsfeld bald als zu eng empfinden, und vollends nach dem Streit zwischen Luther und Erasmus, der ihm sehr peinlich war, hätte er am liebsten auf theologische Vorlesungen ganz verzichtet, wenn ihm nicht gerade jetzt auf Luthers Betreiben ein Lehramt in der theologischen Fakultät aufgenötigt worden wäre. Er nahm auch dieses mit der außerordentlichen Arbeitskraft und nie versagenden Pflichttreue, die ihm eigen waren, willig auf sich und war neben Luther, wie erst recht nach dessen Tode, die leitende geistige Kraft der Wittenberger Universität. Aber sosehr er als Theologe von Luthers Gedanken lebte, seine Kongenialität reichte doch nicht bis zu ihren letzten seelischen Gründen hinab, und so hat er ihr Feuer abgeschwächt, ihren Tiefsinn geopfert und ihren Zusammenhang und Aufbau verändert, womit er einerseits allerdings als Kirchenlehrer und Kirchenpolitiker jene schon von Luther angebahnte Richtung fortsetzte, die wir als Sozialisierung der reinen Gesinnungsreligion bezeichnet haben, anderseits aber der innersten Neigung seiner eigenen Natur folgte, die viel mehr ethisch und intellektuell, als religiös bewegt war: zwischen dem Heilsglauben Luthers und dem gesamten Welterkennen der Zeit die Vermittelungen zu finden, war sein wichtigstes Ziel, woran dem Reformator selbst doch nicht das geringste gelegen war. Natürlich mußten ihm die erkenntnismäßigen Bestandteile der Religion bei solchen Bemühungen ungleich wertvoller werden, als die mystischen. In Luthers religiösem Erlebnis war der Glaube, wie wir wissen, der von Gott selber gewirkte neue Lebensstand, dem das Vertrauen auf die in Christo erkannte Gnade und die Überzeugung von der Wirklichkeit der biblischen Heilsgeschichte als eines auf das Kommen Christi hinleitenden Vorsehungszusammenhangs immer gleichzeitig und untrennlich ins Bewußtsein traten, d. h. das Wissen um die Tatsachen dieser heiligen Geschichte wurde für ihn eben dadurch ein religiös wertvoller Besitz, daß es mit einem zuversichtlichen Ver-

trauen auf die darin enthaltenen religiösen Verheißungen sich verband und mit der beseligenden Gewißheit des Gläubigen, daß diese Verheißungen auch für ihn gültig seien, daß auch er in diesen großen Heilszusammenhang aufgenommen sei. Melanchthon nahm diese Anschauungen Luthers zum Ausgangspunkt seines theologischen Denkens, aber im Verlaufe seiner lehrmäßigen Darlegungen vermochte er ihnen dennoch nicht treu zu bleiben. Schon in seiner ersten Ausgabe der „Loci“ arbeitete er mit einem doppelten Glaubensbegriff, insofern er den Glauben nicht nur als fiducia (Vertrauen auf die Verheißungen), sondern auch als adsentiri omni verbo dei (Zustimmung zu dem ganzen Worte Gottes) beschrieb, d. h. als vom heiligen Geiste bewirkte Zustimmung des Herzens nicht bloß zu den Verheißungen, sondern auch zu den Drohungen Gottes und zu der heiligen Geschichte überhaupt. Er vergaß also nicht, dem Verheißungsglauben ausdrücklich den höheren Rang zuzuweisen, aber daß das „adsentiri“ im gewöhnlichen Sinne, d. h. die verstandesmäßige Zustimmung zu dem Inhalt der Schrift, mit dem „adsentiri“, das die Wertschätzung der Heilsverheißung für die Einzelperson ausdrücken sollte, beständig verwechselt wurde, vermochte Melanchthon um so weniger zu hindern, als der Ausdruck „adsentiri“ von ihm selbst bald in dieser, bald in jener Bedeutung gebraucht wurde. Luther hatte der bekannten Legende vom heiligen Thomas von Aquino, der sich bei seinem Ende gegen den Teufel nur dadurch zu wehren vermochte, daß er die Bibel in die Arme nahm und sprach: ‚ich glaube, was in diesem Buche steht“, die bedeutsamen Worte nachgeschickt: „Gott verleihe uns solches Glaubens nicht viel!“ Melanchthon aber fand bei der wissenschaftlichen Zergliederung des Glaubensbegriffes schließlich keine andere Möglichkeit, als diese: er enthält drei Merkmale, nämlich notitia (geschichtliche Kenntnisnahme), assensus (Bekenntnis) und fiducia (Vertrauen). Wenn sich Melanchthon selbst der Unzulänglichkeit dieser Beschreibung eines seelischen Vorganges auch bewußt gewesen ist, und eine deutliche Abgrenzung jener drei Teilbegriffen icht durch-

zuführen vermochte, so half er dennoch damit die alte volkstümliche, unterevangelische Vorstellungsweise befördern, daß die verstandesmäßige Aneignung der Glaubensartikel und der in ihnen enthaltenen Gotteserkenntnis für die Entstehung einer christlichen Frömmigkeit das Entscheidende sei, und dies mußte schließlich notwendigerweise zu einer Erneuerung der sogenannten fides implicita führen („ich glaube, was die Kirche glaubt"), die Luther doch endgültig überwunden zu haben schien. Nichts kann schärfer den Sieg dieser intellektualistischen Glaubensauffassung beleuchten, als die Tatsache, daß sie in den erbitterten Kämpfen zwischen Melanchthon und den sogenannten Gnesiolutheranern nirgends ernstlich bestritten worden ist. Durch die unaufhörlichen Auseinandersetzungen zwischen den kirchlichen Parteien, die sich immer wieder um einzelne Lehrpunkte oder „Artikel" drehten, hatte sie sich dem allgemeinen Bewußtsein so unauslöschbar eingeprägt, und in der kirchenpolitischen Praxis hatte sie sich so sehr als die allein brauchbare bewährt, daß die ursprünglich reformatorische, individualistisch-religiöse Würdigung des Glaubens von dieser kirchenrechtlich-dogmatischen mehr und mehr auf die Seite geschoben wurde.

Melanchthon machte von der Prädestinationslehre einen noch vorsichtigeren Gebrauch, als Luther selbst, weil er „gewissensverwirrende Labyrinthe" darin zu entdecken glaubte. Die Lehre von der unsichtbaren Kirche wurde ihm seit 1535 immer weniger wichtig. Auch in der Lehre vom unfreien Willen rückte er von Luther langsam wieder ab: schon 1534 sprach er es, ähnlich wie Erasmus, offen aus, daß Religion und Sittlichkeit mit der stoischen Lehre von der Notwendigkeit alles Geschehens nicht bestehen könnten, und in der zweiten Bearbeitung der „Loci" (1535) unterschied er im Bekehrungsvorgang drei Ursachen, nämlich das Wort, den heiligen Geist und den menschlichen Willen, der die Gnade ergreift oder ihr widersteht. Sein Freiheitsbegriff blieb allerdings durch das Erbsündendogma stark eingeschränkt, aber er sollte gegenüber der ihm gefährlich dünkenden Prädestinationslehre das Gefühl der sittlichen Ver-

antwortung bei der Bekehrung wahren helfen; und in demselben Sinne hat er die Notwendigkeit der guten Werke im Christentum wieder derartig betont, daß er, statt Luthers Lehre von der „sola fides“ gegen naheliegende Mißverständnisse zu schützen, sich im Gegenteil der katholischen Verdienstlehre wieder zu nähern begann und auch die Frage nach dem Urstand des Menschen und dessen Veränderung durch die Sünde von hier aus schließlich anders beantworten mußte, als Luther. Am weitesten entfernte sich Melanchthon von den Grundanschauungen der Reformation in der Rechtfertigungslehre, deren theologische Bearbeitung für ihre religiösen Lebenswerte wahrhaft verhängnisvoll geworden ist. Denn in Luthers Auffassung der Rechtfertigung hatte sich sein Verständnis der Religion als des Lebens der Person unter dem Auge Gottes seinen großartigsten Ausdruck geschaffen: die Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben ist nicht eine einmalige Tat Gottes, sondern eine Wiedergeburt der Person aus der Kraft der Gnade, und darum ein durch das ganze Leben fortwirkendes Werden, in dem der Sünder durch Buße, Demut, Vertrauen, Gebet und Heiligung zur Gottförmigkeit der Gesinnung erhoben wird. Aber der dem Nominalismus entstammende Imputationsgedanke, der die Rechtfertigung als Nichtanrechnung der im Menschen wirksamen Sünde und als Anrechnung der Gerechtigkeit Christi verstehen lehrte, sowie das den Inhalt der von Luther beschriebenen seelischen Vorgänge ganz unzulänglich deckende Wort „Rechtfertigung“ leiteten immer wieder dazu an, eine einmalige Tat Gottes damit zu bezeichnen. So gelangte Melanchthon zu einer Trennung des Rechtfertigungs- und des Heiligungsvorganges, wobei der erstere seit 1532 als streng forensischer (richterlicher) Akt Gottes gefaßt wurde: indem der Glaube sich dies göttliche Rechtfertigungsurteil zu eigen macht, empfängt er mit ihm den heiligen Geist, und nun erst vollzieht sich die Wiedergeburt, ja diese Kette von Vorgängen wiederholt sich sogar, wenn der Mensch abermals in neue schwere Sünden fällt, denn mit diesen entfällt ja auch der Glaube, der die

Grundlage der Rechtfertigung bildet. Damit war aber die Rechtfertigung in ein objektives, außermenschliches und ein subjektives Geschehen zerlegt, womit die Lehre ihrer Einheitlichkeit und Kraft beraubt war und ihre Stellung im Mittelpunkte der Geistes- und Gesinnungsreligion einbüßen mußte, um allmählich zu einer mit allerhand Denkschwierigkeiten belasteten Nebenlehre herabzusinken und schließlich zu einer heimlichen Verlegenheit zu werden. In der Abendmahlslehre hatte Melanchthon nach anfänglichem Schwanken sich für Luthers Auffassung entschieden, dann aber unter dem lange nachwirkenden Eindruck der Darlegungen Oekolampads sich mehr den Süddeutschen zugeneigt: er lehnte die Lutherische Ubiquitätslehre ab und nahm eine rein geistige Gegenwart Christi im Sakramente an; schon in der Augustana wählte er die Ausdrücke so geschickt, daß sie Luthers Lehre wiederzugeben schienen und doch zugleich die seinige decken konnten. Aber nicht nur die zunehmende Intellektualisierung des Glaubens, die die geniale religiöse Erfahrung eines Luther in ein wissenschaftliches Lehrsystem umsetzen und darum ihr lebendiges Gefüge zerstückeln mußte, wurde bestimmend für den Ausbau der Theologie seit Melanchthon, sondern auch die Berufung auf die Tradition, die fortan mit der Berufung auf die Schrift in verhängnisvollen Wettbewerb trat.

Luther hatte zwar gelegentlich auch, namentlich im Abendmahlsstreit, auf seine Übereinstimmung mit „Zeugnis, Glauben und Lehre der ganzen heiligen christlichen Kirche" seit mehr als 1500 Jahren Wert gelegt, aber doch nur, weil die von ihm als schriftgemäß erwiesene Lehre dadurch als eine alle Verderbnisse überdauernde behauptet werden konnte. Wollten dagegen andere, wie z. B. Melanchthon, für ihre abweichenden Lehren den Traditionsbeweis antreten, so ließ er das keineswegs gelten, sondern hielt solcher Berufung auf Menschenlehren einfach das „helle" Wort Gottes entgegen, wie es durch ihn dem Verständnis von neuem erschlossen war, ohne ein Hehl daraus zu machen, daß auch die „lieben Väter" gelegentlich

in die Irre gegangen seien. In der Kraft des Schriftbeweises vermochte es Melanchthon allerdings einem Luther nicht gleichzutun, er fand es sogar in den theologischen Parteikämpfen bisweilen ganz unmöglich, den Gegnern mit ausschließlich biblischen Beweisgründen beizukommen; und da er bei den Anhängern Zwinglis, bei den Täufern, ja selbst bei Erasmus die gefährliche Absicht witterte, als wollten sie neue, zu Spaltungen führende Dogmen aufbringen, so wurde ihm die Bundesgenossenschaft mit dem altkirchlichen Dogma und den alten Kirchenlehrern um so mehr Herzenssache, als er den konservativen Grundzug der evangelischen, also der wahrhaft katholischen Kirche auf diesem Wege mit überzeugender Deutlichkeit zu erweisen hoffte. Vollends aber das Auftreten von Leugnern der Dreieinigkeit, wie Campanus und Servet, veranlaßte ihn, die Lehre von der „ecclesia doctrix“ zu entwickeln. Sie sollte eine empfindliche Lücke in Luthers Theologie zudecken: daß nämlich eine umfangreiche Sammlung von heiligen Schriften zur bindenden Norm erhoben, aber ihr Verständnis im wesentlichen den Bemühungen des einzelnen anheimgegeben war. Und so erhob sie die Forderung, die heilige Schrift solle nicht mehr nur aus sich selber oder auf Grund ihrer „hellen und klaren Stellen“, sondern auch auf Grund der Zeugnisse der ihr zeitlich nahestehenden Kirchenväter und Kirchenversammlungen ausgelegt werden, so daß, wenn über den Sinn der Schrift eine Einigung nicht erzielbar sei, die Wächter der Rechtgläubigkeit befragt werden müßten, jene mit der apostolischen Tradition noch unmittelbar zusammenhängenden Kirchenväter, die einst die Samosatener und Arrianer verdammt hätten, und deren mit dem Lehrgehalt der heiligen Schrift übereinstimmende Glaubensüberzeugung in den altkirchlichen Symbolen niedergelegt sei. Das Festhalten an den letzteren, und zwar auch an ihrem Wortlaut, hat Melanchthon in späteren Jahren nicht selten so scharf betont, daß er sie, wie schon bemerkt, schlechthin als göttliche Offenbarungen neben die Schrift, ja, insofern sie zur richtigen Auslegung dieser anleiten, sogar über sie

stellen konnte. Und so gelangte er schließlich dazu, die Verbindlichkeit der Heilslehre nicht allein darin begründet zu finden, daß sie in der Schrift enthalten sei, sondern auch darin, daß sie den Glauben der alten Kirche gebildet habe, wie die vier ökumenischen Synoden beweisen, mit denen wohl die reformatorischen Bekenntnisschriften, nicht aber die Papisten, Schwärmer, Juden und Heiden in Übereinstimmung seien. Daß die Zugehörigkeit zur Kirche Gottes von dem Bekenntnis zur reinen Lehre, also zur sogenannten Orthodoxie, abhänge, diese fortan maßgebende Anschauung geht wesentlich auf Melanchthon zurück, der darum ein täglich mehrmals zu wiederholendes Aufsagen des Apostolikums allen Ernstes anraten zu müssen glaubte. Dem Humanisten war der Begriff des „klassischen Zeitalters" geläufig, und als das klassische Zeitalter der christlichen Frömmigkeit galt ihm eben das kirchliche Altertum, das im Kampfe mit den Ketzern die „doctrina evangelii" in vorbildlichen lehrmäßigen Ausprägungen festgestellt hatte. Wie er in Staat und Kirche ein Mann der unbedingten Ordnung war, der sich gegenüber den Schwärmern gern auf die unerläßlichen Pflichten des „Gemeinsinnes" berief, so galt ihm Ordnung auch als die Seele der Wissenschaft und wesentlich als eine Sache der methodischen Schulung, die alle Einzelheiten einem großen Zusammenhang unterordnet und in einer einheitlich durchgearbeiteten Terminologie systematisch vorträgt. So wurde Melanchthon der eigentliche Erfinder des „corpus doctrinae christianae"; er hat die Sache wie das Wort dafür aufgebracht, und er wie seine Schüler folgten in dem Ausbau dieses theologischen Lehrgebäudes weniger der Autorität Luthers, deren Lebendigkeit und Fülle dem epigonenhaften Bedürfnis nach logischer Sauberkeit beharrlich widerstrebte, als der des kirchlichen Altertums, in dessen Symbolen und Väterbüchern sie die klassischen Normen für die richtige Auslegung der Schrift zu finden überzeugt waren. Diese Ergänzung des Lutherischen Biblizismus durch die Berufung auf die altkirchliche Tradition war von dem katholischen Traditiona-

lismus, wie er sich durch das Tridentiner Konzil neu befestigte, wohl dem Grade, aber kaum dem Wesen nach verschieden und im übrigen eine so unabweisbare kirchliche Forderung jener Zeit, daß sie auch in der reformierten Theologie Deutschlands, Frankreichs und Englands ihre Vertreter fand. Nun erhoben sich zwar bald nach Luthers Tode die strengeren Lutheraner zu erbitterten Kämpfen nicht nur gegen Melanchthons Lehrabweichungen, sondern auch mit scharfen Gründen gegen seine traditionalistischen Neigungen, denen von neuem entgegengehalten wurde, daß die Schrift in allem Heilsnotwendigen aus sich selbst heraus verständlich sei, ohne des Zeugnisses der alten, zudem in sich widerspruchsvollen Kirchenlehrer überhaupt zu bedürfen. Aber durch diese grundsätzliche Rückkehr zum Biblizismus konnte dennoch die Erlebnistheologie, wie sie Luthers unvergleichliche Stärke gewesen war, nicht einfach erneuert werden, vielmehr das bloß Gedachte, Nachempfundene, begrifflich Erarbeitete und aus Büchern Geholte überwog so stark, daß schon Flacius klagen mußte, die Studenten vernachlässigten seit Luthers Tode das Studium der Schrift und begnügten sich mit Kompendien, vor deren Überschätzung sie doch durch das Beispiel der Sophisten und Sententiarier gewarnt sein sollten. Vor allem blieb es die herrschende Überzeugung, daß, wo die wahre Lehre, auch die wahre Kirche sei, und daß eben darum der Gehorsam gegenüber dem geistlichen Amt zu den Merkmalen eines guten Christentums gehöre, eine Meinung, die einer neuen Herrschaft der fides implicita die Wege bahnte und die Religion noch einmal in die entnervenden Fesseln der Theologie schlug.

Die noch heute vielfach nachwirkende Ansicht Plancks, daß die unerquicklichen und gehässigen Streithändel um die „reine Lehre", wie sie von den Theologen oft in schärfster Tonart ausgefochten wurden, bei gutem Willen hätten vermieden werden können, ist zwar menschlich begreiflich, wird aber weder den innersten Antrieben jener Männer noch dem Zwange der geschichtlichen Tatsachen, unter dem sie wirkten, gerecht. Denn

wie die einzelnen Gedanken, mit denen sie arbeiteten, fast alle von Luther stammten, so lebt auch in der Heftigkeit und dem Eigensinn ihres Streitens etwas von jenem unerschütterlichen Kampfwillen Luthers fort, der lieber zugrundegehen, als von der einmal erkannten Wahrheit auch nur ein Tüttelchen preisgeben möchte. Und daß das Daseinsrecht der evangelischen Kirche, daß ihre Einheit gegenüber den Papisten und Schwärmern auf den Besitz der „reinen Lehre" fest gegründet werden müsse, war gleichfalls ein auf Luther selbst zurückgehender Antrieb jener Theologenarbeit, hinter der ja auch die fürstlichen und städtischen Obrigkeiten wie die Gemeinden einhellig standen, weil die späteren Gegensätze zwischen Theologenkirche und Gemeindekirche damals kaum in Ansätzen vorhanden waren. Die theologisch-wissenschaftliche Herausarbeitung des „Lutherischen Lehrbegriffes" wurde von ihnen um so mehr als dringlichste Aufgabe empfunden, als Luther selbst keine zusammenfassende Arbeit dieser Art hinterlassen hatte; sie empfing aber ihre Richtung und Begrenzung wesentlich aus den praktischen Anlässen, die durch die Gegensätze zum tridentinischen Katholizismus einerseits, zu Calvinisten, Sozinianern und Spiritualisten anderseits reichlich gegeben waren, denn alle solchen Gegensätze konnten nach der damaligen Lage nicht nur religiös, sondern auch politisch spaltend und schwächend wirken. So war es denn kein Wunder, daß niemand soviel Größe und Kraft besaß, um Luthers Gedankenwelt als Ganzes sich zu eigen zu machen, sie aus ihrer Mitte heraus zu verstehen und zu erneuern, wofür der langsame Verfall der Lutherischen Rechtfertigungslehre der schlagendste Beweis ist. Man hielt sich im wesentlichen vielmehr auch weiterhin an das von Melanchthon Geleistete und begnügte sich mit der Ausscheidung oder Zurechtbiegung derjenigen Sätze, in denen der „Philippismus" von Luther sich allzu offenkundig entfernt hatte. Als die Konkordienformel es unternahm, die Übereinstimmungen in der Lehre festzustellen, die trotz aller Streitigkeiten vorhanden waren, und deren Bekenntnis die lutherische Kirche einig und stark machen sollte für alle Zukunft,

da stellte sich heraus, daß es sich um ein melanchthonisiertes Luthertum handelte, welches nur in einzelnen Punkten, insbesondere in der Lehre vom Abendmahl und vom „Synergismus" des menschlichen Willens mit der göttlichen Gnade, zur strengeren Haltung Luthers vorsichtig zurücklenkte, im ganzen aber, ohne den Glauben als Vertrauen und sittliche Triebkraft mit Stillschweigen zu übergehen, auf dem intellektuellen Zustimmungsglauben an die Satisfaktionslehre und die in ihr enthaltenen religiösen Werte sich aufbaute und damit jene doktrinäre Verhärtung in der evangelischen Kirche zur Herrschaft brachte, wie sie fortan vier bis fünf Generationen lang in Dauer blieb. Mit der Annahme des Konkordienbuches (1580) durch 51 Fürsten, Grafen und Freiherrn, 35 Städte und etwa 8000 Theologen waren die in ihm vereinigten Symbole, nämlich die drei ökumenischen Bekenntnisse, die Augsburgische Konfession nebst Apologie, die Schmalkaldischen Artikel, die beiden Lutherischen Katechismen und die Konkordienformel zur lutherischen Kirchenlehre und einzigen Norm der Schriftauslegung gestempelt, und das protestantische Landeskirchentum mit seinem unduldsamen, ganz und gar nicht protestantischen Grundsatz „cuius regio, eius religio" hatte sich mit ihr ein ehernes Denkmal gesetzt.

Richtet man einen vergleichenden Blick auf die außerdeutschen Ergebnisse der Reformationsbewegung, also auf die Kirche Zwinglis und Calvins und die anglikanische Kirche, so sieht man freilich, daß ähnliche Erscheinungen unter einem ähnlichen Zwang der Verhältnisse überall sich eingestellt haben. Jene drei großen Kirchenbildungen bedeuteten eben nicht bloß ebensoviele Verfassungs- und Lehrsysteme, sondern auch ebensoviele Kultureinheiten, die auf der Bühne Europas miteinander und mit dem Katholizismus in Wettbewerb traten. Die längst vorhandenen politischen Gegensätze und Kulturstimmungen, wie sie die damalige Weltlage beherrschten, verquickten sich mit den neuen religiösen Gegensätzen, und daraus mußten gewaltige Spannungen entstehen, die schließlich nur in der Entfesselung kriegerischer Leidenschaften ihre Ableitung finden konnten. Ein

Weltsystem, wie es der mittelalterliche Katholizismus war, konnte nur da das Feld räumen, wo die stärkere Macht ihn tatsächlich dazu zwang. Aber auch die protestantischen Kirchen mußten sich in schärfsten Gegensätzen gegenübertreten, wenn doch jede von ihnen den Anspruch erhob, die Kirche der gesamten Christenheit zu werden und im ausschließlichen Besitze der „Wahrheit" zu sein. Indem die religiösen Triebkräfte der Reformation, in den Wettkampf politischer Machtmittel hineingezogen, der Erhöhung und Kräftigung der landesherrlichen Gewalten dienstbar gemacht wurden, war ihnen schon bestimmt, die schöpferische Freiheit und Beweglichkeit ihres Ursprunges zu verlieren und in der Gesetzlichkeit einer neuen, von oben her vorgeschriebenen Glaubensregel zu erstarren, was zu einer harten, ja grausamen Ausschließung aller widerspenstigen religiösen Denkrichtungen führte, denen man, oft mit bitterem Unrecht, das Brandmal aufprägte, daß sie gesonnen seien, „regna mundi zu zerstören". Aber so sehr diese Verhärtung zu einer selbstgerecht machenden „Rechtgläubigkeit" durch die angedeuteten Zeitumstände bedingt sein mochte, sie wäre doch schwerlich möglich gewesen, hätte nicht die reformatorische Frömmigkeit und Theologie die Ansätze zu einer solchen deutlich in sich enthalten. Diese sind wesentlich zu suchen in den objektiven Bestandteilen der Lutherischen Theologie, die durch den siegreichen Individualismus seiner ersten Kampfjahre zwar völlig in Schatten geworfen, aber im Hintergrunde immer wirksam geblieben waren und seit 1521 mit wachsender Entschiedenheit in den Vordergrund rückten: die Heilsgewißheit darf nicht auf die täuschende innere Erfahrung allein begründet werden, weder auf das vermeintliche Bewußtsein der Erwählung, noch auf das „innere Licht", sie ist vielmehr objektiv und vor aller persönlichen Erfahrung gegeben in Gottes Wort, in den Sakramenten und in der heiligen Glaubenskirche, die diese göttlichen Mysterien zu verwalten und jedem danach Begehrenden zuzuwenden hat. Freilich hängt der Nutzen aller dieser objektiven religiösen Werte für das innere Leben des Einzelnen von seiner subjektiven Beschaffenheit ab, von dem

Maße seines Glaubens an ihre seligmachende Kraft, aber bevor dieser Glaube überhaupt wachsen und reifen kann, ist wiederum nötig, daß erst sein Same in die Seele gesenkt worden ist durch das göttliche Wort und seine richtige Auslegung in Predigt und Unterricht. Darum wurde neben Wort und Sakrament der Katechismus der wichtigste Teil des evangelischen Gottesdienstes: die religiöse Erziehung der Unmündigen und Einfältigen zum Stande der bekehrten und gereiften Christen. Die Individualitätsreligion, wie sie in Luthers gewaltigem Ringen sich ans Licht gekämpft, auf die Massen aber mehr berauschend und verwirrend als veredelnd gewirkt hatte, verschwand mehr und mehr hinter einer obrigkeitlich geschützten und befohlenen Autoritätsreligion und einem Zwangskirchentum, in dem der Einzelne nicht mehr Subjekt, sondern nur noch Objekt der religiösen Betätigung zu sein hatte. Daß der Individualismus Luthers, dessen Anziehungskraft unveraltbar bleibt, vor bestimmten objektiven religiösen Gegebenheiten so ergebungsvoll Halt machte, ist von vielen neueren Beurteilern teils geflissentlich übersehen, teils mit Bedauern, ja mit Unwillen vermerkt worden. Dennoch handelte es sich dabei nicht um eine Sache, die ebensowohl auch anders hätte sein können, vielmehr gerade diese eigentümliche Verbindung leidenschaftlicher Subjektivität und unterwürfigster Ehrfurcht, vorwärtsdrängender religiöser Eroberungskraft und konservativer Hemmungsgefühle gehörte zu den Grundbedingungen seiner Persönlichkeit und ihrer weltgeschichtlichen Wirkungen. Hier ist der Ort, über Luthers Stellung zum Dogma ein letztes, zusammenfassendes Wort zu sagen. Wir werden dabei Zusammenhänge zu berühren haben, die sowohl für ihn wie für alle seine Zeitgenossen unterhalb der Bewußtseinsschwelle geblieben, aber in den Veränderungen, die sie hervorgerufen haben, als mitwirkende Mächte dennoch erkennbar geworden sind. Und wir werden schließlich die Frage zu beantworten haben, ob und wiefern der Theologie Luthers ein die Zeiten überdauernder Wert zuzusprechen ist.

Wenn in der mittelalterlichen Gesellschaft überhaupt jemals zwischen dem kirchlichen Dogma und der praktischen Frömmigkeit ein wahrhaft lebendiger Zusammenhang bestanden hatte, so war dieser jedenfalls, wie wir bereits gesehen haben, für die Zeitgenossen Luthers schon längst gelöst. Luthers Fragestellungen mußten sich selbstverständlich der Formeln bedienen, die er in der theologischen Schulsprache vorfand, ihrem innersten Lebensgehalt nach aber stammten sie nicht aus der Scholastik, sondern aus der Laienreligion des ausgehenden Mittelalters, welche zu dem aus einer fremden Kultur einstmals übernommenen Christentum mehr und mehr ein innerliches Verhältnis gewonnen und es ihren seelischen Bedürfnissen fortschreitend angepaßt hatte, eine Entwickelung, die mit der zunehmenden Loslösung von der hierarchischen Leitung, ja dem Haß und der Auflehnung gegen deren Ansprüche Hand in Hand ging. Was diese Laienreligion an wahrhaft befruchtenden Gedanken aus der christlichen Überlieferung an sich zog und innerlich verarbeitete, floß ihr nicht aus dem Dogma zu, sondern wesentlich aus der mündlichen Überlieferung jener zahllosen Wanderapostel und freiwilligen Jesusjünger, die als fromme Gegenbilder der unfrommen fahrenden Sänger und Künstler Phantasie und Gemüt ungleich stärker zu erregen wußten, als die von der Kirche bestellten Kleriker, also mittelbar oder auch unmittelbar aus der heiligen Schrift selbst, an der die Kritik der kirchlichen Einrichtungen ihren nie versagenden Rückhalt finden konnte. Es war ein religiös mächtig bewegtes, aber allem theologischen Wesen innerlich abgeneigtes Zeitalter, von den Problemen des Weltlebens so hart bedrängt, daß es sich um die Theorien der Fachleute des Christentums nicht mehr kümmern mochte, aber um so stärker von den Ideen des praktischen Christentums und ihrer Auseinandersetzung mit den Stimmungen des allgemeinen Kulturlebens ergriffen wurde. Die Menschen verlangten immer dringlicher nach erlebter und angewandter Religion, während die Kirche ihnen statt dessen das Glaubensgesetz und die Sakramente,

also unpersönliche Größen vorhielt und die neuen seelischen Bedürfnisse durch längst verbrauchte Mittel, wie Beichte und Ablaß, oder gar durch den Verweis auf die „fides implicita“ und die den geistlichen Amtsträgern zu schuldende Devotion zu beschwichtigen suchte. Gegenüber solcher Veräußerlichung fand die religiös erregte Laienwelt sich auf das stärkste angezogen von der Heilslehre der Mystiker, deren Mittelpunkt das Leben der Seele in Gott war, und von dem tiefsinnigen Ideal der Nachfolge Christi, das zwar noch gesetzlich verstanden wurde und somit in der Bahn der katholischen Verdienstlehre gefangen blieb, aber doch für den auf Erden wandelnden Erlöser und die von seiner Person ausstrahlende Liebes- und Leidenskraft die Herzen unwiderstehlich gewann und in der Gemeinschaft mit ihr die Seligkeit finden lehrte. Luther ist der geniale Vollender dieser Laienreligion geworden, indem er ihr Verlangen nach persönlicher Erfahrung des Göttlichen, nach einer neuen Innigkeit und Wahrhaftigkeit des Lebens nicht nur bejahte, sondern sogar erfüllte und überbot, und indem er sie zugleich aus der mühseligen Gebundenheit an Gesetzlichkeit, Leistung und Einzelverdienste zu der „Freiheit eines Christenmenschen“ emporführte, auf eine Höhe, wo — wenn es erlaubt ist, hier an ein berühmtes Wort Kants zu erinnern — alles versank vor den beiden erhabensten, das Bewußtsein ganz erfüllenden Eindrücken: dem „gestirnten Himmel über mir“ und dem „moralischen Gesetz in mir“, also vor der erschütternden Empfindung des Ewigen, von dem die Sternenwelt wie die Menschenherzen regiert werden, und mit dem jeder einzelne für sich ganz allein sich abzufinden hat, erhaben über alle Abhängigkeiten von den Mächten dieser Welt, von ihren Übeln, Lockungen und Ängsten. Indem aber die Freiheit des religiösen Menschen von allem, was Welt heißt, auf das Einswerden mit einem unsichtbaren Lebenszusammenhang gegründet wurde, wurde auch der seelische Ort dieses Einswerdens neu bestimmt: nicht der erkennende Intellekt war es, auch nicht das im Leiden schmelzende Gefühl, sondern der Wille, der seiner metaphysischen Natur inne wird,

dadurch daß er sich aufgenommen weiß in den Willen Gottes. Und dieser Wille wiederum kann und darf nicht rasten, bis er die ganze Welt in ein Werkzeug des göttlichen Willens verwandelt, also das Recht und die Ehre Gottes im Kampfe mit ihren Fälschern, Leugnern und Verkehrern wiederhergestellt hat. Alle bloß kirchen- und dogmengeschichtlichen Ableitungen der Reformation müssen, weil sie immer nur mit den theologischen Ausdrucksmitteln arbeiten, gelehrte Abstraktionen bleiben, die die wunderbare Gewalt dieser Bewegung niemals wirklich begreiflich machen werden, solange sie die treibenden Kräfte, die in den Lebensgefühlen der mittelalterlichen Laienkultur enthalten waren, unbeachtet beiseitelassen oder höchstens mit einem Stichwort streifen, statt sie quellenmäßig eingehend zu erforschen. Erst von hier aus wird nämlich die innere Notwendigkeit ganz deutlich, mit der Luther auf Paulus hingedrängt wurde: weil jenes Bewußtsein der gottverbundenen Freiheit von der Welt, jene Religion der Gesinnung und der Kraft, nicht des trügenden Scheines und der äußeren Leistung, sich in der paulinischen Rechtfertigungslehre am wuchtigsten ausdrücken ließ und sich ihr eben darum kongenial fühlte, weil also nur in Paulus und nirgend sonst die befreiende Antwort auf die tiefste seelische Not der Zeit zu finden war und zugleich die Möglichkeit, den unpersönlichen Heilsmechanismus der katholischen Priesterkirche, der dem Verlangen nach einem persönlichen, innerlich wahrhaftigen Christentum im Wege stand, gänzlich loszuwerden. Wäre Luther, wie Erasmus und die mystischen Oppositionsrichtungen, bei der Nachfolge Christi stehen geblieben, er hätte niemals den katholischen Kirchenbau zu zerschlagen vermocht; im Bunde mit dem gerechtmachenden Glauben und der heiligen Schrift, die er mit einem Male ganz von jenem erfüllt sah, vermochte er's. Und er vermochte mehr: er ergriff in der Lehre des Paulus die gewaltige Wehr des christlichen Streiters, die ihn unüberwindlich machte in der Bekämpfung nicht nur des „Antichrists" und seines mächtigen Reiches, sondern auch aller Versuchungen des Teufels, der ihm Fallen über

Fallen zu stellen schien und sogar mit der täuschend nachgeahmten Stimme des eigenen Gewissens ihn zum Abfall von Gott zu bereden strebte.

Aber nun die unvermeidliche Folge von alledem. Was für Paulus ganz und gar Erlebnis gewesen war, der religiös-sittliche Vorgang der Rechtfertigung aus dem Glauben mit allen seinen Wirkungen, wurde von Luther nicht ebenso als sein ursprüngliches Erlebnis gewertet, obwohl es das zweifellos war, sondern als ein Wiedererleben des paulinischen Christentums, was ein gefährlicher Irrtum war, insofern es in der Geschichte des menschlichen Geistes einfache Wiederholungen solcher Art überhaupt nicht geben kann. Luthers Erlebnis begründete eine neue Epoche der Christenheit, weil es mit den tiefsten seelischen Bedürfnissen seines eigenen Zeitalters im Bunde stand, aber mit seiner vermeintlichen Gebundenheit an das paulinische Vorbild nahm es zugleich bestimmte Hemmungen in sich auf, die ihm die Freiheit der Bewegung nach eigenen Gesetzen verschränkten und es von der biblischen Tradition in seinen denkmäßigen Entwickelungen stark abhängig machten. Die Reformation konnte darum mit ihrem neuen Heilsglauben wohl die Herrschaft des Papsttums brechen und die Lebensordnungen der Gesellschaft mit einem neuen Gesinnungsgehalt erfüllen, aber auf dem Gebiete des religiösen und philosophischen Denkens hielt sie die Entwickelung zurück durch die Aufrichtung eines Schriftgelehrtentums von zunehmender Unfruchtbarkeit, Unduldsamkeit und Überhebung, mit dem Leibniz, Lessing, Kant, Fichte und die andern, die späterhin für die von Luther aufgeworfenen Lebensfragen neue Lösungen suchten und fanden, auf das schwerste zu kämpfen hatten.

Hier wird nun auch der Punkt deutlich, von dem aus das ganze Wesen der protestantischen Dogmatik entscheidend bestimmt worden ist. Ihre Aufgabe mußte es werden, zunächst den grundlegenden Vorgang der Heilsaneignung zu untersuchen, ihn derart begrifflich zu zerlegen und seine subjektiven und objektiven Voraussetzungen festzustellen, daß er denkmäßig be-

wußt gemacht werden konnte, ohne das Geheimnisvolle, Irrationale seiner Natur dabei einzubüßen, dann von hier aus die Richtlinien einer evangelischen Schriftauslegung zu entwickeln in beständiger Sicherung gegen die Einwürfe katholischer, spiritualistischer und sonstiger Gegner, endlich die aus der religiösen Erfahrung und ihrer biblischen Bewährung entwickelten Glaubensgedanken mit dem Ganzen der geschichtlichen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis auseinanderzusetzen und sie demgemäß zu einem Lehrsystem zu verarbeiten, das geeignet war, als Grundlage der gesamten kirchlichen Arbeit an der Erziehung des Volkes zu dienen. In der Lösung dieser Aufgabe war nun die protestantische Dogmatik von vornherein begrenzt und gehemmt durch jene grundlegende Selbsttäuschung Luthers, der nicht wußte und auch nichts davon wissen mochte, wie ursprünglich und eigentümlich sein aus der Deutung des eigenen (unter ganz bestimmten, so niemals wiederkehrenden Voraussetzungen stehenden) Seelenlebens gewonnenes Verständnis des Christentums eigentlich war, sondern die heilige Schrift, mit deren Hilfe sein persönliches Ringen nach Heilsgewißheit sich zu einem geschlossenen Vorstellungszusammenhang geklärt hatte, für die alleinige Quelle der ihm aufgegangenen Offenbarung ansah. Daß dies in der Tat eine Umkehrung des wirklichen Sachverhaltes bedeutete, was die bisher noch kaum in Angriff genommene religionspsychologische Erforschung der Reformation zu beweisen nicht schwer haben wird, hätte durch die Beobachtung, wie viele ganz anders geartete religiöse Erlebnisse sich gleichfalls auf die Schrift beriefen, ihm immerhin nahegelegt werden können, wenn nicht seine unbedingte Ehrfurcht vor Gottes Wort und seinen geheimnisvollen Kräften, sein Glaube an die dem Wort und der auf das Wort gegründeten Kirche einwohnenden Wirkungen des heiligen Geistes ihn in der Überzeugung bestärkt hätten, daß er nicht der Anheber einer neuen, sondern nur der Empfänger und Verkündiger einer längst vorhandenen, wenn auch in der Verborgenheit lebenden Art des christlichen

Frömmigkeit sei. Und über die psychologischen Voraussetzungen der schwärmerischen Theologie, die den seinigen bis zu einem gewissen Grade durchaus ähnlich waren, konnte und wollte er sich einfach deshalb nicht den Kopf zerbrechen, weil ihre Ergebnisse ihn gefährlich dünkten, und weil er ganz andere, stärkere Mittel besaß, um mit ihren Anhängern fertig zu werden. So wurde die protestantische Dogmatik von ihrem Urheber ein für allemal festgelegt auf ein heiliges Buch, dem die Kraft eignen sollte, seine gläubigen Leser selig zu machen. Was für Luther selbst ein gewaltiges Mittel zur Behauptung seiner christlichen Freiheit gegenüber einer ihn andernfalls einfach erdrückenden kirchlichen Überlieferung von mehr als einem Jahrtausend gewesen war, wurde auf diese Weise Last und Hemmnis für die Epigonen, insofern das religiöse Denken seine natürliche Lebendigkeit nach dem Tode des großen Führers einzubüßen begann, in eine oftmals sklavische Abhängigkeit von der lediglich dogmatisch verstandenen Bibel geriet und gegen alle freieren, vorwärtsdrängenden religiösen Richtungen sich hartnäckig abschloß mit jenem unfruchtbaren Starrsinn und jener charakterfesten Beschränktheit, die allen Bekennern des „Es steht geschrieben" schließlich zur zweiten Natur werden müssen. Und die Gebundenheit an die Bibel zog die Wiederherstellung des alten Dogmas, ja eine dem Mittelalter gegenüber außerordentliche Stärkung seiner Autorität unweigerlich nach sich. Daß die evangelische Glaubenslehre immer mehr von der dogmatischen Metaphysik der alten Kirche und den Denkformen der Scholastik in sich aufnahm und die Religion in Theologie verwandelte, war nicht bloß eine Folge des Kampfes um einzelne Lehrstücke mit andersgläubigen Gegnern, sondern auch des Gesetzes, „nach dem sie angetreten". Denn die paulinische Rechtfertigungslehre, wie sie Luther verstand, war schlechthin untrennbar von ihren alttestamentlichen Voraussetzungen, Erbsünde, Gesetz, Volk Gottes, untrennbar von der Opfer- und Satisfaktionslehre, schließlich auch von der chalcedonischen Christologie und der nicänischen Trinitätslehre, in-

sofern er in diesen zutreffende Ausgestaltungen biblischer Glaubenstatsachen sah. Luther hat zwar das mittelalterliche Transsubstantiationsdogma und die römische Sakramentslehre überhaupt zu Fall gebracht, ebenso die päpstliche und konziliare Unfehlbarkeit, aber das Gefüge des alten Dogmas hat er, wie gezeigt worden ist, nicht angetastet und konnte dies auch gar nicht tun, ohne zugleich den ganzen Zusammenhang zu zerreißen, der seine Rechtfertigungslehre trug. Das Was des Glaubens hat er nicht verändert, nur das Wie: die Stellung der Frömmigkeit zum Dogma veränderte sich nach drei Richtungen. Einmal ist die Autorität, die das Dogma genießt, jetzt nur noch eine von der heiligen Schrift geborgte, d. h. sie reicht genau so weit, als sie mit dieser übereinstimmt, während alles am Dogma, was an der Schrift keine Deckung findet, grundsätzlich unverbindlich bleibt. Zweitens ist das Dogma von jetzt ab nicht mehr als Kosmologie zu würdigen, als wissensmäßige Aussage über die Entstehung der Welt, Fall und Wiederbringung des Menschen, die letzten Dinge usw., sondern als Bekenntnis zur Offenbarung des göttlichen Gnadenwillens an die in Sünden verlorene Menschheit. Drittens aber: indem die ganze Erkenntnismetaphysik des Dogmas sich auf diese Weise zu einer Willensmetaphysik umwandelte, insofern die in ihm bezeugten Personwerte der Gottheit auch nur in der persönlichen Tat des gottbekehrten Willens angeeignet werden können, empfängt das Dogma allerdings eine ganz neue Lebenskraft und einen Wert für die Frömmigkeit, wie ihn das Mittelalter nie gekannt hatte, aber der evangelische Glaube wird zugleich Herr über das Dogma, das ihm nicht mehr als eine unfehlbare Lehrordnung übergeordnet bleibt, sondern in die Reihe der Glaubenszeugnisse einrückt und somit der grundsätzlichen Prüfung an dem recht verstandenen Evangelium immer neu zu unterwerfen ist. Das darin eingeschlossene Problem, wieweit das Dogma die Anlegung dieses neuen Maßstabes ohne starke Einbußen zu ertragen vermag, hat Luther noch nicht an sich herankommen lassen, obwohl

oder vielmehr weil ihm die Einwürfe der Vernunft gegen die Lehre von der Trinität, vom Sündenfall, von der Genugtuung Christi, vom Abendmahl usw. sehr genau bekannt waren. Daß irgendeine der im Apostolikum enthaltenen Tatsachen nicht etwa nur aus wissenschaftlich-kritischen, sondern gerade auch aus religiösen Gründen anfechtbar sein könne, lag fast völlig noch außerhalb seines Gesichtskreises.

Wie der heiligen Schrift, so glaubte er ja auch dem Dogma nicht, weil beide von der römischen Kirche anerkannt waren, sondern weil er „inwendig befand", daß sie aus der Wahrheit waren, weil ihm Göttliches in ihnen unmittelbar gegenständlich geworden schien. Und gerade um dieser Ehrfurcht willen, die er dem Dogma zollte, nicht aber aus ihm völlig fernliegenden zweiflerischen Anwandlungen, konnte er sich mit ähnlichem Freimut darüber äußern, wie über die heilige Schrift, aus der Mitte seiner persönlichen religiösen Erfahrung heraus: „denn Christus ist nicht darum Christus genennet, daß er zwei Naturen hat, was gehet mich dasselbige an? Sondern er trägt diesen herrlichen und tröstlichen Namen von dem Amt und Werk, so er auf sich genommen hat." „An Christus glauben heißt nicht, daß Christus eine Person ist, die Gott und Mensch ist, denn das hilft niemand nichts, sondern daß dieselbe Person Christus heißt, das ist, daß er um unsertwillen von Gott ausgegangen und in die Welt gekommen und wiederum die Welt verläßt und zum Vater geht." „Kein Artikel des Glaubens ist schwerer zu glauben denn der Artikel, so da heißt: ich glaube Vergebung der Sünden. Ursache ist: die andern Artikel gehen allzumal außer uns und kommen mit uns nicht in die Erfahrung, treffen uns auch nicht: als, daß wir glauben, daß Gott, Schöpfer Himmels und der Erden, unser Vater sei, item, daß Jesus Christus, Gottes Sohn, gelitten und gestorben sei, und so fortan, wie das Symbolum oder Kinderglaube hält. Solches geht alles dahin, daß es einen anderen trifft. Denn ein jeder gedenkt: das gilt S. Petro und S. Paulo; wer weiß,

ob es mir gilt? Aber Vergebung der Sünden trifft und gilt mir und dir. Was habe ich auch davon, daß Gott Himmel und Erde geschaffen hat, so ich nicht glaube Vergebung der Sünden? Ja, das mehr ist, was habe ich davon, daß Christus gestorben und der heilige Geist kommen ist, so ich nicht glaube Vergebung der Sünden? Darum sage ich: die andern Artikel treffen einen andern, kommen mit uns nicht in die Erfahrung. Sollen sie aber mit uns in die Erfahrung kommen und uns treffen, so müssen sie in diesem Artikel mit uns in die Erfahrung kommen und uns treffen, daß wir alle, ich für mich, du für dich und ein jeglicher für sich glauben Vergebung der Sünden . . . . . Die andern Artikel sind wohl schwer in dem, wenn man davon soll reden und sie begreifen; als, daß wir glauben sollen, daß das Brot in des Herrn Abendmahl sei Christi Leib, und der Kelch oder Wein sei Christi Blut, item, daß der heilige Geist gegeben werde in der heiligen Taufe, das ist schwer zu verstehen und zu begreifen. Aber in diesem Artikel: ich glaube Vergebung der Sünden, ist das das Schwerste, daß man nicht allein davon reden und solchen Artikel verstehen soll, sondern auch, daß sich das ein jeder für sich selbst gewiß soll annehmen." Hier ist es mit aller Klarheit ausgesprochen, daß das Evangelium von der Sündenvergebung einen Glauben fordert, der nichts anderes ist, als das Vertrauen auf eine von Person zu Person gehende Verheißung und Gnadenwahl. Dies ist es, was wir als ein mit der Reformation in die Geschichte neu Eintretendes den Lutherischen Glauben nennen, was aber Luther selbst als den Glauben empfand, der die Kirche von jeher getragen habe, denn er redet mehr als einmal davon, daß der wahre Glaube zwar bei den Bischöfen und Gelehrten, Papisten und Thomisten untergegangen, aber in den Herzen der Einfältigen erhalten geblieben sei, „und solltens eitel Kind in der Wiege sein". Ja, er behauptet weiter, daß in dem Artikel von der Sündenvergebung das rechte Verständnis des Dogmas ganz und gar enthalten und alle Ketzerei nur entstanden sei, wo man von ihm, als

dem Quellpunkt des Erlösungs- und Herzensglaubens, sich entfernt hatte: „denn in diesem hänget und stehet es alles und ziehet die andern (Artikel) alle mit sich und ist alles um diesen zu tun, daß wer in den andern irrt, hat gewiß auch diesen nicht recht, und ob er gleich die andern hält und diesen nicht hat, ist es doch alles vergeblich. Wieder hat dieser Artikel die Gnade, daß er nicht läßt in Ketzerei fallen." Dieser Glaube ist also nicht bloß ein Affekt, ein freudiges Jasagen des Willens zu Gottes gnädiger Führung, sondern er leitet auch auf bestimmte Erkenntnisse und Urteile hin, sofern einerseits die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christo als seine gar nicht wegzudenkende Voraussetzung, die Herstellung des christlichen Lebens und des Reiches Gottes aber als seine unausbleiblichen Früchte erkannt und denkmäßig entwickelt werden müssen. Und so sind Aussagen dieser Art, sofern sie von jenem Glaubenserlebnis abhängig und veranlaßt sind, ihrer seelischen Entstehung nach allerdings religiöse Werturteile, die mit den Erkenntnisweisen der „natürlichen Theologie" auch nicht das geringste gemein haben dürfen, also niemals auf Gott und Christus an sich, sondern immer auf Gott und Christus für uns abzielen, nicht auf metaphysisch-wissenschaftliche, sondern ausschließlich auf religiös-sittliche Einsichten. Besteht aber ihre Eigenart gegenüber allem Wissen und Welterkennen eben darin, daß sie durch theoretische Denkleistungen weder bewiesen noch widerlegt werden, vielmehr nur in der eigenen inneren Erfahrung erprobt werden können, so stammt doch ihre lebenschaffende Kraft nicht aus der Seele des Menschen, sondern aus einer überpersönlichen, aller Erfahrung vorausgehenden geistigen Wirklichkeit: aus der göttlichen Offenbarung, die der Glaube von dem erleuchtenden Erlebnis des Evangeliums aus sich anzueignen, auszulegen, durchzudenken und in das sittliche Leben hinüberzuleiten berufen ist. Das ist der großartige Positivismus der Lutherischen Theologie, der allen Äußerungen dieses Mannes, auch denen, die an unser heutiges Denken unmögliche Zumutungen stellen, die in

unwiderstehlichem Strome alles mit sich fortreißende Kraft verleiht: die innere Freiheit, für die er stritt, war nichts anderes als das für Menschenhand unantastbare Recht des Glaubens an die objektiven geistigen Güter, in denen nach Gottes Willen das Heil für alle beschlossen liegt, und die in der heiligen Schrift ihre geschichtliche Offenbarung, im Dogma ihren bekenntnismäßigen Ausdruck sich geschaffen haben. Indessen dieser Positivismus Luthers mußte sofort seine zauberische persönliche Gewalt einbüßen, sobald er in das Eigentum geringerer Geister überging, die aus seelischem Unvermögen über den Glauben des natürlichen Menschen, also auch der „natürlichen Theologie" im Grunde nicht hinausgelangten und nun von diesem redeten, als handle es sich um den Lutherischen Glauben des innerlich Wiedergeborenen. Luther hatte mit seinem tiefsinnigen Positivismus die ganze humanistische Theologie auf die Seite gedrängt, die altprotestantischen Dogmatiker aber mußten schließlich wieder der natürlichen Theologie der Aufklärung weichen, nicht etwa weil die Menschen inzwischen „ungläubig" geworden waren, sondern weil sie auf den von Melanchthon gewiesenen Bahnen einen Glauben, der mit allen fortschreitenden Erkenntnissen der Geschichts- und Naturwissenschaften im Bunde stand, höher schätzen mußten, als einen, der gegen die „weltliche Vernunft" und ihren „Wissensdünkel" sich hochmütig absperrte, obwohl er im Grunde doch selbst „nur eine Wissenschaft oder Merkung", also dem heroischen Affektglauben eines Luther allenfalls noch in einigen Formeln, aber nicht mehr dem inneren Wesen nach ähnlich war. Und doch wäre es falsch, nur den Kleinglauben der Epigonen für ihre folgenreichen Mißverständnisse verantwortlich zu machen. Schließlich handelt es sich hier um einen durchgehenden Zwiespalt in Luthers theologischen Gedankenführungen selbst, sofern in ihnen, je nach dem ihn gerade beschäftigenden Denkzusammenhang, die Kirche bald als Gemeinde der Heilsgläubigen, bald als Gemeinschaft der reinen Lehre erscheint, einerseits geleitet und getragen vom heiligen Geist, ander-

seits in einer Vereinigung von Menschen sich darstellend, die sich zu bestimmten Glaubensartikeln bekennen und die „richtige Theologie“ führen, und ebenso das Wort Gottes bald als Offenbarung des göttlichen Erlösungswillens, bald als Bezeichnung des Gesamtinhaltes des inspirierten Kanons. Wir haben uns klar zu machen versucht, inwiefern es dem Reformator selbst psychologisch möglich war, beide Arten des Glaubens nebeneinander zu behaupten: weil er das alte Dogma im Lichte seines Heilsglaubens noch nahezu rückhaltlos zu bejahen vermochte, es als freies Bekennen, aber nicht als Lehrgesetz empfand. Sobald aber diese Möglichkeit nicht mehr voll bestand — und schon die Kritik der nächsten Generation setzte sie den schwersten Erschütterungen aus —, mußte der innere Widerspruch zwischen jenen beiden Gedankenreihen aufbrechen, wenn man ihn nicht dadurch zuzudecken vermochte, daß man dem reinen Autoritätsglauben oder der „fides implicita“ eine Gottgefälligkeit zusprach, die ihr im Sinne der Reformation freilich grundsätzlich abzusprechen war. Die letzte Erklärung aller Zwiespältigkeiten in Luthers Theologie liegt schließlich darin, daß, wie alles neue Wachstum zunächst in den alten Rinden sich vollzieht, so auch jeder neue Glaube zunächst in den Hüllen des alten sich entwickeln muß. Die Reformationsbewegung ist ja doch nicht dadurch entstanden, daß Luther das ganze Recht des religiös-kirchlichen Verbandes, dem er angehörte, als solches theoretisch in Frage stellte, sondern daß ihm innerhalb dieses Verbandes, über dessen Grenzen er nicht hinausblickte, an einer ganz bestimmten Stelle ein sein religiös-sittliches Empfinden tief verletzender Anstoß entstand, ein seelisches Leiden also, das ihn nötigte, seine ganze geistige Kraft für dessen Überwindung aufzubieten. Das Ergebnis dieser angestrengten Gemüts- und Denkarbeit war seine Heilslehre, in der eine neue Epoche der abendländischen Frömmigkeit sich ankündigte. Aber wie jede neue Epoche das Erbe der früheren mit sich trägt, so hat auch die Reformationszeit ihren Zusammenhang mit der katholischen Vergangenheit nicht zu ver-

leugnen vermocht: sie hat den lebendigen Heils- und Affektglauben, der doch selber Offenbarung ist, in die lehrgesetzliche Form des Dogmas eingezwängt und damit gleichsam wieder entmündigt, die Religion mit den doktrinären Hüllen einer scholastischen Theologie umkleidet und das Überweltliche auf diese Weise zum Gebrauch der Weltmenschen hergerichtet, in dem Vertrauen, daß die Berufenen auch unter diesem „fremden Werk" des heiligen Evangeliums sein „eigenes Werk" erkennen und erfahren würden. Nach Luther ist die Theologie weder Metaphysik noch Psychologie, d. h. keine Denkübung der wissenschaftlich geschulten Vernunft an den Problemen vom Wesen Gottes und seinen Taten, sondern lediglich Veranschaulichung des Glaubenserlebnisses in seinen Voraussetzungen und seinen Folgen und bewußtgemachtes Bekenntnis zu alledem. Wie er aber selbst in seinen Spekulationen über den doppelten Willen Gottes oder über die „Ubiquität" des Leibes Christi in die Unarten der scholastischen Theologie zeitweilig zurückglitt, so hat er, teils genötigt durch die Kämpfe mit den Schwarmgeistern, teils unter der unabweisbaren Nachwirkung katholischer Stimmungen, auch das alte Dogma oft genug in einem Sinne verwendet, der, an seiner eigenen reformatorischen Einsicht gemessen, nur als unterevangelisch bezeichnet werden kann, nämlich als unfehlbare Lehrordnung und Richtschnur des Glaubens. So ist es schließlich auf Luthers eigene Unzulänglichkeit gegenüber seinem Genius zurückzuführen, daß wie in der evangelischen Kirche, so auch in der evangelischen Theologie katholische Gewohnheiten in beträchtlichem Umfange weitergeführt werden konnten, und daß selbst heute noch die grundlegende reformatorische Erkenntnis, wonach der Glaube Herr über Tradition, Schrift und Dogma ist, von der protestantischen Orthodoxie als ketzerisch abgelehnt werden kann, einer der stärksten Beweise für die schon von Luther festgestellte Tatsache, daß die mit dem Staate verbundene Kirche Welt ist und Welt bleibt und als solche immerfort „Gott ins Regiment greift", also vom Unglauben regiert wird, denn der Glaube als Unterwerfung

unter ein fertiges Lehrgesetz, also die fides implicita, ist im Sinne des Evangeliums allerdings Unglauben und Sünde wider den heiligen Geist.

Wenn Luther zwischen dem, was nach seiner Entdeckung evangelisches Christentum ist, und dem, was nur zu den geschichtlichen Voraussetzungen seines Christentums und der Möglichkeit seiner siegreichen Behauptung gehörte, die Grenzlinien nirgends mit unmißverständlicher Klarheit gezogen hat, so hing das, wie immer wieder zu betonen ist, mit seiner größten Stärke innig zusammen: daß er lediglich ein Reformator des christlichen Lebens, nicht aber der Wissenschaft sein wollte. Darum war ihm auch die theoretische Haltung des geborenen wissenschaftlichen Denkers fremd, der alle Tatsachen seines Forschungsgebietes grundsätzlich prüft, falsche Auffassungen berichtigt, Irrtümer widerlegt, alles dies um der intellektuellen Redlichkeit willen. Luther kämpfte immer nur gegen solche Lehren und Richtungen, die der Reinheit des Glaubens, wie er ihn verstand, gefährlich zu werden oder die Gewissen um ihren teuersten Trost zu betrügen drohten, dann freilich mit einer außerordentlichen Schärfe des Denkens, aber auch mit einem so entschiedenen Willen zur Vernichtung des Gegners, daß er dessen Beweggründe nur zu leicht in verzerrendem Lichte sah und auf die auch in dessen Beweisführungen enthaltenen Wahrheitserkenntnisse nicht unbefangen einzugehen vermochte. Darum war er auf der andern Seite auch so gutgläubig und schonend gegenüber allem in der Kirche Hergebrachten, wenn es nur seinem Heilsglauben nicht hinderlich oder gar feindlich war, und selbst die Frage, wieweit es dies in einer fernen Zukunft doch vielleicht noch werden könnte, hat den mit Gegenwartssorgen überreich belasteten Mann als selbständiges Denkproblem nie beschäftigt. So ist es gekommen, daß der Theologe Luther trotz seiner hohen Gaben doch dem Propheten Luther nirgends gewachsen geblieben ist. Dieser hat die wunderbar einfache Wahrheit entdeckt, daß alles, was nicht aus dem Glauben geboren ist, in der christlichen Religion

keinen Wert und keine Stelle haben darf, mag es auch jahrhundertelang gegolten haben; jener hat im Dienste dieser Wahrheit das katholische System zwar an einer entscheidenden Stelle siegreich durchbrochen, seine verwirrende Vielfältigkeit einleuchtend vereinfacht und sein Äußerliches verinnerlicht, aber er blieb von den Denkgewohnheiten der Scholastik gleichwohl noch zu stark beherrscht, um die christliche Religion als ein von seiner befreienden Erkenntnis einheitlich durchleuchtetes Ganzes darstellen zu können, vielmehr hat er, befangen in der nominalistischen Vorliebe für die Aufopferung der Vernunft, nicht weniges teils stehen lassen, teils selbst neu eingefügt, was mit der von ihm gelebten und gelehrten christlichen Freiheit sich innerlich nicht vertrug, sondern einfach geistige Unterwerfung forderte. Insbesondere hat er nicht nur das trinitarische und christologische Dogma trotz bedeutsamen Vorbehalten zu neuer Geltung gebracht und auf solche Weise den schlichten Positivismus seiner Religion der Gotteskindschaft mit den metaphysischen Spekulationen des Griechentums verquickt, sondern er hat auch die Erbsünden- und Satisfaktionslehre ebenso wie die Lehre von der Prädestination und vom doppelten Willen Gottes zwar mit der vom evangelischen Glauben geforderten Selbstbeurteilung des Sünders in innere Beziehung gesetzt, aber doch auch mit ihnen der protestantischen Kirche eine drückende Last auferlegt, denn sie beschwerte die erlebte Religion des freien Christenmenschen mit mythologischen, metaphysischen und geschichtlichen Konstruktionen, die nur in der Form des Wissens angeeignet werden und dem Entstehen eigener religiöser Erlebnisse eben darum im Wege stehen können.

So ist es schließlich Luthers Schuld, nicht bloß die der Epigonen, daß seine Kirche in manchem Betracht ein schwächeres Seitenstück zur katholischen geworden ist, und daß sich die bis heute noch nicht ganz überwundene Meinung festsetzen konnte, in diesen kümmerlichen landeskirchlichen Bildungen mit ihrem Theologenchristentum stelle sich die geschichtliche Erfüllung der Reformationsbewegung dar. Die kirchlich-theologische Nieder-

setzung der Reformation im Altprotestantismus darf aber so wenig als deren „klassische“ Ausgestaltung in Anspruch genommen werden, daß sie vielmehr als deren erste und eben darum höchst unzulängliche Übersetzung in eine Welt- oder Gesellschaftsform angesehen werden muß, bei deren Ausbau nicht die genialen Grundmotive Luthers, sondern nur ihre dem Durchschnitt der Menschennatur angepaßten handwerksmäßig vergröberten und verwässerten Umbildungen Verwendung finden konnten, eine Arbeit, welche dadurch nicht unbeträchtlich erleichtert wurde, daß Luther selbst schon Anleitungen dazu gegeben hatte in einer Kirchen- und Dogmenpolitik, die nicht, wie seine höchsten Erkenntnisse, vom Stande des Gläubigen, sondern des ungläubigen, rohen, unbelehrten und unbekehrten „Christenhaufens“ ihren Ausgang nahm und in diesem fortgesetzten Paktieren mit einer des Evangeliums im Grunde unwürdigen Welt alle diejenigen Aufgaben ungelöst liegen ließ oder kaum bemerkte, die nicht mit den dürftigen Mitteln der Kirchenpolitik, sondern nur aus der Freiheit des Gewissens und dem um weltliche Dinge unbesorgten Streben nach reiner Wahrheitserkenntnis angegriffen werden wollten. Daß Luther einer der gewaltigsten Helden der Tat gewesen ist und nicht bloß ein Meister des theologischen Denkens, das ist seine weltgeschichtliche Größe gewesen und wird immer der tiefste Grund seiner unvergleichlichen Volkstümlichkeit bleiben. Daß der theologische Denker in ihm unter dem Manne der Tat, der Prophet unter dem Kirchenpolitiker Not gelitten hat, kann man ruhig feststellen, ohne seine Größe zu schmälern. Denn noch keinem Helden der Geschichte ist es vergönnt gewesen, alles mit einem Male zu vollbringen, was seine Zeit und Nachwelt zugleich von ihm zu fordern ein Recht zu haben meinen, geschweige denn einem Luther, dessen Wesen ganz auf Handeln und Herrschen, also auf Bezwingung seiner Gegenwart gestellt war. Eben hieraus erwächst der Nachwelt die Pflicht, die Ewigkeitswerte, die die Reformation offenbar gemacht hat, aus ihren zeitlichen Verschlingungen wieder zu befreien, sie in ihrer ganzen Hoheit, Einfalt, Strenge und

Weltüberlegenheit auf sich wirken zu lassen und ihnen diejenigen Ausdrucksformen zu schaffen, welche die Geister von heute nötig haben, um ihres Besitzes von neuem gewiß zu werden und sich daraus eine Deutung des Lebensrätsels zu gewinnen, deren erhebende Kraft bisher noch nirgends überboten sein dürfte.

Scheinbar freilich ist die Fragestellung, von der Luther damals auszugehen hatte, wie nämlich der Sünder gerecht werde vor seinem Gott, uns schon längst fremd geworden. Denn alle religiösen Unsicherheiten und Zweifel des neuzeitlichen Menschen hängen an einer ganz anderen Frage, an der der sogenannten Theodizee: wie ist das ungeheure Leid und die ungeheure Ungerechtigkeit dieser Welt in Einklang zu bringen mit dem Dasein eines angeblich allgerechten, allweisen und allgütigen Gottes? Daß Gott ist und die Welt regiert, war für Luther noch kein Problem, wohl aber, wie der Sünder vor dem gerechten und heiligen Gott bestehen kann, während der Mensch der Gegenwart umgekehrt das Bedürfnis fühlt, Gott und das, was seine Weltordnung heißt, vor dem Urteil der Vernunft zu rechtfertigen, bevor er überhaupt den Mut findet, an sein Dasein ehrlich zu glauben. Schon an dieser Erwägung wird klar, um wieviel schwerer die Forderung des Glaubens für den Menschen von heute geworden ist. Dazu kommt aber eine weitere Schwierigkeit. Für die Mehrzahl unserer Zeitgenossen hat nicht nur der Zusammenhang mit der Kirche der Väter seine Selbstverständlichkeit längst verloren, sondern sie sind auch sonst in ihrem geistigen Dasein in so hohem Grade überlieferungslos und von mehr oder minder zufälligen Bildungsmöglichkeiten abhängig geworden, daß sie, wollen sie überhaupt an der Lösung jener Zweifel ernsthaft arbeiten, dies im wesentlichen aus eigenen Mitteln tun müssen. Aber auf diesem Wege kommt man leider nicht weit, und nirgends rächt sich Überlieferungslosigkeit schwerer als im Bereiche der religiösen und sittlichen Bildung, wo der ratlose Dilettantismus, der heute mehr denn je das Feld beherrscht

und von jedem neu auftauchenden „Propheten“ das lang ersehnte erlösende Wort erwarten möchte, gegen die Mühsal des Suchens, Irren, Straucheln und beständiges Enttäuschtwerden ganz anders geschützt sein könnte, wenn er den Denk- und Gemütszusammenhang mit dem geistigen Erbe der Vergangenheit nicht in bedauerlichem Maße eingebüßt hätte und mit ihm zugleich jene Kunst, Sicherheit, Freudigkeit und Überlegenheit der Lebensführung, die eben nur aus dem selbsterarbeiteten Besitz der tiefsten und bedeutendsten Erfahrungen der früheren Geschlechter hervorgehen kann. Dem falsch verstandenen Entwickelungsgedanken, der, immer geradeaus gerichtet, lediglich an die Bewältigung der Gegenwart und der nächsten Zukunft denkt, gilt es, die schlichte Wahrheit Goethes entgegenzuhalten: „alles Gescheite ist schon einmal gedacht worden; man muß nur versuchen, es noch einmal zu denken.“ Ohne ein innerliches Hineinwachsen in die Gedankenwelt unserer großen Ahnen, deren Lebenskämpfe, Erkenntnisse und Taten, wenn sie nur erst geistige Ereignisse in uns selbst geworden sind, uns eine Menge von Umwegen und Fehlschlägen ersparen und mit überpersönlichen Werten und Kräften zu Hilfe kommen können, werden wir auch der Gegenwart und der nächsten Zukunft niemals im höchsten Sinne mächtig werden noch vollends den großen Lebens- und Weltanschauungsfragen, die uns umgeben, eine unsere eigene Weiterentwickelung wahrhaft befruchtende Lösung abgewinnen.

Wenn wir so, von den Kämpfen und Irrungen der Gegenwart herkommend, uns darüber klar werden wollen, was wir von dem Theologen Luther — denn nur von diesem ist vorerst die Rede — hierfür lernen können, so machen wir zunächst die gerade für den heutigen Menschen besonders merkwürdige Entdeckung, daß dieser Mann eigentlich in jedem Augenblick sein Leben als Ganzes vor sich gehabt hat. Nicht also diese Tat, diese Aufgabe, dies Ereignis, die ihn jeweilig beschäftigten, sondern das Leben als solches, als ein in allen seinen einzelnen Betätigungen nicht aufgehendes, vielmehr sich

deutlich von ihnen abhebendes persönliches Sein und Geschehen stand im Vordergrunde seines Bewußtseins, weil ihn niemals die Frage verließ, was denn der Sinn dieses Lebens eigentlich sei, und was Gott von ihm halte. Luthers Stellung zum Leben hatte also ihre Genialität einfach darin, daß sie, instinktiv ihrem inneren Muß folgend, den höchsten denkmöglichen Standpunkt sich gewählt hatte: sie beurteilte es schlechthin aus den Gedanken Gottes heraus. Der ungeheuren Kühnheit, die in einem derartigen fortgesetzten Entschlusse liegt, kann dadurch kein Abbruch geschehen, daß man sagt: Luther habe es freilich leichter gehabt als wir, die Gedanken Gottes zu kennen, weil sie für ihn einfach aus der Bibel zu entnehmen waren. Die Hinfälligkeit dieses Einwandes ergibt sich aus unserer früheren Darlegung, daß nicht etwa Luthers innere Erlebnisse aus der Bibel abzuleiten sind, sondern umgekehrt die Eigenart seines Bibelverständnisses durch die Eigenart seiner seelischen Bedürfnisse und Fragestellungen bedingt war. Der ganze Sinn des Lebens hing ihm davon ab, daß er in jedem Augenblick wissen mußte, wie er mit seinem Gotte stand, und wie jedes einzelne Geschehen oder Sichentscheiden, das an ihn herantrat, zu deuten sei: ob als Schickung der göttlichen Gnade oder des göttlichen Zornes, ob als Verbot, Warnung, Strafe, Versuchung, Prüfung oder als Zustimmung, Ansporn, Stärkung, Linderung und gesteigerte sittliche Kraftentfaltung. Und die Beharrlichkeit, mit der er solchen Fragen nachsann, gründete sich darauf, daß der tragende Mittelpunkt seines Lebensgefühls nicht das Glücksverlangen oder gar die Nützlichkeit und das Herkommen war, sondern die tiefe Ursprünglichkeit und Allgegenwart der sittlichen Forderung, für die mit jeder Unruhe des Gewissens sich eine Anklage zu erheben schien, nicht etwa gegen Gott und seine Führung — wie es bei den eudämonistisch veranlagten Seelen die Regel ist —, sondern gegen die eigene Verschuldung, gegen die Schwäche des Willens, die dem Anspruch der Seele auf ihr eingeborenes Hoheitsrecht fort und fort im Wege steht, sie um ihre Reinheit betrügt und

es ihr unmöglich macht, zum „Ebenbilde Gottes“ zu werden. Luther beugte sich dem Dogma der Erbsünde nicht bloß darum, weil es in der Bibel bezeugt war, sondern weil er in diesem tiefsinnigen Mythus eine Wahrheit offenbart fand, die ihm die eigene innere Erfahrung unwidersprechlich bestätigte: der Mensch ist im Kerne seines Wesens nicht gut, sondern schlecht; auch das Gute, was er leistet, ist, wenn man seinen innersten Antrieben nachspürt, nur scheinbar gut, denn hinter all den hohen Worten und Taten, mit denen er sich und die andern zeitweilig täuschen mag, steht als heimlich mitwirkende Kraft immer die Selbstsucht, der Drang nach Durchsetzung des eigenen Willens und das Machtgefühl des Ichs, das die Welt nach seinen Zwecken lenken möchte. Und doch ist dies nicht die Natur des Menschen, wie sie aus Gottes Schöpferhand ursprünglich hervorging, sondern die Folge einer Verkehrung des Willens durch die Sünde, d. h. den Abfall von Gott und von der gottgeschaffenen Natur. Daß es so sich verhält, lehrt nicht bloß die biblische Erzählung, sondern die gewissenhafte Selbstbeurteilung des Menschen, der zwei widerstreitende Gesetze in sich vorfindet: ein geistiges, Gott zugekehrtes und ein fleischliches des nur sich selbst wollenden Willens; aus ihrem Gegeneinanderwirken entsteht das Gefühl der Schuld, das also nicht nur jeder einzelnen Tatsünde sich anheftet, sondern als dauernder Zustand empfunden wird, über den kein Sterblicher aus eigener Kraft sich zu erheben vermag. Erst wenn alle Anschläge des Menschen zunichte werden, wenn sein Wille zerbricht an den Widerständen des Schicksals, dann geht es ihm erschütternd auf, daß eine höhere Macht den Gang der Welt bestimmt, deren Wege nicht unsere Wege sind, und die wir dann am wenigsten begreifen, wenn ihre Entscheidungen mit dem, was wir uns unter einer „sittlichen Weltordnung“ so gern vorstellen, in Widerspruch treten. Und doch ist es dieser Macht eigen, daß sie zu anderen Zeiten uns in Fügungen hineinstellt, die uns wiederum unbegreiflich sind durch ihre unverdiente Herrlichkeit und beseligende Kraft. Und aus

solchen Erfahrungen arbeitet sich schließlich die doppelte Gewißheit empor, daß in uns selber und erst recht außer und über uns etwas lebt, was größer ist als die ganze „sittliche Weltordnung", und für das wir keinen anderen Namen haben als: die alles überwindende, ewig sich selbst gleichbleibende Liebe, Gnade und Güte; und daß eben darum alle einzelnen Sünden von einem einzigen „unbegreiflichen Infinitum" abzuleiten sind, von der Ichsucht, die die Menschen und Dinge ihrem Willen untertan machen möchte, alle Seligkeiten dieses Lebens aber nur flüchtige Lichtbrechungen jener ewigen Gnadensonne sind, deren Segensfülle uns erst dann ganz überfluten wird, wenn wir von uns selber und dem Zwiespalt, der uns beständig zerreißt, endlich erlöst, in unserer göttlichen Natur wiederhergestellt sein werden, was, solange wir auf Erden wandeln, nur in der Vorahnung möglich ist im Sinne jenes tiefen Gebetes: „Der Du von dem Himmel bist, alles Leid und Schmerzen stillest, Den, der doppelt elend ist, doppelt mit Erquickung füllest, Ach, ich bin des Treibens müde! Was soll all der Schmerz und Lust? Süßer Friede, Komm, ach komm in meine Brust!"

Dies ist der tiefste und unveraltbare Sinn der Lutherischen Rechtfertigungslehre. Der Mensch kann nicht zur Ruhe kommen, bis er das geworden ist, wozu er sich bestimmt weiß: frei von allen irdischen Abhängigkeiten, gottförmig, aufgenommen in die selige Gemeinschaft der ewigen Liebe, in der das letzte Ziel dieser dunkeln Welt sich überschwenglich erschließt. Aber der Weg zu diesem Ziele ist die Vernichtung des erdgeborenen, nur sich selbst wollenden Willens. Darum ist Gott der unerbittlich fordernde Richter, der das Gesetz des guten und reinen Lebens uns ins Herz geschrieben hat und als harter Zuchtmeister vorhält, um unsere Selbstzufriedenheit und Eigensucht damit zu zerbrechen, er ist zugleich aber der Erlöser und Heilspender, der nicht zerbricht, ohne aufzurichten und jenes neue, höhere Leben in uns zu pflanzen, um uns an seiner göttlichen Natur teilnehmen zu lassen. Es ist nicht nur

durchaus möglich, diese reformatorischen Grundgedanken von Gott, vom Menschen und vom Sinne des Lebens zu entwickeln, ohne auf die Bibel, ein Dogma oder eine sichtbare kirchliche Anstalt Bezug zu nehmen, sondern in dem kirchenfreien deutschen Idealismus ist dies späterhin auch tatsächlich so geschehen, wie denn überhaupt dieser Idealismus geschichtlich verstanden werden kann als die großartige Erhebung eines mit allen Mächten der neuen Bildung verbündeten Laienchristentums gegen das enge und einseitige Theologenchristentum der vorausgehenden Jahrhunderte, die nicht zuletzt an der Rechtfertigungslehre Luthers, wie Schiller einmal scharfblickend angedeutet hat, einen ihrer wertvollsten Ausgangspunkte besaß. Anderseits ist es natürlich unbestreitbar, daß in dieser Lehre ein Lebensideal zum ersten Male seinen Ausdruck suchte, welches ohne die mehr als tausendjährige Erziehung der deutschen Innenwelt durch das Christentum sich nicht hätte bilden können. Und damit war für Luther wiederum ohne weiteres die innere Notwendigkeit gegeben, sein religiöses Lebensideal aus der Bibel zu beglaubigen und die in ihm enthaltenen seelischen Tatbestände nach den Richtlinien der paulinisch-johanneischen Theologie mit den dort bezeugten geschichtlichen (Schöpfung, Sündenfall, stellvertretendes Strafleiden Christi, Himmelfahrt, Ausgießung des heiligen Geistes) zu verknüpfen, so daß sie an diesen ihren objektiven Halt besitzen und nunmehr zum Gegenstande einer christlichen Erziehung und Lehre gemacht werden konnten, die es ermöglichte, ohne allzu tief in die dem einfachen Menschen kaum zugänglichen Kampfplätze der inneren Erfahrung hinabzusteigen, jene religiösen Grundwahrheiten in der Form bestimmter Gebote, Verheißungen, Drohungen und Forderungen Gottes an die sündige Menschheit den Köpfen und Herzen einzuprägen. Da es Luther aber nicht gelungen ist, diese objektiv-dogmatischen Bestandteile seines Christentums mit seinem schöpferischen religiösen Lebensgefühl einheitlich zu durchdringen und zu beseelen, da er vielmehr, namentlich in der Satisfaktionslehre, unverarbeitete Reste

einer älteren, unterevangelischen Gottes- und Weltanschauung stehen ließ, die mit der Zeit als Fremdkörper empfunden werden mußten, so konnte es auch nicht ausbleiben, daß der Zusammenhang seiner Rechtfertigungslehre mit ihren dogmatischen Voraussetzungen schließlich ein äußerst lockerer wurde oder zum mindesten neue Deutungen nötig machte, die das Mythologische am Dogma in ein Psychologisches, das Juristische in ein Sittliches, das Rituelle in ein Religiöses umsetzten. Und diese Möglichkeit war gegeben, seitdem die Bibel ihre Geltung als die einzige Quelle der religiösen Wahrheiten eingebüßt hatte, so daß jene Lehre von Gott, vom Menschen und vom Sinn des Lebens der für Luther noch unentbehrlichen Beglaubigung durch ein heiliges Buch nicht mehr bedurfte, weil das Buch der Geschichte und das Buch der Natur sie nicht minder vernehmlich predigten, und weil das Laienchristentum des Idealismus diese beiden Erkenntnisquellen höher zu werten gelernt hatte als die von der Kirche bis zum Überdruß ausgebeutete, oft genug auch mißbrauchte Bibel.

Die weltgeschichtliche Bedeutung der Lutherischen Rechtfertigungslehre liegt also schließlich darin begründet, daß sie das Wesen Gottes und der menschlichen Seele in dem Aufeinanderstoßen zweier Willensmächte erfassen lehrt, wobei auf der einen Seite das Schuldbewußtsein und die strenge Vorstellung einer unverletzlichen sittlichen Weltordnung, auf der anderen die beseligende Erfahrung eines absoluten Liebeswillens und einer auch über die sittliche Weltordnung erhabenen Gnadenordnung als die lebenbestimmenden Richtkräfte empfunden werden und religiöses und sittliches Handeln, unlöslich aufeinander bezogen, in nicht zu überbietender Entschiedenheit zu dem höchsten Anliegen der inneren Person geworden sind, denn ihr gemeinsames Ziel ist nichts geringeres, als die Versöhnung des göttlichen Willens mit dem menschlichen. Dies bedeutet aber eine Aufgabe, von der es von vornherein feststeht, daß sie auf Erden niemals zu Ende kommen kann, und von der wir dennoch nicht lassen können, weil gerade das Erleben

der Liebes- und Gnadenerweisungen „von oben“ uns die Unreinheit der eigenen Willensrichtung immer schmerzlicher zum Bewußtsein bringt und so wieder zur Anklage und zum Sporn wird, einem rein aus Gott fließenden, von seinem heiligen Willen durchwirkten Leben in Demut entgegenzuwachsen. Indem Luther zeigte, daß die unsichtbaren Wirklichkeiten, die sich nur dem Glauben erschließen, im geschichtlichen Leben der Menschheit erfaßt werden müssen, nicht in naturphilosophischen Betrachtungen oder begrifflichen Spekulationen, und indem er die religiöse Erfahrung zur Seele des sittlichen Handelns machte, hat er den ethischen Gehalt des Christentums mit einer so kraftvollen Einseitigkeit emporgehoben, daß seine Reformation als die folgerichtige Weiterbildung derjenigen Richtung des abendländischen Christentums bezeichnet werden muß, die dem deutschen Geiste vor anderen gemäß war. Auch das tiefste Verlangen der deutschen Mystik wurde von ihr aufgenommen: die Sehnsucht nach dem Einswerden der Seele mit dem Leben des ewigen Gottes, nicht aber im Sinne eines lyrischen Ausruhens in der gelassenen Seligkeit einer die Welt des Raumes und der Zeit hinter sich lassenden „Entwerdung“ und „Entselbstung“, sondern in dem dramatischen Sinne eines fortgesetzten Kampfes mit der Welt in uns und außer uns um das Recht des ewigen Lebens, durch den das irdische Leben mit seinen vielfältigen Verzweigungen zur Würde eines Gottesdienstes erhoben und der Gläubige zum streitbaren „Ritter Christi“ geweiht wird. Darum hat Luther mit gutem Grunde die Rechtfertigungslehre „sein Dogma“ genannt. Sie war sein Bollwerk gegen die römische Religion der Werkheiligkeit, gegen die griechische Religion der Humanisten, die das Göttliche mit den Mitteln der Vernunft begreiflich machen, und gegen die der Schwarmgeister, die die christliche Freiheit unter den Götzendienst des Gesetzes beugen wollten; alle drei haben dies gemein: daß sie die Versöhnung mit Gott in menschlichen Leistungen suchen, die den Anspruch erheben, seinen Willen zu beeinflussen oder umzustimmen, während die höhere Religions-

stufe, die in der Rechtfertigungslehre erreicht ist, den Wahn, als könne der Mensch den Willen Gottes beeinflussen, ein für allemal überwunden hat, dagegen die Freiheit und die Seligkeit des Menschen in jener weltüberlegenen Gesinnung verbürgt findet, mit der er sich in Gottes Schaffen und Handeln als gehorsam dienendes Glied einstellt und so das geschichtliche Leben der Menschheit seinem heiligen Ziele entgegenführen hilft: der Überwindung der Ichsucht und der in ihr wurzelnden Sünde und Gottesblindheit durch die Wiederherstellung unserer ursprünglichen, göttlichen Natur. Jeder Schritt vorwärts auf diesem Wege ist nicht Verdienst, sondern Gnade. Ein guter, d. h. ein von Gott ergriffener Mensch bleibt sich zwar „in seinem dunkeln Drange des rechten Weges wohl bewußt", aber auch der gütigen Führung oder der „Liebe von oben", die „an ihm teilgenommen": das Höchste und Edelste, was uns in diesem Leben gelingt, bleibt immer ein Geschenk, für das wir zu danken haben, nicht eine Leistung unserer schwachen Kraft. So verstanden ist aber die Religion nicht mehr eine Insel des Friedens neben der Welt der Unruhe und der Arbeit, nicht mehr ein Sichloskaufen von den Folgen der Sünde, deren weltbeherrschende Gewalt man doch nicht ändern kann, sondern sie hat ihren eigentlichen Ort und ihre eigentliche Bestimmung innerhalb dieses Welthandelns selbst, in dem ungeteilten Innenleben der Person, in der Wiedergeburt des Willens aus dem Glauben.

Dies führt uns hinüber zu der Darstellung der Lutherischen Ethik.

II. Luther als Ethiker und Sozialist.

> Und ob sie schon zuweilen Lutherum lesen, so forschen sie doch nicht nach seinem Herzen oder nach dem Stück, um welches willen Lutherus Lutherus ist und er uns von Gott gegeben ist.
>
> Stephan Prätorius.

> Denke, daß du nichts durch dich selbst seiest und alles durch Gott, damit du edel und stark werdest in diesem Gedanken. Aber wirke, als wenn kein Gott sei, der dir helfen werde, sondern du alles allein tun müssest.
>
> J. G. Fichte.

Während man in der neueren Zeit die lange vernachlässigten und mit der Abkehr von metaphysischer Spekulation scheinbar ihres tragenden Grundes beraubten Fragen religiöser Weltanschauung auf den Boden der Ethik überpflanzt und von der Erforschung der Werte und Ziele des menschlichen Lebens her in eine eigenartig neue und erfolgreiche Pflege genommen hat, ist umgekehrt im Mittelalter und länger die Ethik wesentlich als ein Seitentrieb der religiösen Ideenbildung oder als Lehre von den Anwendungen religiöser Denk- und Gefühlsformen auf die Dinge und Ordnungen dieser Welt verstanden worden. Darum hat die römisch-katholische Kirche eine christliche Ethik, die diesen Namen verdient, auch niemals ernstlich entwickelt, sie begnügte sich vielmehr mit der Anerkennung der natürlichen Ordnungen und Gliederungen des Lebens als der schöpfungsmäßig gegebenen, deren Bedürfnisse und Ansprüche teils durch Darreichung der sakramentalen Gnadenkräfte oder erzieherische Einwirkungen des Beichtstuhls mit den Pflichten

christlicher Frömmigkeit von Fall zu Fall ausgeglichen, teils durch überschwengliche Leistungen mönchischer Askese heroisch überboten wurden. Die natürliche Ethik, deren Grundbegriffe man der antiken Philosophie entnahm, und die übernatürliche, die mit den wunderbaren Gnadenwirkungen einer höhern Welt rechnete, fanden ihre Einheit lediglich in dem überpersönlichen Begriff einer alles umspannenden Kirche, die ihrem Wesen nach zugleich Welt und Überwelt war, auf Erden stand und in den Himmel ragte und einen Stufenbau darstellte, in dem göttliche Kräfte von oben her allerdings bis zu den tiefsten Punkten geleitet werden konnten, doch in immer schwächeren Graden, je schwerer die widerstrebende irdische Masse wurde. Indem Luther, wie früher dargelegt wurde, dem doppelten Christenstande ein Ende machte, den Stufenbau des Katholizismus gleichsam in eine einzige Fläche zusammenzog, jeden evangelischen Christen unmittelbar vor Gottes Angesicht stellte und ihm den Zugang zu den himmlischen Gnadengütern wies, hat er auch für die christliche Ethik erst eigentlich den Grund mit einem alle Geister gleichmäßig und unbedingt bindenden „Du sollst" gelegt, also einfach dadurch, daß er für das Wesen der Religion eine neue Bestimmung fand, auch allen andern Lebensgebieten neue Zwecke gesetzt und neue Bedeutung verliehen. Auch hier war nicht die Änderung der Zustände, sondern der Personen sein nächstes Ziel, das Umwandlungen in den Ordnungen des Lebens ganz von selber nach sich ziehen mußte. Auch hier gingen alle Umwertungen aus von dem Erlebnis des Glaubens als der Einheit unsers Willens mit Gottes Willen und der darin gegründeten christlichen Freiheit, die in der von Gott gegebenen Welt und durch sie „Gottes Werk wirkt", alle selbsterwählten Werke mit ihrem scheinbaren Glanze aber versinken läßt, um in seinem Amt zu bleiben und nicht in diesem oder jenem besonderen Tun, sondern in der Gesinnung, mit der alles getan wird, die wahre Frömmigkeit zu bewähren, also nicht sowohl Liebe und Tugend zu üben, als dies beides, soweit die uns gesetzten Grenzen es gestatten, zu sein.

Wie er in dem nahezu unscheinbarsten Stücke mittelalterlichen Christentums, dem Glauben an den väterlichen, durch Christus offenbar gewordenen Gott, den Quellpunkt aller lebendigen Religion finden lehrte, so ward ihm die verachtetste Seite des Lebens zu der wahrhaft gottgefälligen: das schlichte Leben in Beruf, Stand, Amt und Geschäft, das durch den Glauben zum Gottesdienst und zur Schule evangelischer Charakterbildung erhöht wurde. Denn wenn das sittliche Leben mit dem Glauben ohne weiteres gegeben wird und aus ihm frei hervorquillt, so bedarf es eben für den Gläubigen keiner besonderen sittlichen Gesetze mehr, sondern nur bestimmter Wirkungsformen, die er mit dem Liebesgeiste des Evangeliums erfüllt und durchströmt, und diese sind in den bestehenden Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens gewiesen. Luther ist demnach der erste neuzeitliche Verkünder einer autonomen, d. h. ihr Gesetz aus der letzten Tiefe des Ichs selber hervorbringenden Sittlichkeit, deren Ablehnung aller satzungsmäßigen Bindungen des sittlichen Willens jedoch nicht in einer humanistischen Hochschätzung der selbsterworbenen Persönlichkeitswerte begründet ist, sondern in dem Bewußtsein der Gotteskindschaft, die im Glauben gewonnen und in der Hingabe an Gott göttliche Natur, also die Natur des Ewigguten, anzunehmen gewürdigt wird. Christus hat zwischen Gott und uns eine Gemeinschaft der geistlichen Güter gestiftet, die dem Gläubigen als Geschenk zufällt: „Christus gibt uns alles, was er hat, und so ist seine Reinigkeit auch meine, ich bin fromm und gerecht", ja noch mehr: er gibt uns „all seine göttlichen Güter, Weisheit, Gerechtigkeit, Leben, Stärke, Gewalt" und macht uns zu Herren über Gesetz, Sünde, Tod und alle Bedrängnisse dieser irdischen Welt.

Scheint hiernach das Sittliche mit dem Religiösen innerlich auf das engste zusammengeknüpft, das weltgestaltende Handeln durch das Bewußtsein der christlichen Freiheit unmittelbar gefordert und hervorgerufen, so gewahrt man zunächst nicht ohne Erstaunen, daß Luther sich oftmals in Äußerungen bewegt, die

dies grundlegende Verhältnis von Religion und Sittlichkeit wieder aufzuheben scheinen. Das geschieht überall dort, wo der Glaube als ein überweltliches Leben beschrieben wird, das die echten Jünger Christi satt und selig macht, ihnen ein befriedetes Herz, ein getröstetes Gewissen und überschwengliche innere Reichtümer schenkt, so daß sie nichts weiter fordern noch bedürfen und es wohl Zeit wäre, daß sie alsbald stürben. So weckt der Glaube Ewigkeitsstimmungen, die den Blick über die irdische Welt verlangend hinausrichten und den echten Christen auch über alle sittlichen Forderungen des Erdenlebens hoch emporheben, jenseits von Gut und Böse und allen Strebungen, welche an den Kampf dieser beiden Größen im menschlichen Dasein sich anheften mögen. Sind doch alle Gesetze nur um der Gottlosen willen gegeben; für den Frommen sind sie zwar ein Spiegel der Sünde, der ihn vor falscher Sicherheit behütet, aber ihr hartes „Du sollst" hat für den Gläubigen seine Schrecken verloren, und alle Gebote der zweiten Tafel, „wie man die Eltern ehren soll, nicht töten noch stehlen, solches ist für die Welt wohl etwas, aber für Gott gilt es gar nichts". Alle sittlichen Forderungen sind hiernach bedingt durch den Notstand, in dem die Menschen in dieser Welt des Fleisches miteinander leben; im Himmel hat ihre verpflichtende Kraft aufgehört. Und wem im Glauben schon der Himmel sich aufgetan hat, der ist ihnen nicht mehr untertan, er lebt vielmehr in einer höheren Welt, als in der des Sollens, denn die göttliche Natur ist die unendliche Überbietung aller kümmerlichen Gesetzeserfüllungen, also: „wer will der Sünde ohne sein, gut Gewissen, rein Herz haben, muß an kein Gesetz auf Erden gebunden sein."

Wie erklären sich solche Gedankengänge, die Religion und Sittlichkeit doch wieder auf das schärfste zu trennen scheinen? Zunächst daraus, daß Luther den durchaus neuen Bund von Religion und Sittlichkeit, den er zu stiften berufen war, schützen und abgrenzen mußte gegen die katholische Verdienstlehre und die in ihr enthaltene verhängnisvolle Vermengung beider Größen. Denn für die katholische Volksfrömmigkeit bestand ja die

Religion einfach in dem Tun „guter Werke", oder mindestens waren doch die Grenzen zwischen religiösem und sittlichem Verhalten so fließend geworden, daß keins von beiden zu seinem eigensten Rechte kam, insofern einerseits die Werke zu einer Veräußerlichung der Religion verleiteten, ja ihr unter Umständen tödlich wurden und anderseits das sittliche Gewissen durch Leistungen kirchlicher Devotion zu rasch beruhigt oder gänzlich abgestumpft werden konnte. Solchen verderblichen Irrtümern, die den Anspruch begünstigten, die Gnade Gottes und das Verdienst Christi durch menschliche Leistungen ergänzen zu wollen, also eine Verfälschung des Evangeliums bedeuteten, hielt Luther seine strenge Scheidung entgegen: „ein ander Ding ist, ein frommer Mann sein, große und viel Werke tun, ein schön, ehrbar, tugendlich Leben führen und üben, und ein ander Ding, ein Christ sein." „Fromme (d. h. den Schein sittlicher Tüchtigkeit erregende) Leute machen, gehört dem Evangelium nicht zu, sondern es machet nur Christen." Nicht im Rechtsverhältnis, sondern im Gnadenverhältnis stehen die Gläubigen zu ihrem Gott, dies aber ist von unserm Tun, Laufen und Rennen gänzlich unabhängig, „Gottes Werk und Geschenk" und entsteht dadurch, daß wir das, was uns Gott durch Christus darbietet, uns seelisch zu eigen machen: Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit. „Darum sind die zwei, Glauben und Werke, so voneinander zu sondern, wie Himmel und Erde, Tag und Nacht." „Das Evangelium heißt uns nicht tun, sondern heißt uns nehmen und uns lassen geben, daß wir etwas leiden; das ist, daß Gott verheißt und läßt dir sagen: dies und das schenke ich dir, du kannst oder hast nichts dazu getan, sondern es ist meines Werkes." Solange der Mensch nur an sich und seine vermeintlich gottgefälligen Werke denkt, bleibt er ja auch immer unsicher, ob er wirklich genug getan, um Gottes Gnade zu verdienen. Denkt er aber zuerst an Gott und an das, was seine unendliche Güte uns armen Sündern durch Christus Köstliches verheißen hat, dann fühlt er auch den ganzen Unwert der eigenen Leistung, verzichtet auf den lächer-

lichen Wahn, daß er Gott irgendetwas geben oder durch eigene Kraft ein guter und heiliger Mensch werden könne, und flüchtet sich demütig in das „Reich der Gnaden, da ihn Christus unter seine Flügel nimmt". Und auch Christus ist ja kein Gesetzgeber, nicht Vorbild unseres sittlichen Lebens: die Nachfolge Christi führt uns nicht vorwärts, sondern nur immer tiefer in die Erkenntnis unserer sündigen Natur hinein. Christus ist unendlich mehr, als Lehrer und Vorbild, er ist der Heiland, der Mittler, der Tröster und Erlöser. Luther folgt in dieser ausschließlich religiösen Wertung Christi den Bahnen des Paulus und nennt die sittliche Hoheit des synoptischen Christusbildes gelegentlich sogar „das Geringste im Evangelium", non proprium Christi officium, sed accidentale. Die Summe von alledem aber ist, daß, wie Paulus sagt, alles was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde ist. Das höchste Ziel des Christen ist also nicht die sittliche Besserung durch eigene Anstrengung, sondern die innere Wiedergeburt aus dem Glauben, das Werden des neuen Menschen. Indem Luther dies Erlebnis der inneren Umwandlung durch die „Liebe von oben" in den Kernpunkt des Christentums rückte, hat er die Religion freigemacht von jener Verflechtung mit dem sittlichen, schließlich zur Selbstgerechtigkeit verflachenden Streben, worin sie der römische Werkdienst gefesselt hielt. Er hat die Religion herausgeführt aus der „babylonischen Gefangenschaft" der Moral, die ihr Eigenleben verkümmert und ihre königliche Würde verdunkelt hatte.

Indem er so, um der Ausrottung der römischen Verdienstlehre willen, Religion und Sittlichkeit scharf gegeneinander abschied, glaubte er sich im Einklang mit der urchristlichen über Entstellungen und Verkennungen nunmehr wieder siegreich emporsteigenden Wahrheit. Und in der Tat, wenn wir die religiöse Ethik des Urchristentums als Ganzes erfassen — absehend also von dem allerdings tiefgreifenden Unterschiede, daß die Erlösung von aller irdischen Mühsal oder die Gottesgemeinschaft nach der Lehre Jesu als eine nahe bevorstehende,

nach der Überzeugung der älteſten Gemeinde aber als eine im Opfer Chriſti vollzogene und nunmehr die chriſtliche Heilsanſtalt in ihrem irdiſchen Wirken begründende aufgefaßt wurde —, ſo kennzeichnet auch ſie eine aus Ewigkeitsſtimmungen fließende erhabene Gleichgültigkeit gegenüber allen Ordnungen dieſer Welt mit Einſchluß der ſittlichen. Auf die kommende Herrſchaft Gottes, der das Weltgericht folgen wird, ſich in dieſer Zeitlichkeit bereiten, ein Leben führen, das offen vor Gottes Augen zu liegen ſich bewußt bleibt, nur ihm gehört und vor ſeiner Prüfung beſtehen kann, das iſt für jene Frühzeit die einzige Aufgabe des Chriſten, in der ſich alle Tugenden des frommen Menſchen ganz von ſelbſt entfalten: Demut, Wahrhaftigkeit, Einfalt, Geduld, Liebe und Selbſtverleugnung, Freiheit und Unberührtheit von allen Forderungen und Lockungen dieſer vergänglichen Welt, die die Seele nicht mehr ablenken dürfen von dem heißen Verlangen nach dem höchſten aller Güter. Darum werden die geltenden politiſchen, ſozialen und ſittlichen Ordnungen einfach hingenommen oder überwiegend ihre Gefahren und Verſuchungen betont, alle beſonderen Werke der Frömmigkeit ihres Wertes entkleidet zugunſten jener inneren Liebesgeſinnung, die auch das ſchlichteſte Handeln adelt, die Askeſe wird weder grundſätzlich gefordert noch grundſätzlich verworfen, alle Teilnahme an irdiſchen Gütern vielmehr zugelaſſen, wenn ſie nur dem höchſten aller Zwecke, dem Trachten nach dem Reiche Gottes, nicht hinderlich werden, und darum das irdiſche Leben der Gemeinden ganz unter den Gedanken des Liebesopfers und der Gütergemeinſchaft geſtellt, womit aber beſcheidene Formen des Privateigentums durchaus für vereinbar gehalten wurden. Es iſt ein lächelndes Hinwegſehen über dieſe Welt wie über eine kurze Spanne, die von dem nahenden Gottesreiche trennt, von dem Schauen ſeiner Herrlichkeit, dem Zuſtand der vollendeten Selbſthingabe, Leidloſigkeit und Beſeligung. Die unüberbietbare Hoheit der urchriſtlichen Ethik hängt alſo innig zuſammen mit der eſchatologiſchen Spannung ihrer erſten Verkünder: aus dem Gewirr politiſcher

und sozialer Zersetzungen, aus der Leidenstiefe eines geknechteten und verzweifelnden Volkes ringt sich die Sehnsucht nach dem Ende der Tage und nach einer neuen Verklärung hervor, und indem der Wert des Lebens nur noch gefühlt wird in der Hinbereitung auf die alle Erdenmühsal aufwiegende, überschwenglich beseligende Gemeinschaft mit Gott, entsteht jene Überweltlichkeit der Gesinnung, die nur noch absolute und objektive Werte kennt, mit den relativen und subjektiven Maßstäben des herkömmlichen Menschentreibens aber nichts mehr gemein hat und eben darum eine Höhe des religiös-sittlichen Ideales erreicht, vor der alle bloß diesseitigen, aus dem armseligen Kampfe ums Dasein entspringenden Persönlichkeitsziele und Zwecksetzungen versinken müssen.

Luther hat diesen Zusammenhang der urchristlichen Ethik mit dem eschatologischen Gedanken tief gefühlt, und wie der Hang zum Absoluten ihn ins Kloster trieb, so blieb er auch durch sein ganzes Leben wirksam: er wollte die Menschen ebensowenig in dieser Welt wirklich heimisch und zufrieden machen, wie er selber es war. Auch ihm galt die Erde als eine Pilgerherberge, in der es nicht lohnt, sich dauernd einzurichten, als erfülle sich in ihr schon des Daseins ganzer Sinn. Auch er lebte der Überzeugung, daß der Mensch nur seinem leiblichen Leben nach mit der Welt und ihren Aufgaben verflochten sei, als geistiger und innerlicher dagegen nichts mit ihnen zu schaffen habe noch durch sie bewegt werde. Daher seine immer wieder an die Bergpredigt anklingenden Mahnungen, dem Übel nicht zu widerstehn, nicht Vergeltung zu üben, das Böse durch Liebe zu überwinden, daher seine Lehre, daß die wahrhaft Gläubigen keines weltlichen Rechts und Regiments, keines Schutzes an Ehre und Eigentum bedürfen, daß die Nächstenliebe lediglich aus der Gottesliebe fließe, indem sie im Nächsten den Bruder in Gott sehe, mit dem sie sich in der Heiligungspflicht, in Gottes Lob und Ehre zu vereinigen strebe, und daß man allerdings in die Dinge und Ordnungen dieser Welt, solange man in ihr lebt, sich ergeben und sie benutzen müsse, weil sie von

Gott gesetzt sind, daß man sie aber doch immer so haben müsse, als hätte man sie nicht, denn für den, der auf Gott schaut und seines Reiches harrt, sind sie wertlos geworden und ist Sterben Gewinn. Jener quietistische Grundzug, der in Luthers Lebensstimmung einen wesentlichen, zeitweilig sogar beherrschenden Einschlag bildet und in der lutherischen Frömmigkeit noch Jahrhunderte lang bedeutsam nachwirkt, erklärt sich, zum Teil wenigstens, aus dieser seelischen Voraussetzung: das Gefühl des Ausruhens in der Heilsbeseligung kann, wie jeden irdischen Drang, so auch den der sittlichen Betätigung zeitweilig zum Schweigen bringen: „ach, ich bin des Treibens müde! Süßer Friede, komm, ach komm in meine Brust!“ Und gab er sich nun vollends der schmerzlichen Betrachtung hin, wie undankbar und feindlich die arge Welt dem Evangelium sich entgegenstellte, dann war sein letzter Trost immer die Hoffnung auf die Nähe des jüngsten Tages und den Anbruch des himmlischen Reiches, eine Hoffnung, die ja auch für seine Versuche, die ernsten Christen in besonderen Bekenntnis-, Zucht- und Liebesgemeinden zu sammeln, zweifellos mitbestimmend gewesen ist.

Und doch hat jene eschatologische Stimmung, so beherrschend sie in vielen Stunden seines Lebens auftreten mochte, ihn niemals so völlig besessen, daß er darüber die Forderungen des Tages versäumt oder auch nur unterschätzt hätte, vielmehr ist sie für sein Verhältnis zu den gegenständlichen Fragen christlichen Lebens ebensowenig bestimmend gewesen, wie etwa der Prädestinationsgedanke. Wenn uns zufällig keinerlei Zeugnisse erhalten geblieben wären, die von dem Einfluß dieser Stimmung auf Luther zweifellos Kunde geben, aus der Anschauung seines ungeheuren Lebenswerkes, das von einer so stürmischen und unermüdlichen, dem Größten wie dem Kleinsten mit gleicher Gewissenhaftigkeit zugewendeten und in der Aussparung der Zeit wahrhaft erfinderischen Tatkraft geleistet wurde, würden wir ihr Vorhandensein ganz gewiß nicht erschließen können. Der Gedanke an den jüngsten Tag war ihm eine Zuflucht von drückender Sorgenlast, ein sehnsüchtiges Aufseufzen in irdischen

Bedrängnissen, ein Nachhall urchristlicher Glaubensklänge, dem er andächtig lauschte, und nicht zuletzt eine drohende Botschaft, mit der der Bußprediger die Herzen der Weltkinder mächtig erschüttern konnte, aber im Vordergrunde seines reformatorischen Bewußtseins hat er niemals gestanden. Denn war die eschatologische Stimmung in der urchristlichen Zeit allerdings noch die alles bestimmende Macht gewesen, deren Hochdruck insbesondere auch die ethischen Werte bis zu der großartigen Gleichsetzung des sittlichen Lebens mit der absoluten Selbsthingabe des Menschen an Gott emporgetrieben hatte, inzwischen hatte ihre enthusiastische Gewalt doch längst schon sich abgeschwächt, je mehr man durch den Gang der Dinge mit der Dauer der weltlichen Ordnungen zu rechnen genötigt worden war. Und wenn der Glaube an große Weltkatastrophen, an die Wiederkunft Christi und das tausendjährige Reich mit dem anschließenden letzten Entscheidungskampf vor dem Eintreten des Weltgerichts noch lange, namentlich in Schwärmerkreisen, seine Macht bewährte, die ja bis auf den heutigen Tag noch nicht völlig erloschen ist, so hatte man sich im Abendlande doch mindestens seit Augustin gewöhnt, die Geschichte des Reiches Christi in der der römischen Kirche zu sehen, und diese Kirche selbst hatte sich mit nach allen Seiten ausgreifender organisatorischer Kraft auf bleibende Verhältnisse immer erfolgreicher einzurichten verstanden. Damit war ihr aber das schwierige Problem zugewachsen, das für die urchristliche Zeit noch gar nicht bestanden hatte und im weiteren Verlaufe in eine beängstigende Vielfältigkeit von Problemen auseinanderging: wie die nunmehr als eine Größe von unabsehbarer Beständigkeit vorgestellte Welt, die als eine gottgegebene hingenommen und also irgendwie bearbeitet werden mußte, mit all ihren Rassen-, Klassen- und Geschlechtsunterschieden, Gütern, Zwecken und Ordnungen derart in Pflege zu nehmen und zu bewältigen sei, daß die an ihr geleistete politische, soziale, wirtschaftliche und sittliche Arbeit unter allen Umständen dem höchsten aller Zwecke untergeordnet bleibe: der Heiligung des Einzelnen wie der

Gemeinschaft durch die unbedingte Liebe zu Gott und den unverbrüchlichen Gehorsam für seine Gebote, in dem alle christlichen Tugenden und das Heil der Welt enthalten sind.

Für die Art, wie man mit den verwickelten Problemen christlicher Lebensführung sich abgefunden hatte, war schon in frühkatholischer Zeit entscheidend geworden, daß mit der endgültigen Verlegung des vergeblich erwarteten Gottesreiches in das Jenseits, für das nun das irdische Gottesreich oder die Kirche nur als unerläßliche Vorstufe galt, notwendigerweise auch die Lehre vom Jenseits mit Himmel, Hölle und Fegefeuer, Strafen und Belohnungen an Inhalt und Bedeutung gewann, was die urchristliche Gleichgültigkeit gegen die Welt zu einer pessimistischen Weltbeurteilung verschärfte, das stärkere Einfluten asketischer Stimmungen begünstigte und doch zugleich, eben infolge der Hinausrückung des letzten Zieles, ein umfassenderes Eingehen auf diese verachtete Welt, ein gesteigertes Nachdenken über ihre Behandlung und Gestaltung zur unabweisbaren Pflicht machte. Die Folge dieser höchst zwiespältigen seelischen Lage war, daß die Frage, ob die Welt als solche sittliche Eigenwerte enthalte, überhaupt nicht ernstlich untersucht, ja trotz allen — vollends bei den germanischen Völkern — ungebrochen vorhandenen irdischen Glücksverlangens nachdrücklichst verneint wurde, und daß der sittliche und soziale Begriff der „Welt" etwas Starres, Unbewegliches, ein für allemal unveränderlich Gegebenes auszudrücken hatte, für dessen denkmäßige Bearbeitung, da das eschatalogisch gesinnte Evangelium mit seinen absoluten Geboten der vermittelnden Gesichtspunkte ermangelte, man sich auf die Hilfsmittel der spätantiken Philosophie, zunächst der stoischen, angewiesen sah, wodurch die große Kulturtatsache der Vermählung des Christentums mit den geistigen und gesellschaftlichen Mächten des griechisch-römischen Weltreiches auch auf dem Gebiete der individuellen und sozialen Ethik in Erscheinung zu treten begann. Diese Wendung in der Entwickelung der christlichen Ethik fordert aber eine weiter ausgreifende Betrachtung, bevor wir Luthers Lösungen näher treten können.

Die durch das Aufsteigen des Weltreichgedankens im Zeitalter Alexanders des Großen vorbereitete stoische Lehre vom Idealstaat, in den alle Nationen und Staaten aufzugehen hätten, verband mit dem Streben nach unbegrenzter Herrschaftsausdehnung noch ein tieferes Bedürfnis rein geistiger Herkunft, das der klassischen Antike fremd gewesen, aber den christlichen Anschauungen nahe verwandt war. Es beruhte auf dem Glauben an eine alles durchdringende und formende göttliche Urkraft, die im Menschen als Logos, als die sich selbst erkennende Vernunft und das über alle Menschensatzungen erhabene Naturgesetz erscheint, als solches aber zugleich die Verbindung aller vernunftbegabten Wesen zu einer einzigen Gemeinschaft begründet. Die Menschenwürde des Stoikers, die als sein Anteil am göttlichen Logos verstanden wurde und sich demgemäß in der inneren Unabhängigkeit von allen äußeren Lebensbeziehungen, in der peinlichen Sorge um die eigene Seele und ihre Läuterung zu bewähren hatte, gelangte so einerseits zu dem Begriff einer inneren Freiheit, die keinerlei Ansprüche an irdisches Glück stellte, vielmehr stille Ergebung in alle göttlichen Schickungen forderte, anderseits zu der Idee einer auf das ungeschriebene, in die Herzen geprägte göttliche Naturgesetz zu begründenden Menschheitsverbrüderung, die auf eine Änderung der bestehenden Zustände im Sinne der Verwirklichung bestimmter unveräußerlicher Menschenrechte hindrängte, z. B. für sittliche Gleichberechtigung der Frauen, Kinder und Sklaven kämpfte, die Ehe als eine geistig-sittliche Lebensgemeinschaft würdigen lehrte, außereheliche Enthaltsamkeit heischte, für die Pflichten der sozialen Fürsorge Verständnis weckte und für die Wiederkehr des durch menschliche Schwäche verloren gegangenen goldenen Zeitalters, eines Zeitalters vollendeter, von allen staatlichen, rechtlichen oder kriegerischen Gewaltmitteln unberührter Gesinnungseinheit und friedvoller Gütergemeinschaft, die Geister reif zu machen suchte. Aus diesem Vorstellungskreise ist nicht nur ein Grundbegriff des römischen Rechtes von weltgeschichtlicher Bedeutung hervorgegangen, der des unwandelbaren und

allverpflichtenden, allen geschichtlich gewordenen Rechten vorgeordneten Naturrechts, aus dem alle positiven Rechtsordnungen herzuleiten und ihm wiederum anzugleichen seien, sondern auch die kosmopolitischen Humanitätsideen der Stoa, ihr Glaube an die ungeschriebenen Gesetze in der Menschenbrust und an die Idee eines umfassenden Menschheitsbundes haben durch Moralschriftsteller vom Range eines Cicero, Seneca und Epiktet einen unermeßlichen Einfluß auf alle kommenden Jahrhunderte geübt, um so mehr, als die pantheistischen Voraussetzungen, in denen sie erwachsen waren, sich durch theistische ohne größere Schwierigkeiten ersetzen ließen. Es sind Gedanken einer hochstehenden geistigen Schulung, die das aus kulturarmen Schichten sich emporringende Christentum aus eigenen Mitteln nicht hätte hervorbringen können. War es andererseits die Stärke des Christentums, daß es eben nicht aus dem philosophischen Sinnen einer weitschauenden Bildung, sondern aus den einfach-großen religiösen Erlebnissen eines unverbildeten Seelenlebens geboren worden war, so fand es doch in jenen antiken Gedanken die willkommenen Mittel, um die immer dringlicher werdende Frage in Angriff zu nehmen, wie die religiösen Güter und Werte mit den aus dem natürlichen Dasein hervorgehenden Einrichtungen und Zwecken zu vermitteln seien, ohne ihrer Hoheit Abbruch zu tun.

Hier wurden die ersten entscheidenden Grundlinien bereits von Paulus gezogen, der das Christentum aus der jüdischen Gebundenheit ins Weite führte, nicht ohne seinen Bekennern zugleich durch die neue mystische Gemeinschaftsidee vom „Leibe Christi", an dessen Leben sie wie die Glieder an dem ihres Hauptes teilnehmen, sowohl einen stärkeren inneren Zusammenhalt wie eine schärfere Gegensätzlichkeit gegen die Welt zu verleihen. Und doch hätte er nicht der erste große Heidenmissionar werden können, wenn er nicht aus der Botschaft Jesu den Gedanken der Gleichheit aller Menschen vor Gott und zugleich aus der heidnischen Philosophie den einer natürlichen Gotteserkenntnis und eines natürlichen, ins Herz geschriebenen Sitten-

gesetzes aufgenommen und beide aufeinander bezogen hätte. Aus diesem sittlich-religiösen Vernunftbesitz fließt ja das Verantwortlichkeitsgefühl des Heiden, seine Empfänglichkeit für die Gerichte Gottes und für die Bekehrung. Auch dem römischen Reiche brachte Paulus eine aufrichtige Schätzung entgegen: es galt ihm als gottgewollte Ordnung, der Achtung und Gehorsam zu erweisen sei. Aber so sehr die Einheit des römischen Weltreiches auch den Gedanken einer wesentlichen Einheit des Menschengeschlechtes nahelegen mochte, Paulus zog dennoch zwischen der religiösen Gleichheitsidee des Christentums und der rationalistisch-naturrechtlichen der Stoiker einen scharfen Schnitt, nicht etwa indem er alle Folgerungen auf weltliche und bürgerliche Gleichheit ausschloß — denn dies taten auch die Stoiker —, sondern indem er unter Ablehnung der stoischen Überzeugung, daß mindestens im Urstande die für alle gleiche sittlich-religiöse Vernunftausstattung auch die Wertgleichheit aller zur Folge gehabt habe, den stärksten Nachdruck darauf legte, daß es sich immer nur um die Gleichheit in der Unwürdigkeit vor Gott und in der demütigen Hingabe an die in Christo zu ergreifenden objektiven Heilsgüter handeln könne, daß aber der durch Vernunftmittel schlechterdings nicht zu ergründende Wille Gottes keineswegs allen den gleichen Anspruch auf Erlösung und Seligkeit zugemessen habe. Hier bäumte sich also das Überweltliche und Übervernünftige des Christentums gegen scheinbar zwingende Schlüsse der Vernunft großartig auf und ließ aus geheimnisvollen Tiefen den Quell der Prädestinationslehre hervorspringen, der dann bald verborgen, bald offen flutend durch die Jahrhunderte rauschen und durch die Reformation eine neue Mächtigkeit gewinnen sollte. Aber bei allem Erschauern vor Gottes undurchdringlichen Ratschlüssen behauptete sich doch der helle Trost, daß das Heil auch dem Dürftigsten und Niedrigsten nicht versagt bleiben soll, daß alle Unterschiede von Freien und Knechten, Arm und Reich, Nationen und Rassen in der Gemeinschaft der Gotteskinder verschwinden, und daß die ergeben hinzunehmenden Ungleichheiten nach Be-

gabung, Stellung und Besitz überbrückt und durchwirkt werden von jener helfenden Bruderliebe, die alles, was sie ihrem Nächsten tut, als einen Dienst an Gott selber weiß und jeden zum Christus des andern macht. So werden die natürlichen Verschiedenheiten des Lebensstandes zu ebenso vielen Anlässen religiös-sittlicher Betätigung, die das Amt des Herrschens mit den Pflichten der Fürsorge und Verantwortlichkeit, das Amt des Dienens mit denen der Demut und des Gehorsams verknüpft, ohne dabei je zu vergessen, daß auch in dem Geringsten eine unsterbliche Seele wohnt und vor Gott keiner mehr gilt als der andere. Aber eine Zeit, die aus den verstreuten christlichen Gemeinschaften allmählich eine Weltkirche entstehen sah, konnte den hochgespannten Enthusiasmus der Anfangslage unmöglich festhalten. Die kommunistischen Ideale der Urgemeinde ließen sich in die reichentwickelte städtische Kultur des Imperiums nicht verpflanzen, die Liebesgebote der Bergpredigt über kleinste Kreise Gleichgesinnter nicht ohne Vorbehalte hinaustragen, und die absoluten Forderungen christlicher Lebensführung mußten unvermeidbaren Anpassungen und Abschwächungen unterliegen, sobald die staatliche und gesellschaftliche Ordnung der heidnischen Welt im Ganzen, abgesehen von einigen Zurückhaltungsgeboten, als nach Gottes Willen zu Recht bestehend anerkannt worden war. Gewiß war damit noch keine innere Betätigung an diesen weltlichen Einrichtungen zugestanden, denn der Christ sollte seine wahre Heimat, für die er geistig lebte, nach wie vor im Himmel suchen, und eben dies war ja die Gesinnung, die den heidnischen Weltstaat heimlich untergraben half. Aber daß jenes Eingehen auf die bestehenden Weltformen, so unabweisbar es durch die Heidenmission gefordert war, und so wertvoll es für die Entstehung der katholischen Kirche werden sollte, doch wie ein Ablenken von den Liebeswegen des Evangeliums auf irdische Nützlichkeitswege empfunden worden ist, geht deutlich daraus hervor, daß der rein eschatologisch gestimmte Konventikelgeist urchristlicher Liebesgemeinschaft sich in ungeminderter Anziehungskraft daneben behauptete, um mit der Entwickelung der Welt-

Kirche fort und fort in neue Spannungen zu geraten, sich um seiner Selbsterhaltung willen auf einfache, leicht überschaubare Lebensverhältnisse einzustellen und unter nicht zu beirrender Festhaltung der religiös-sittlichen Werte als absoluter Gebote sich mit der widerstrebenden Welt nur noch so zu vertragen, daß er es entweder unduldsam ablehnte, sich überhaupt mit ihr einzulassen, und sie in ihr selbstgewolltes Verderben rennen ließ, oder daß er dem Siege des göttlichen Rechtes über die Macht der Sünde mit schwärmerischer und wundergläubiger Anwendung von Gewalt die Wege zu bahnen suchte. So schieden sich schon früh die sittlichen Arbeitsziele der Sekten von denen der Kirche. Für beide waren die Wurzeln alles sittlichen Verhaltens ausschließlich in der Religion der Christusjüngerschaft enthalten, beide empfanden überweltlich. Aber die Kirche erkannte, daß sie die Welt für das Evangelium nicht anders zu gewinnen vermochte, als indem sie deren soziale Einrichtungen für die Zwecke des Reiches Gottes sich zueignete und verwertete, ohne doch innerlich sich vor ihnen zu beugen, wodurch in ihr Verhältnis zur Welt allerdings nicht nur dauernde Unruhen und Spannungen hineingetragen werden mußten, sondern neben den ethisch befruchtenden Antrieben auch bestimmte Hemmungen der natürlichen Entwickelung, insofern diese der Kirche und ihren religiösen Erziehungsaufgaben um keinen Preis über den Kopf wachsen oder ihr unübersteigliche Hindernisse in den Weg legen durfte. Jedenfalls war ihr damit das Amt der Weltbeherrschung im Namen Gottes zugefallen, und als die Werkzeuge dieser Weltherrschaft schuf sie sich die Bischöfe, Priester und Diakonen, d. h. die geweihten Träger und Vermittler der göttlichen Kräfte, in denen die Kirche als objektive Gnadenanstalt ihr Leben hatte. Durch diese allein, die Erben der geistlichen Herrschaft Christi auf Erden, sollte der Verkehr zwischen Gott und Menschheit sich vollziehen dürfen, außerhalb dieses geheiligten Bezirkes also keine Geistesmitteilung und Heilserwerbung möglich sein. Das war keineswegs als ein Bruch mit der Idee der religiösen Gleichheit oder als religiöse

Entmündigung der Laien gemeint, sondern lediglich als Vergewisserung des die Kirche tragenden Christusgeistes in einem von Gott selbst gestifteten, zum brüderlichen Dienst an der Gemeinde bestimmten Amt, weshalb auch die göttliche, heils- und wahrheitvermittelnde Aufgabe des Priesters von seiner menschlichen Tätigkeit kirchenrechtlich streng geschieden wurde. Aber da das Leben nicht mit derartigen Abstraktionen zu arbeiten vermag, vielmehr die Frage, wieweit ein Bischof als Träger göttlicher Wahrheit, wieweit er aus lediglich menschlicher Einsicht handelt, in unauflösliche Schwierigkeiten führt, so kam es allerdings durch die natürliche Logik der Dinge von selbst dahin, daß auch das Menschliche im Priester unter den Schutz seines göttlichen Amtes trat und damit eine Überlegenheit gewann, die dem Laien schließlich nichts als die gehorsame Devotion übrig ließ. Damit war die Verweltlichung der christlichen Kirche entschieden und ein Meisterstück irdischer Organisations- und Verwaltungskunst geleistet, allerdings im Dienste eines höchsten, überirdischen Zweckes, der aber nunmehr mit soviel Mittel- und Nebenzwecken umgeben war, daß auch das sittliche Leben, dessen Entwickelung uns an dieser Stelle allein beschäftigt, seine unmittelbare Bezogenheit auf den Willen Gottes mehr und mehr einbüßen und der Kasuistik des Beichtstuhls sich unterwerfen mußte. Aber mit der Ausbildung des theokratisch-hierarchischen Aufbaues hingen noch andere Veränderungen in den ethischen Anschauungen zusammen.

Je höher die Würde der Priesterkirche stieg, um so tiefer sank die „Welt" in der allgemeinen Schätzung: dort das Reich Gottes, hier das des Satans; hier die alles lähmende und vergiftende Erbsünde, dort Rettung, Erlösung, Heiligung und die Magie göttlicher Wunderkräfte. Wer sich also mit der Welt einließ, unterwarf sich der Sünde und ihren unvermeidlichen Folgen. Ihr zu entfliehen, war möglich durch methodische Hingabe an die zahlreichen Spielarten der Askese, die jetzt in ihren schärfsten Formen — den gnostisch-manichäisch, also dualistisch begründeten — auch in die christliche Kirche ihren Einzug hielt

und in dem Mönchtum sich den vorbildlichen christlichen Lebensstand, den Stand der religiös-sittlichen Vollkommenheit, zu erschaffen meinte. Für die große Masse aber, der das heroische Ideal der Weltflucht unerreichbar blieb, sollte die Lösung des christlichen Lebensproblems darin zu finden sein, daß sie eben nicht die Welt, sondern die Kirche als ihre wahre Heimat betrachtete, sich von dieser Art und Maß der unentbehrlichen Teilnahme an allen weltlichen Dingen, sowie die Mittel der Entsühnung vorschreiben ließ und ihr allein somit alle Verantwortlichkeit zuschob. In dieser äußersten Verschärfung des Gegensatzes zwischen der rettenden Erlösungskirche und der sündenverlorenen Welt verschwanden mehr und mehr die im Evangelium, vollends im Alten Testament noch so deutlich erkennbaren Spuren einer unbefangenen Beurteilung des natürlichen Lebens, und die durchaus unchristliche Betrachtung der Sinnenwelt als einer von dem gottfeindlichen Prinzip des Bösen beherrschten gewann wohl wesentlich dadurch einen so überwiegenden Einfluß, daß sie die Leugnung jedes Eigenwertes und Selbstzweckes der kreatürlichen Welt auf den stärksten Ausdruck zu bringen gestattete.

Daß die christliche Ethik gerade diese Entwickelung nahm, ist modernen Beurteilern von jeher befremdend, wo nicht unverständlich gewesen. Sie glaubten, daraus entweder schließen zu müssen, daß das Christentum eben von Anfang an eine weltfeindliche Religion gewesen und darum als eine überlebte Erscheinung zu behandeln sei, oder sie halfen sich mit der Erklärung, die Kirche sei der großen Aufgabe, die ihr das Christentum gewiesen hatte, nämlich der Durchdringung des gesamten Weltlebens mit evangelischem Geiste, nicht gewachsen gewesen und habe sich darum an dem bedenklichen Ausweg genügen lassen, daß sie eine doppelte Moral anerkannte: die der Heiligen und die der Unvollkommenen. Die erste Ansicht ist heute längst widerlegt, obwohl sie noch immer ihre Vertreter findet. Das Christentum ist im Kern seines Wesens niemals weltfeindlich gewesen, sondern immer nur welterhaben: es ließ also die Wege der weltbejahenden wie der weltentsagenden Ethik gleich-

mäßig offen, gab aber nach beiden Richtungen zunächst keine unzweideutig klaren oder ins einzelne gehenden Weisungen, weil es das irdische Leben nur als vorläufigen Zustand ansah. Die zweite Ansicht geht insofern irre, als die Kirche infolge des soeben bezeichneten Mangels der ethischen Überlieferung vor allem die Notwendigkeit fühlte, die Überweltlichkeit des sittlichen Ideals gegenüber allen Rückfällen in heidnisch-eudämonistische Lebensstimmungen sicherzustellen, und sie konnte dabei nicht anders verfahren als bei der Objektivierung der Heilsgüter auch: wie diese durch das priesterliche Amt in berufsmäßige Hut genommen und seelsorgerlich vermittelt wurden, so wurde die Verwirklichung des christlichen Lebensideals dem Stande der Vollkommenen überwiesen, denn es mußte eine allen sichtbare Stelle geben, wo das höchste aller Opfer im Namen aller übrigen dargebracht wurde. Daß das christliche Lebensideal mönchisch-asketisch verstanden wurde, war durch das noch immer starke Nachwirken der eschatologischen Stimmungen ebenso bedingt wie durch die Kulturmüdigkeit der absterbenden antiken Gesellschaft; und auch die Lehre von der doppelten Sittlichkeit ist nicht etwa — vom Standpunkt eines sehr ungeschichtlichen Denkens aus — als „bedenklicher Ausweg" oder als bewußt gewähltes Zugeständnis an die sittliche Schwäche der Mehrheit zu beurteilen, sondern sie hatte ihr Vorbild an der Scheidung einer höheren und einer niederen Moral im stoischen Lehrsystem, stand also mit dem sittlichen Idealismus, wie er damals in der gebildeten Gesellschaft Europas lebte, durchaus im Einklang. Es war ein unermeßlicher Fortschritt, daß das überweltliche Lebensideal des Christentums, Bruderliebe um der Gottesliebe willen, vor aller Augen ehrfurchtheischend erhöht und als das allbeherrschende anerkannt wurde in einem begnadeten Stande, in dem es sich schauen und greifen ließ: vorzugsweise mit dieser erzieherischen Aufgabe ist die weltgeschichtliche Sendung des Mönchtums bezeichnet. Aber der Fortschritt war erkauft und sicherlich nur zu erkaufen dadurch, daß zugleich die natürliche Unzulänglichkeit des Menschen

gegenüber diesem Ideal und das göttliche Charisma des Mönchtums kräftig betont, die sittliche Durchschnittsaufgabe also mit entsprechender Milde gefaßt und teils durch die demütige Hingabe an die kirchliche Gnadenanstalt, teils durch das Vertrauen auf die stellvertretenden Leistungen des Mönchtums von der Sorge um unabläßige Selbstheiligung entlastet wurde. So wurde die Überzeugung, daß das sittliche Handeln des Christen nicht aus seiner Natur, sondern aus seiner Übernatur durch göttliche Gnadenkräfte hervorgehe, allerdings siegreich befestigt, aber mindestens außerhalb des Mönchtums geschwächt und erstickt: der individualistische Schwung der christlichen Vollkommenheitsidee erlahmte unter einer wachsenden Fülle von kirchlichen Geboten und Anweisungen, dinglichen Vorschriften, verdienstlichen Werken und asketischen Einzelleistungen, durch welche die verhängnisvolle Verwechslung religiös-kultischer und sittlicher Handlungen andauernd verstärkt und die christliche Ethik nicht sowohl fortgebildet als mit fremden Bestandteilen verwirrt und veräußerlicht wurde. Je mehr nun die christlichen Gemeinden durch das Zuströmen aus allen Schichten mit den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen des Römerreiches sich auseinanderzusetzen genötigt waren, um so weniger reichten die biblischen Maßstäbe ethischer Gesinnung für solche Versuche aus, ja ihre Anwendung wurde durch die grundsätzlich asketische Fassung des christlichen Lebensideals sogar außerordentlich erschwert, und es entstand jene zwischen den Liebesforderungen des weltflüchtig verstandenen Evangeliums und den Bedürfnissen des irdischen Verbands- und Erwerbslebens unsicher hin und her schwebende Vermittlungsethik, jene halb bejahende, halb verneinende Beurteilung des Privateigentums, der Arbeit, der beruflichen und ständischen Gliederung, des Ehe- und Familienlebens, des Staates usw., wie sie in der Einleitung zu dem vorliegenden Werke geschildert worden ist und das Mittelalter beherrscht hielt. Der überall hervorschlagende Grundgedanke, daß die Welt mit allen ihren Ordnungen unter dem Fluche der Erbsünde liege, daß man also

nur in bestimmten Grenzen mit ihr sich einlassen dürfe, vermochte zwar die mannigfaltigsten Bezeugungen des Liebes- und Opfersinnes und aller asketischen Tugenden zu bewirken, aber diese erschöpften sich in den Wechselwirkungen von Person zu Person oder in Leistungen für die Kirche, während die Frage, wieweit in den Ordnungen dieser Welt ideale Werte, richtunggebende sittliche Antriebe enthalten sind und wieweit die Persönlichkeit durch sie geformt und bedingt wird, überhaupt nicht deutlich ins Bewußtsein trat und daher die Aufgabe einer nicht bloße einzelne Schäden heilenden, sondern alle Lebensgebiete vorurteilslos umfassenden und von innen heraus gestaltenden, also weltverbessernden christlichen Ethik noch gar nicht begriffen werden konnte.

Und doch hatte schon Paulus einen Weg angedeutet, der auf solche Aufgaben hinführte, indem er den Begriff des Naturgesetzes aus der antiken Überlieferung aufnahm. Die Lehre der jüngeren Stoiker von dem durch menschliche Fehlhaftigkeit verloren gegangenen goldenen Zeitalter schien mit der alttestamentlichen Überlieferung von der ursprünglich guten, nur durch Verderbnis des Willens zur sündigen „Welt" gewordenen Schöpfung so klar übereinzustimmen, daß man auch ein anderes Hauptstück ihrer Philosophie, die Lehre von dem ewigen, ungeschriebenen Naturgesetz in der Menschenbrust, an dem alle positiven Gesetze und Rechte zu prüfen sind, im Alten Testament wiederfand und den Dekalog als die von Gott selbst offenbarte Urkunde der für alle Zeiten gültigen Lex naturae auffaßte. Indem diese Urkunde die Herrschaft des göttlichen Logos über die menschlichen Leidenschaften verbürgte und forderte, ist sie also der Grund geworden, auf dem sich auch die Sittenlehre Christi, des menschgewordenen Logos, erbaute, so daß das Naturgesetz des Dekalogs und das von neuen Gnaden- und Erfüllungskräften begleitete Gesetz Christi eine einheitliche Ordnung von unbedingter Autorität bilden, an der alle menschlichen Satzungen zu messen sind, wie das am klarsten bei Origenes ausgesprochen wurde: „den staatlichen Gesetzen darf

man nur dann gehorchen, wenn sie mit dem göttlichen Gesetz übereinstimmen; wo aber das geschriebene Gesetz des Staates etwas anderes befiehlt als das natürlich-göttliche Gesetz, da muß man das erstere verabschieden und allein der Weisung Gottes folgen." Damit war die Möglichkeit gegeben, einerseits auch den Staat und seine Gesetze irgendwie an das göttliche Naturrecht anzuknüpfen, also ihm auch im christlichen Denken einen positiven Wert einzuräumen, anderseits alles, was in den staatlichen Willensäußerungen dem christlichen Empfinden widersprach, im Namen jenes Naturrechtes zu bekämpfen und zu verwerfen. Aber da die Kultur des Imperiums älter und bodenständiger war, als die in sie hineingepflanzte christliche Kirche, so gebrach es dieser einfach an der Kraft, von solchen Voraussetzungen her die Verchristlichung des Staats- und Gesellschaftslebens planmäßig in Angriff zu nehmen oder dieses Ziel überhaupt deutlich zu erfassen, vielmehr mußte sie einen vermittelnden Weg beschreiten, auf dem gleichfalls die jüngeren Stoiker vorangegangen waren. Wie diese nämlich den offenkundigen Widerspruch zwischen ihrem in ein „goldenes Zeitalter" zurückverlegten Menschheitsideal und den bestehenden gesellschaftlichen Zuständen aus einer Trübung der Vernunft herleiteten und damit aus dem absoluten Urstandsrecht allgemeiner Freiheit und Gleichheit ein relatives Naturrecht hervorgehen ließen, das dieser Vernunfttrübung entsprechend der Zwangsmittel nicht entbehren konnte, so bildete sich auch bei den Vätern der christlichen Kirche die fortan maßgebende Lehre, daß das göttliche Naturrecht allerdings seinem Wesen nach unveränderlich sei, aber den Folgen des Sündenfalls sich notwendigerweise habe anpassen müssen, denn gegen Leidenschaften und Gewalttaten, wie sie seitdem die entartete Menschheit spalten, helfen nur Gesetze und Zwangsanwendung, Recht, Krieg, Unterwerfung, Sklaverei und Aufrichtung der Ungleichheit von Mächtigen und Abhängigen; alle diese Einrichtungen seien aber nicht nur als Folgen der Sünde hinzunehmen, sondern auch als Strafen für die Sünde und als Schutzmittel gegen ihre Lockungen gebührend in Ehren zu halten.

Diese Lehre vom relativen Naturrecht war zwar gedanklich ein dürftiges Gebilde, kaum mehr als eine dialektische Notbrücke, denn sie arbeitete trotz der behaupteten Einheit des Naturrechts doch eben mit seiner Doppelheit, die mit dem Begriff des Absoluten und Unveränderlichen sich logisch nicht verträgt, aber sie war trotz ihrer logischen Mängel immerhin brauchbar, um für die Beurteilung der nun einmal vorhandenen gesellschaftlichen Zustände, also der leidigen „Welt", überhaupt christliche Maßstäbe zu gewinnen, die nicht mehr bloß von negativer Art waren, sondern ein Eingehen auch auf die positiven Aufgaben des Staats- und Gesellschaftslebens und deren Regelung nach Anleitung der göttlichen Normen ermöglichten. Auch hier sträubte sich freilich das christliche Empfinden in höchst bezeichnender Weise gegen die Versuchungen eines alles rationalisierenden Denkens, denn an der stoischen Lehre von dem Ursprung der Staatsgewalt aus einem Vertrag und an deren gefährlichen kritischen Folgerungen ging es im ganzen stillschweigend vorbei, hielt vielmehr unbeirrbar fest an der Irrationalität des göttlichen Willens, der die Mächtigen setzt und fällt nach seinem unerforschlichen Ratschluß, und somit auch an der Lehre, daß die Herrscher als solche von Gottes Gnaden sind, daß also auch ein schlechter Herrscher als von Gott in gerechtem Zorn gesetzt ertragen werden müsse. Und doch sollte damit keineswegs der wehrlosen Auslieferung an Herrscherwillkür das Wort geredet sein: gerade weil die Herrscherwürde nicht naturrechtlich abgeleitet, sondern auf göttliche Einsetzung zurückgeführt wurde, sollte sie auch im Dienste der Herrschaft Gottes und ihrer Ausbreitung über die Welt stehen und diese Aufgabe erfüllen, indem sie der christlichen Kirche Schutz gewährte, vor dem in dieser verkörperten Willen Gottes sich demütig beugte und ihr die Bahn frei machte für ihre die naturrechtlichen Grundlagen des Gesellschaftslebens benutzende, ausbauende und heiligende Arbeit an der Welt. Damit war der Gedanke der Theokratie geboren, der in Augustin seinen großartigsten Verkünder gewann und für das Mittelalter von

entscheidender Bedeutung werden sollte. Freilich unterlag dieser große Gedanke einer zunehmenden Erweichung. Bei Augustin ist der Gottesstaat noch wesentlich gedacht als eine Gemeinschaft der Prädestinierten, die eine Verwirklichung des absoluten Naturrechtes anstreben und von der Welt fordern, daß sie diesen Normen sich beuge und anpasse, während die mittelalterliche Entwickelung seit Gregor dem Großen mehr und mehr dahin führte, daß dies absolute Naturrecht, ohne sich als solches auch nur im geringsten aufgeben zu wollen, doch umgekehrt den Bedingungen des Sündenstandes sich anpaßte, also „relativ" wurde, um damit seinen sozialrevolutionären Charakter so gut wie völlig zu verlieren, vielmehr den bestehenden Verhältnissen gerade erst ihren gedankenmäßigen Unterbau zu schaffen.

Mochte also die christliche Individualethik mit ihren Grundbegriffen Gottesliebe, Selbstheiligung und Bruderliebe sich an der neutestamentlichen Überlieferung auch fort und fort in der Stille nähren, in der Lehre vom Urstand sich das Bewußtsein der Gleichheit aller vor Gott und ihrer inneren Freiheit gegenüber irdischem Zwang gegenwärtig halten und an Mönchtum und Sekte vielfach ihren Rückhalt finden, im ganzen hatte die Verkirchlichung des Christentums ihrem Enthusiasmus und ihrer schöpferischen Kraft insofern schwere Einbußen gebracht, als die Institutionen und die Leistungen längst ungleich wichtiger geworden waren als die Individuen. Dafür aber empfing das Mittelalter vom kirchlichen Altertum die höchst folgenreichen Gedanken des Naturrechtes und der Theokratie, mit deren Hilfe das ehedem unsichere oder ablehnende Verhältnis des Christen zur Welt eine feste Grundlage gewann, um das Ideal einer christlichen Kultur nunmehr aufrichten zu können. Denn die Möglichkeit einer solchen war erst gegeben, seit man Staat und Gesellschaft nicht nur als im ganzen von Gott gegebene, sondern auch als im einzelnen nach christlichen Normen zu verbessernde und mit christlichem Gehalt zu durchdringende Ordnungen zu erfassen vermochte, und eben dies leistete die nach antiken Vorbildern entwickelte Idee des Naturrechts und der

Theokratie, die aber ihre volle organisatorische Kraft erst in der Berührung mit den jungen germanisch-romanischen Völkern und ihrer werdenden Kultur zu entfalten vermochte. Indem der noch unentwickelte germanische Staat, dem das antike Staatsgefühl, die antiken Bürger- und Eigentumsrechte, die antike Beamtenordnung, Geldwirtschaft und Ständegliederung unbekannte Größen waren, die römische Kirche mit ihren reichen, wenn auch stark verkürzten, antiken Überlieferungen und Grundsätzen in sich aufnahm, um dadurch selber zu einem Erben des alten Römerreiches und seiner Kultur zu werden, entstand jene innige Durchdringung von Geistlichem und Weltlichem, die die Kirche auf ganz neue Wege zwang, ihre Beziehungen zur „Welt" vervielfältigte und umstimmte, ihre Machtstellung außerordentlich verstärkte und das Ideal einer christlichen Gesellschaft in einem christlichen Staat als erfüllbare Forderung zu begreifen begann; letzteres um so mehr, als alle Verhältnisse des germanischen Lehensverbandes auf die Idee des Dienstes, des Treueids, der Gefolgschaft, auf Pietät und Vertrauen gegründet waren und auch der namentlich das spätere Mittelalter durch alle Stände beseelende genossenschaftliche Geist Gesinnungswerte ausbildete, die den religiös-sittlichen Einwirkungen der Kirche ein dankbar zu bearbeitendes Feld boten.

Als nun seit dem 10. Jahrhundert gegen die germanische Staatskirche und das germanische Eigenkirchenrecht der Romanismus mit seinem weltkirchlichen Ideal und dem kanonischen Recht den Kampf eröffnete, das Dogma von der Überordnung der geistlichen Macht über die weltliche verkündete und den Papst als den rechtmäßigen Nachfolger Christi zum Beherrscher der Welt erhob, da siegte diese mächtige Bewegung allerdings im Zeichen der Askese, weil diese in einer weit weniger vom Denken, als vom Anschauen lebenden Zeit als stärkster Ausdruck des überweltlich-heroischen christlichen Idealismus, als wirksamster Erreger religiöser Leidenschaft und sittlicher Willensanstrengung empfunden wurde. Aber einerseits wurde die Askese kirchlich geregelt, von Hierarchie und Sakramentsanstalt

in Dienst und Pflege genommen und, soweit sie solcher Einordnung widerstrebte, als ketzerisch abgestoßen, anderseits wurde neben der überweltlichen auch eine weltförmige Frömmigkeit jetzt ausdrücklich anerkannt, indem nach mittelalterlicher Anschauung das Corpus christianum die drei Stände der Priester, Mönche und Laien umfaßte, von denen jeder dem andern mit ganz bestimmten Leistungen stellvertretend zu dienen hatte: der Priester mit Heilsvermittlung und Bußzucht, der Mönch mit Mehrung des kirchlichen Gnadenschatzes, Selbstheiligung und Fürbitte, der Laie mit Fortpflanzung der Gattung, Arbeit und Erwerb oder auch mit seiner Armut und Hilfsbedürftigkeit, die den besser Gestellten willkommenen Anlaß zur Erweisung christlichen Liebessinnes gaben. Fehlte es auch nicht an Zwischenstufen (Priestern und Laien mit mönchartiger Lebenshaltung, Mönchen und Priestern als Teilnehmern des Erwerbs- und Arbeitslebens usw.), der herrschende Gedanke blieb jedenfalls: gegenseitige Hilfe, stellvertretende Leistung der Einzelstände für das Ganze und Unentbehrlichkeit auch der „Weltmenschen" für die Erhaltung dieses christlichen Gesellschaftskörpers und seines einheitlichen Zweckstrebens. Es war schlechthin selbstverständlich, daß die Leitung des Ganzen der Kirche gebührte, weil Staats- und Wirtschaftsleben, Kunst und Wissenschaft einfach noch nicht imstande waren, sich zur selbstdenkenden Erkenntnis ihres eigenen Wesens zu erheben, vielmehr alle Ideen von der Kirche bezogen, die auf diese Weise den großen Vorteil hatte, nicht — wie einst im heidnischen Altertum — den schweren Kampf mit einer hochentwickelten und tiefverankerten, teilweise stark widerstrebenden Geisteskultur führen zu müssen, sondern alles ihren Zwecken dienstbar machen, allem ihr Gepräge aufdrücken zu können: dem Waffenhandwerk durch die Idee des Kreuzzugs und des geistlichen Rittertums, dem Minnewesen durch mystische Vergeistigung in Jesus- und Marienkult, dem bürgerlich-städtischen Erwerbsleben durch religiöse Seelenzucht mit Hilfe der Bettelorden usw.

Ein Maßstab der sittlichen Beurteilung aller Lebensbeziehungen ward aufgerichtet, der den Bereich der natürlichen

Vernunfterwägungen, des mit begrenzten Erfahrungsschlüssen arbeitenden durchschnittlichen Menschenverstandes unvergleichlich überragte, das war: der Wille Gottes, wie ihn die Kirche aus Bibel und kanonischer Rechtsüberlieferung ablas und deutete. So verschieden dieser Wille Gottes nach der Verschiedenheit der Anlässe ausgelegt und angewandt werden mochte, immer blieb ihm doch das eigentümlich, daß er den unanfechtbaren Anspruch erhob, über allen Ratschlägen der menschlichen Vernunft zu stehen, und eben hierin lag die ungeheure geschichtliche Kraft dieses sittlichkeitschaffenden religiösen Wertbegriffes. Allem selbstsüchtigen Trachten, aller Gier und Gewalttat hielt er sein ernst warnendes „Du sollst nicht" entgegen, und mochte ähnlich auch das Recht warnen, so wandte sich doch das Recht immer nur an die juristische Person und zog ihr die Schranken der Strafe, ohne den inneren Menschen umwandeln zu können. Diese innere Umwandlung, die Sinnesänderung war aber das höchste Ziel des kirchlich organisierten Christentums: es pflanzte das Evangelium der Bruderliebe in die trotzigen Herzen, es leitete einen unmeßbaren Strom sittlicher Pflichtgefühle in das germanische Volksleben, es erweckte nicht nur die sozialen Tugenden, sondern durch seine beständige Mahnung an den Gott, der ins Herz sieht und alles Verborgene kennt, bei tieferen Naturen auch ein Bedürfnis der Willenszucht und ein Verlangen nach seelischer Reinlichkeit, die vor allem in mystischen Kreisen mit einer tiefen und zarten Pflege des Innenlebens überhaupt sich verbanden, und es brachte endlich durch seine erhabene Lehre von der Gleichwertigkeit aller Menschenseelen vor Gott das soziale Gewissen zu seiner ersten Reife, deren Ausdruck eben jenes gegenseitige Einstehen der Stände für einander im irdischen Haushalt Gottes geworden ist. Alles das waren Erfolge einer sittlich-religiösen Erziehung, die der antiken christlichen Missionskirche in Rom und Byzanz noch unerreichbar gewesen waren, die das germanisch-romanische Mittelalter aber zu der klassischen Epoche der christlichen Kultur stempeln halfen.

Indessen um welchen Preis waren solche Siege erkauft! Erreicht wurde schließlich doch nicht mehr, als eine Zwangs-

einheit von Kirche und Welt, in der grundsätzlich alles, was dem „Willen Gottes" sich nicht fügte oder ihm eine andere Auslegung geben wollte, durch die kirchliche Amtsgewalt und ein immer schärfer und planmäßiger ausgebildetes Ketzerrecht rücksichtslos niedergeschlagen wurde. Und diese auch an wertvollem Leben und fruchtbaren Keimen Unberechenbares vernichtende Zwangsherrschaft hatte ihre innere Notwendigkeit wiederum darin, daß der überweltliche Wahrheits- und Sittlichkeitsbegriff, mit dem die Kirche arbeitete, asketisch durchwachsen war, also in einem unversöhnlichen Gegensatze zu der der Verachtung und Mißhandlung preiszugebenden Welt stand. Die Lehre vom absoluten göttlichen Naturrecht des Urstandes und vom relativen des Sündenstandes gab zwar die theoretische Grundlage für die Beugung aller weltlichen Stände und Ordnungen unter die kirchliche Autorität, rechtfertigte aber zugleich den Gebrauch aller Zwangs-, Straf- und Gewaltmittel, wie sie der irdische Sündenstand zu erfordern schien, und machte gänzlich blind gegen die natürlichen Zusammenhänge der Schöpfungswelt, ihre sittlichen Eigenwerte, wie sie aus dem Verhältnis von Mensch zu Mensch hervorgehen, und ihre Unmittelbarkeit zum Reiche Gottes; sie forderte Selbstheiligung und Bruderliebe, aber nicht im Sinne der Humanität, die der Pflege des Menschen als solchen sich weiht, sondern im Sinne der Askese und „Karität", die nur für sein überweltliches Teil besorgt ist und von den eingegossenen Kräften der sakramentalen Gnade gespeist wird, während sie für das irdische Teil nur die Verachtung übrig ließ.

Und eben gegen diese, in den Machtkämpfen der Kirche seit Gregor VII. sich unerträglich verschärfende Verkennung und Vergewaltigung des Gewachsenen und Gewordenen, der natürlichen Bande des Blutes, des Stammes und des Treueides, germanischer Sitte und Rechtsempfindung, Ritterlichkeit, Ehrliebe und Weltfreude, gegen die Verarmung des Wirklichkeitssinnes, die von einer einseitig metaphysisch-asketischen Weltbetrachtung drohte, empörten sich seit dem 12. Jahrhundert in

wachsendem Maße die instinktmäßigen Widerstände in der ritterlich-bürgerlichen Laienkultur. Und vermochten sie auch den Ring der kirchlichen Ideen nicht zu durchbrechen, so zogen sie doch aus der alttestamentlichen Schöpfungslehre, aus dem antiken Naturrecht, aus den römischen Klassikern und den Schriften der Kirchenväter und der Mystiker allerhand Gedankengut zur eigenen Stärkung an sich. Nichts aber schien ihnen doch mehr Recht zu geben, als die offenkundige Tatsache, daß kein einziger Mönchsorden bei der Strenge seiner Regel zu beharren imstande war und die Papst- und Bischofskirche in dem Streben, die sündige Welt zu unterjochen, selber immer tiefer in die Verweltlichung hineingetrieben wurde, mit ihrer eigenen überweltlichen Sittenlehre also weithin im ärgsten Widerspruch lebte. Nicht mehr nur die Lehren der Kirche, sondern vor allem die Erfahrungen des Lebens waren es, die in dieser neuen Laienkultur nach Ausdruck verlangten. Während die Kreuzzüge den Triumph der Kirche über die Welt zu besiegeln schienen, wurden sie zugleich die hohe Schule jenes wagemutigen, abenteuerfrohen Rittertums, welches den sittlichen Forderungen des Entsagens und Duldens, der Armut und Keuschheit mit vollem Bewußtsein das männliche Ideal der kühnen Tat, des Eroberns und Genießens und der irdischen Liebesseligkeit entgegenstellte, der Kirchenfrömmigkeit die sittliche Tüchtigkeit, dem Ketzerhaß die Toleranz und der Weltverachtung die stolze Freude an allem, was das Leben schmückt, erhöht und festlich macht. Diese neuen sittlichen Wertanschauungen gewannen gleichzeitig in den Städten ihre bürgerliche Prägung: die Poesie der Werkstatt, der Zunftstuben und Handelshäuser, des Marktes und der Gasse begann lebendig zu werden, das ästhetische Behagen an den Heimlichkeiten des Familienlebens und am Glanz der öffentlichen Feste; die tausend Gefühlsbeziehungen, die an Handel und Handwerk haften, an dem Verhältnis von Meister und Jünger, Herr und Diener, Mann und Frau, Eltern und Kindern wurden liebevoll aufgespürt und dargestellt, die Menschen gewannen einen neuen Blick und neue Ausdrucksmittel auch

für das Kleinste und Unscheinbarste in ihrer Umgebung, sie leuchteten tiefer in die Verborgenheiten des Innenlebens und redeten von der sinnlichen Seite der Menschennatur mit jener unbefangenen Freude und Frische, die davon durchdrungen ist, daß nur auf der Grundlage eines gesunden Sinnenlebens der geistige Menschenwert seine edelsten Blüten zu entfalten vermag, und daß eine Ethik, die die ganze Welt am liebsten in ein Kloster verwandeln möchte, den Willen des Schöpfungsgottes unmöglich richtig verstehen könne. Mochten solche weltseligrealistischen Stimmungen auch mit weltschmerzlichen jäh wechseln und unter dem Druck der asketischen Gedankenwelt der Kirche sogar mit schweren Gewissensängsten sich verknüpfen, es begannen doch seit dem 12. Jahrhundert neue Lebensgefühle durch die abendländische Welt zu fluten, entscheidende Umstimmungen des Seelenlebens bahnten sich an, denen dann der Humanismus aus dem Borne der antiken Philosophie und Dichtung Klärung und Weihe verleihen sollte. Und da sie mit der schärfsten Kritik an der kirchlichen Entartung zusammengingen, mit Ausbrüchen des Hasses und der Empörung gegen eine sittlich vielfach unwürdige Hierarchie und mit Auflehnungen des nationalen Bewußtseins gegen die internationale Länderausbeutung durch das römische Papsttum, so bedurfte es für die Kirche außerordentlicher Anstrengungen, wenn sie die Herrschaft über die innerlich sich ihr entfremdende Laienwelt weiter behaupten wollte, um so mehr, als auch die Weltgeistlichkeit selber an dem Laienempfinden wachsenden Anteil gewann. In unserm Zusammenhang handelt es sich lediglich um die Rolle, die das Problem des sittlichen Lebens in diesen Kämpfen zu spielen hatte. Und hier wurde nun von größter Bedeutung der unter dem Eindruck der kirchlichen Machtstellung im Zeitalter Innocenz des Dritten sich vollziehende Ausbau der religiösen Weltanschauung des Mittelalters in dem thomistischen System, das nicht nur aus der Bibel und den Kirchenvätern, sondern auch aus Natur- und Rechtswissenschaft, aus antiker Philosophie und Dichtung, aus arabischer und jüdischer Denkarbeit, vor allem

aber mit Hilfe des nun erst in seinem vollen Umfange freigelegten aristotelischen Lehrgebäudes die Bausteine und Methoden gewann, um das ganze Wissen der Zeit gleichsam in einem gewaltigen Dome zu vereinigen und die Wissensordnung mit der kirchlichen Heilsordnung planmäßig zu überwölben.

Die seit den Anfängen des Christentums gegebene theologische Frage, wie die natürlichen Kräfte des menschlichen Willens mit den übernatürlichen Kräften der göttlichen Gnade denkmäßig zu vermitteln seien, hatte jetzt eine neue, ungleich verläßlichere Grundlage an der aristotelischen Ethik, Physik und Staatslehre gewonnen, durch die sich die stoische Lehre vom Naturgesetz zu einem natürlichen System der Wissenschaften von unbegrenzter Ausdehnung und Erkenntnissicherheit zu erweitern schien. Kein Wunder, daß man den König der antiken Philosophie jetzt als den „Vorläufer Christi" zu feiern begann, weil er die Erkenntnis der natürlichen Welt begründet habe, die für die Erkenntnis der übernatürlichen, im Evangelium offenbarten, die unerläßliche Vorstufe bilde. Nach Thomas von Aquino, in dessen Geist stoische, aristotelische und neuplatonische Lehren sich mit biblischen und frühkirchlichen eigenartig verbanden, durchdringt das göttliche Vernunftgesetz alles Geschaffene: in jeder Stufe des Reiches der Wirklichkeiten ist es in einer dieser angemessenen Weise tätig und hilft die höhere vorbereiten, denn jedes Teilganze des Universums (Mikrokosmus) stellt ein Abbild des Allganzen (Makrokosmus) dar, d. h. eine Vielheit, die aus der Einheit fließt und in die Einheit zurückkehrt. Die alles durchwaltende objektive Weltvernunft erscheint im Menschen als sittliche Freiheit, die die kreatürlichen Triebe als solche überwindet, sie in den Dienst vernünftiger Zwecke stellt und so zu Tugenden erhöht; sie ist ebenso ein Wirken Gottes in uns, wie das menschliche Denken und sein Erkennen der göttlichen Ordnungen. Im Urstande herrschte dies Vernunftgesetz rein und ohne Widerstände, im Sündenstand wurde es derartig verdunkelt, daß es immer unmöglicher wurde, die Einzelgesetze sittlichen Lebens und Handelns aus ihm zu entwickeln. Denn

nicht bloß die Vollkommenheit der natürlichen Vernunft (imago dei) wurde durch den Sündenfall zerstört, sondern auch die übernatürliche Vollkommenheit der mit Gott durch das Gnadenwunder wesenhaft geeinigten Menschennatur (similitudo dei), so daß die Vernunft durch den Widerstreit der kreatürlichen Leidenschaft geschwächt und ins Ungewisse gestoßen wurde. Darum wurde eine neue Offenbarung des Naturgesetzes notwendig, die im Dekalog erschien. Er führte die Kreatur wieder zum Verständnis des göttlichen Vernunftgesetzes und zu der Fähigkeit, die irdischen Ordnungen auf es zu beziehen, zurück, indem er die naturgesetzlichen Verpflichtungen gegen Gott und den Nächsten in seinen zwei Tafeln erleuchtend zusammenfaßte, die Erkenntnis des Todes und der Sünde zu demütigendem Bewußtsein brachte und das Verlangen nach der Gnadenmitteilung erregte, die dann durch Christus und seine Kirche der sündigen Menschheit von neuem zufloß und ihr die Kraft gab, das Gesetz Gottes auch in die Gesinnung aufzunehmen und innerlich zu erfüllen. Der Dekalog ist somit das sittliche Naturgesetz, durch das die Lebensführung einheitlich geregelt wird, wobei auch die positiven, d. h. nicht naturgesetzlich begründeten Gottesgebote des alten Testaments und die Moralsätze der antiken Philosophen ihren vorbildlichen Wert behalten, so daß Offenbarung und Vernunft immer zusammenwirken; aber das christliche Sittengesetz ist er noch nicht, denn er enthält lediglich innerweltliche Vorschriften, die überdies unter dem Zwange der Erbsünde ein unerreichtes Ideal bleiben, während das Christentum seine einzigartige Stärke gerade darin hat, daß es über die natürliche Gotteserkenntnis und die natürliche Ethik der Selbst- und Gattungserhaltung hinausführt zur Schauung Gottes und zur Vereinigung mit ihm durch das Gnadenwunder der Erlösung und Beseligung. Indem Thomas die Lex naturae, die der Vernunft eingeschriebene Gotteserkenntnis und Sittlichkeit mit dem Dekalog gleichsetzte, also auf Offenbarung gründete und in das Licht der Bibel stellte, lehrte er das ganze Weltleben, wie es von der Vernunft gestaltet wird, in der Tat als ein von der göttlichen Vorsehung

geordnetes verstehen und schien für eine planmäßige Bearbeitung der staatlichen, wirtschaftlichen und ständischen Lebensordnungen nach den Grundsätzen der christlichen Ethik die Bahn in der Tat freizumachen. Aber er ließ doch zugleich keinen Zweifel darüber, daß der Dekalog nur die Vorstufe der christlichen Sittlichkeit darstellt, deren Höhe erst in der Erfüllung des Doppelgebotes der Liebe, d. h. der Selbstliebe und der Bruderliebe in Gott, erreicht und nur durch das Wunder der sakramental eingegossenen Gnade möglich wird. So war einerseits dem im 12. Jahrhundert noch scharf bekämpften „Modernismus", der mit dem heidnischen Meister Aristoteles der immanenten Vernünftigkeit der Weltordnungen nachzuspüren begann, in bestimmten Grenzen sein Recht zuerkannt; ja, Thomas vertrat sogar die Überzeugung, daß die natürliche menschliche Ungleichheit und die in ihr beruhenden sozialen Ordnungen auch ohne Sündenfall sich entwickelt haben würden, dann aber ohne Widerstand und Leiden, in Freiwilligkeit und Liebe. Anderseits wurde in dem thomistischen System nicht nur für die Herrschaft der Priester- und Sakramentskirche über die Welt ein idealer Rechtstitel aufgerichtet, der ihr eine neue Zuversicht schuf, sondern es wurde auch festgestellt, daß die jenseitigen Güter selbst der vollkommensten Erkenntnis der Lex naturae unerreichbar bleiben, wenn auch immerhin die Entfaltung der Vernunftsittlichkeit zur Gnadensittlichkeit emporführt, für diese empfänglich macht und mit ihr in dem gleichen, alles umfassenden Endzweck christlichen Lebens gipfelt: der Vergottung der Menschenseele.

Die Stärke dieses religiös-sittlichen Systems ist also die gedankenmäßige Verbindung einer grundsätzlichen Rationalisierung der Lebensidee mit der Erfahrung einer irrationalen, im Wunder sich auswirkenden Überwelt der Gnade, der Prädestination und der sakramentalen Heilsanstalt. Indessen so geschlossen dieser Aufbau, der für die katholische Ethik bis heute maßgebend blieb, sich darzustellen scheint, die Probleme des christlichen Lebens sind doch nur scheinbar in ihm gelöst. Zunächst ist die christ-

liche Ethik als eine schlechthin übernatürlich verstandene auch hier nicht die bestimmende Kraft für das innerweltliche Handeln, das vielmehr an dem auch im Dekalog enthaltenen rationalen Naturrecht seine Regel findet und in der Sünde sein dauerndes Widerspiel hat, also im ganzen doch bleibt, wie es ist. Ferner werden durch den Stufenbau, in dem das Aufsteigen religiös-sittlicher Betätigung von den sinnlichen zu den geistigen, von den selbsterhaltenden zu den gemeinschaftbildenden und schließlich zu den religiös-überweltlichen Zwecken vorgestellt ist, die absoluten Werte selber in die Reihe der durch vernünftig-sittliche Anstrengung erreichbaren eingefügt und können nur dadurch rein behauptet werden, daß sie als in der kirchlichen Gnadenanstalt ein für allemal als solche angelegt gedacht und einem besonderen Stande, dem der Heiligen, zu stellvertretender Verwirklichung vorbehalten werden, während für die übrigen sich die Läuterung erst im Fegefeuer vollendet. Wenn auch die christliche Vollkommenheit nach Thomas in jedem Stande erreichbar sein soll, worauf der moderne Katholizismus mit seiner Erweichung der Askese sich so gern beruft, so wird diese Möglichkeit doch eben dadurch wieder entwertet, daß dem Mönchtum Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit zugeschrieben werden, wie sie dem Weltmenschen nicht in vergleichbarer Weise zu Gebote stehen: die „evangelischen Räte" und die asketischen Methoden zur Bekämpfung der Sünde, mit denen dieser „Stand der Vollkommenheit" sicherer zum Ziele kommt, als alle übrigen. Vor allem aber ist hier durch den Gedanken eines von Gott ausgehenden, vom Sündenfall geschwächten, dann neu offenbarten und schließlich durch himmliche Gnadenhilfe auf Erlangung der Gottähnlichkeit vorbereitenden Naturgesetzes, also einer Welt, die zur Überwelt sich läutert, allerdings die alles umfassende Einheitlichkeit des religiös-sittlichen Lebensideales gesichert, aber nicht etwa, indem es allen Individuen in gleicher Weise als Ziel vor die Seele gestellt wird, sondern indem nur der Weltverlauf als Ganzes darin mündet: dies Ganze mit seinen höchst mannigfaltigen Abstufungen und Annäherungen,

wie sie in den verschiedenen Ständen und Ämtern der Menschheit vom Leibeigenen bis zum König, vom Verbrecher bis zum Heiligen, und in den verschiedenen Individuen sich darstellen, hat schließlich nur Gott vor Augen; er allein sieht das Ziel, das er durch die Kirche und die ihr verliehenen Heils-, Heilungs- und Heiligungskräfte vollenden will, während der einzelne Mensch sich daran genügen lassen muß, diesem Gesamtziel irgendwie mittelbar zu dienen, ohne daß er unmittelbar von ihm ergriffen und bewegt zu werden braucht.

So ist denn in diesem unleugbar groß angelegten System nicht die Verchristlichung des Weltlebens, sondern lediglich seine Verkirchlichung vorgesehen, und alles was an Reform des christlichen Lebens in ihm enthalten ist, ist durch den Gedanken der Theokratie bestimmt und begrenzt. Die paulinische Lehre vom mystischen Leibe Christi, dessen Glieder, jedes auf seine Art, allen andern zu dienen haben, hat sich mit Hilfe der platonischen und aristotelischen Philosophie erweitert zu der Anschauung einer die Vielheit der (im engeren Sinne) kirchlichen und weltlichen Gliedkörper umfassenden gesellschaftlichen Zweckeinheit, in der alle Mittel- und Nebenzwecke untergeordnet sind dem absoluten Heilszweck, der das organisierte Vernunftreich zur Lebenseinheit mit Gott emporbildet und darum der erzieherischen Arbeit der Kirche unterwirft, also die Kirche gleichsam zur Seele des ganzen Kulturkörpers macht. Daraus erklärt es sich, daß auch die Einzelgruppen des Aufbaus als Corpora mystica und selbst die weltlichen Teilkörper als Hierarchie bezeichnet werden können, sind sie doch alle als unter Gottes Vorsehung stehend gedacht. Aus der Idee des Organismus mit seinen Abstufungen der Dienste und Ämter folgt einerseits die Ungleichheit seiner Glieder, anderseits die Pflicht gegenseitiger Anerkennung und Rücksichtnahme um der Harmonie des Ganzen willen, also freiwillige Ergebung in die gottgewollten Unterschiede durch die Liebe, die auch aus dem Herrschen ein Dienen macht, jedem Stande, jeder Arbeit ihre besondere Ehre gibt und so die tatsächlichen Ungleichheiten der Lebensstellung

und Lebensnutzung durch ethische Besinnung oder durch einfache Beugung unter Gottes unerforschlichen Willen ausgleicht: jeder Stand soll sich immer bewußt bleiben, daß er an der göttlichen Weltregierung seinen geordneten Anteil hat. Wo aber durch die Sünde diese gottgewollten Zusammenhänge durchbrochen, also die natürliche Ungleichheit in eine unnatürliche verwandelt oder durch Gewalt und frevelhafte Überhebung das gottgesetzte Recht eines Standes oder Individuums verkürzt und verkehrt wird, da hat die Kirche die verletzte göttliche Ordnung wiederherzustellen, also gottlose Herrscher zu strafen, gottlose Gesetze und Einrichtungen abzutun. Hier liegt der Punkt offen, an dem das individualistisch-rationalistische Naturrecht der antiken Humanitätsphilosophie, aus dem dann die Aufklärung die Lehre von den unveräußerlichen angeborenen Menschenrechten entwickeln sollte, auch in die christliche Gedankenwelt seinen Einzug halten konnte. Die katholische Kirche hat sich dieses wirksamen Kampfmittels unter Umständen klug bedient, aber gegen sein Eindringen in ihren Herrschaftsbereich starke Schranken aufgerichtet und an der absoluten Papstgewalt, die selbst den konziliaren Konstitutionalismus, also vollends ein Mitregierungsrecht der Laien grundsätzlich ausschloß, streng festgehalten, weil ihr der Papst als der unmittelbare Erbe Christi und Petri, also als eine schlechthin unfehlbare Größe galt. Immerhin ist es lehrreich, sich klar zu machen, daß die katholische Kirche auf Grund ihres individual- und sozialethischen Systems es in der Hand hat, bald die konservativen, auf Wahrung der bestehenden Ordnungen gerichteten, bald die zwar religiös begründeten, aber in die Sprache des Liberalismus und Sozialismus leicht zu übersetzenden neuerungheischenden, ja revolutionären Triebe in Bewegung zu setzen — was natürlich den Erwägungen von Fall zu Fall vorbehalten bleibt — und doch bei alledem immer der Kirche, und nur ihr, die letzten Entscheidungen zu wahren.

Das vorbildlichste Beispiel sittlicher Überwindung der natürlichen Ungleichheiten ist innerhalb dieses Systems die Familie,

in der der göttliche Plan aller gesellschaftlichen Bildungen vorgezeichnet liegt. Die väterliche Gewalt über Frau, Kinder und Gesinde ist naturgesetzlichen Ursprungs, in der christlichen Gesellschaft aber eingefaßt von der Liebe, die aus der Autoritätsstellung des Familienhauptes die Tugenden der Fürsorge, Opferwilligkeit und Verantwortung, aus der Gehorsamsstellung der übrigen die der freiwilligen Unterordnung, Selbstüberwindung und Pietät hervorgehen läßt, also die natürliche Ungleichheit mit geflissentlicher Schonung der individuellen Rechte ethisch zu vermitteln trachtet, aber sie grundsätzlich als unabänderlich anerkennt. Im übrigen ist der naturgesetzliche Zweck der streng monogamisch aufzufassenden Ehe die Erhaltung der Gattung und somit auch des irdischen Gottesreiches, ihre religiöse Würde aber das Zurücktreten der Geschlechtsgemeinschaft hinter der Idee eines sakramentalen Liebesbundes, der in dem Bunde Christi mit der Kirche sein Vorbild erkennt, worin zugleich die Erklärung dafür enthalten ist, daß die bürgerliche Eheschließung durch die Sippe immer mehr von der kirchlichen verdrängt wurde.

Das Gleiche, was für die Familie, gilt für die Beurteilung der naturgesetzlich geordneten Arbeitsteilung und des in ihr begründeten Systems der Gesellschaftsgliederung nach Berufen. Das vorchristliche Altertum mit seinem Ideal des über den Banausenstandpunkt erhabenen, in der Pflege geistiger Güter seine Unabhängigkeit bekundenden Weisen hatte dem Begriff der Arbeit noch keine positive sittliche Schätzung abzugewinnen vermocht. Das Urchristentum hatte freilich bedeutsame Ansätze zu einer solchen durch seine Eingliederung in den Reichsgottesgedanken geschaffen, diese Einsätze aber unter dem Eindruck der Enderwartung nicht entwickelt. Der Frühkatholizismus hatte die innerweltlichen Berufe gegenüber den kirchlichen Leistungen tief herabgesetzt und sie schlechthin als Folgen der Sündenverderbnis gewertet. Bei Thomas wird nun diese Betrachtung allerdings durch eine andere überboten, die dem neuen Selbstbewußtsein der Laienkultur gerecht zu werden versucht: die

berufliche Arbeitsteilung ist nicht erst durch den Sündenfall bedingt, sondern durch Gottes Schöpfungsordnung naturgesetzlich bedingt. Aber diese Lehre bleibt dennoch bedeutungslos, weil die mit der Erbsünde zusammenhängende pessimistische Beurteilung der Welt auch bei ihm die herrschende Stimmung bildet, also das geduldige Verbleiben in dem von Gott verliehenen Stande auch gerade da, wo es wie eine Strafe empfunden wird, zur Christenpflicht stempelt und vor allem das beschauliche Leben ungleich höher wertet als das erwerbtätige. Aus solcher Auffassung konnte schließlich doch nur eine Berufsmoral von kasuistischer Haltung hervorgehen, die bald hier, bald dort ihre Zugeständnisse machte, aber für die Berufsfreudigkeit des Kulturlebens im Grunde kein Verständnis aufzubringen vermochte.

Was insbesondere das wirtschaftliche Leben betrifft, so ist nach Thomas auch das Privateigentum und das den erworbenen Besitz wahrende Erbrecht naturgesetzlich begründet durch die Pflicht einer dem gottverliehenen Stande entsprechenden Lebensführung und Familienerhaltung. Damit ist die einseitige Betrachtung des Wirtschaftssystems vom Standpunkt des Verbrauchers, wie sie in der alten Kirche geherrscht hatte, bedeutsam ergänzt durch eine solche vom Standpunkt der Gütererzeugung und des Gütertausches, der aber doch nur in bestimmten Grenzen Geltung haben soll: der Preis einer Ware z. B. soll sich lediglich zusammensetzen aus ihrem objektiven Wert und dem gerechten Lohn, d. h. dem für den Händler und die Erhaltung seines Standes lebensnotwendigen Aufschlag, und aus der aristotelischen Lehre von der natürlichen Unfruchtbarkeit des Geldes wird gefolgert, daß das Zinsnehmen unerlaubt sei. Es fehlt zwar nicht an Anzeichen dafür, daß Thomas für die Produktivität des Kapitals und den Unterschied von Zins und Wucher ein gewisses Maß von Verständnis besaß, aber seine einschlägigen Gedanken sind jedenfalls von der Absicht beherrscht, nur das zur standesgemäßen Deckung des Nahrungsbedarfs Unerläßliche zuzugestehen, den wirtschaftlichen

Erwerb als Selbstzweck dagegen als verwerflich zu kennzeichnen, der Gefahr der gegenseitigen Ausbeutung und einer durch das Geld ermöglichten Schrankenlosigkeit des Güteraustausches vorzubeugen und ein ohne persönliche Arbeitsleistung gewonnenes Einkommen zu verurteilen. Er würdigt also den Kapitalismus wesentlich nur nach den von ihm notwendigerweise zu erwartenden Schäden und Auswüchsen. Überhaupt aber hat Thomas bei allen Darlegungen dieser Art begrenzte Wirtschaftseinheiten im Auge, die das, was sie verbrauchen, im wesentlichen noch selber hervorbringen und eines entwickelten Außenhandels noch nicht bedürfen, also Wirtschaftsformen, wie sie in seiner Zeit zwar vorherrschend noch bestanden, aber doch von den Anfängen eines überall eingreifenden Welthandels und kapitalistischer Wirtschaftsordnung bereits durchsetzt und in viel weitere Zusammenhänge bereits versponnen worden waren. Er veranschaulicht allerdings seine wirtschaftsphilosophischen Ideen am liebsten an der Stadt, aber er denkt dabei immer an die auch ackerbauende, nicht bloß gewerbetreibende Stadt, während er den Landbau als solchen mit einer gewissen Geringschätzung bedenkt und dem in den agrarischen Lebenszuständen des frühen Mittelalters wurzelnden Lehenswesen wenig Berücksichtigung schenkt. In seiner Wirtschaftsethik lebt der Geist des Bürgertums, dem für alles Einkommen und alle Unterschiede des Besitzes grundsätzlich nichts als die persönliche Arbeitsleistung maßgebend ist, eine Anschauung, die allerdings in der Anerkennung des Erbrechts ihre Abgrenzung gegen etwa daraus herzuleitende umstürzlerische Folgerungen findet.

Die weltliche Obrigkeit schließlich hat die naturgesetzliche Aufgabe, für die Aufrechterhaltung der Ordnung, der bindenden Kraft der Verträge und der Gerechtigkeit besorgt zu sein, damit jeder seinen nach Stand und Leistung abzumessenden Anteil an der allgemeinen Wohlfahrt gewinne und jedes Unrecht seine Sühne finde. Weil aber die Obrigkeit im Corpus christianum eben nur die weltliche Ordnung bedeutet, der die Kirche als geistliche gegenübersteht, so wird sie in ihrem Wirkungskreise

auf die irdischen Nützlichkeiten eingeschränkt, gegen die der Kirche vorbehaltenen geistigen, religiösen und sittlichen Regelungen scharf abgegrenzt und als Trägerin eines sittlichen Selbstzweckes nicht anerkannt. Denn über der Staatsgewalt steht und vor ihr war das göttliche Naturrecht, an das sie also unbedingt gebunden ist, und zwar sowohl das durch göttliche Offenbarung für überirdische Zwecke gestiftete (Lex divina), wie das der natürlichen Vernunft von Gott für irdische Zwecke eingepflanzte (Lex naturalis) und das den Bedingungen des Sündenfalls angepaßte relative (ius gentium), aus dem die positiven Satzungen der Lex humana oder des ius civile entwickelt werden. Wo sie diese unverbrüchlichen Rechtsschranken eigenmächtig überschreitet, also statt vom Gemeinwohl von Eigennutz und Willkür sich leiten läßt, da wird sie zur Tyrannei und hat auf die Gehorsamspflicht ihrer Untertanen keinen Anspruch mehr, denn man soll Gott mehr gehorchen, als den Menschen, wobei indessen immer vorausgesetzt ist, daß die Entscheidung darüber, ob ein solcher Fall vorliegt, lediglich der Kirche zusteht. — Der Leitung des Universums durch einen höchsten Gott entspricht die Darstellung jeder Verbandseinheit durch ein regierendes Haupt, also die monarchische Verfassung hat als Abbild des göttlichen Weltregiments den höchsten, naturgesetzlichen Rang: der Monarch regiert an Gottes Statt und nach seinem Vorbilde. Da im Urstande allgemeine Freiheit und Gleichheit geherrscht haben sollte, drängte sich die Frage nach der Entstehung des Staates auf, die der aristotelisch geschulte Thomas nicht mehr als eine Folge des Sündenfalls auffassen konnte, sondern als eine auch im Stande der Unschuld infolge der fortgehenden Vermehrung des Menschengeschlechtes sicherlich notwendig gewordene Einrichtung, deren Grund in der dem Menschen eingepflanzten sozialen Natur, also im Willen Gottes zu suchen ist. Ihr Keim und Vorbild liegt, wie schon bemerkt, in der Familiengemeinschaft, und der erste Anstoß, der sie ins Leben treten ließ, in einer Stiftung durch eine mit diesem Amt von Gott ausgestattete Persönlichkeit. Aber die den ganzen

Gesellschaftsaufbau nach Thomas beherrschende Idee des aus eigenwertigen Gliedkörpern sich zusammensetzenden Organismus verlangte neben dem Herrscher ständische Vertreter, wie sie im Kirchenkörper das Kollegium der Kardinäle oder die Konzile darstellten, im weltlichen Verbande das Kollegium der Kurfürsten oder die Reichs- und Landtage, in dem antiken Stadtstaat die Volksversammlung. Die einzelnen Staaten ferner sollten sich alle als Glieder einer christlichen Familie fühlen, also z. B. nicht auf Raub und Eroberung ausgehen, sondern nur gerechte und Gutes schaffende Kriege führen, auch nicht solche, die lediglich der nationalen Selbstsucht entspringen, denn für das menschheitumfassende Reich Gottes haben diese nationalen Gegensätze keine tiefere Bedeutung, und dem Reiche Gottes zu dienen ist schließlich doch das Ziel, das alle anderen in sich faßt. Es findet seinen Ausdruck in der Unterwerfung aller unter die kirchliche Leitung, die zwar in die staatlichen Dinge nur da eingreifen wird, wo diese mit geistlichen sich nahe berühren, aber die Entscheidung, wo dies eintrifft, sich überall vorbehalten muß und im ganzen die irdische Gesellschaft so regiert wie Gott das Universum, indem er es zwar nach seinen eigenen Gesetzen laufen läßt, aber nach seinem Gutdünken in diesen Gang auch eingreift.

Das sozialistische System des Thomas ist der erste und kulturgeschichtlich folgenreichste Versuch einer Durchdringung des Weltlebens mit dem Geiste der christlichen Kirche, richtiger: einer Zusammenfassung aller politischen, rechtlichen, sittlichen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und künstlerischen Arbeit unter die Leitung kirchlicher Ideale oder eine Beherrschung des Diesseits durch das Jenseits, des Reiches der Natur durch das Reich der Gnade. Aber das gelang ihm nur dadurch, daß es die bestehenden Zustände und Ordnungen, die die alte Kirche als Folgen der Erbsünde hingenommen und eigentlich nur in der Form christlicher Liebestätigkeit beeinflußt hatte, durch den alles umspannenden Begriff der Lex naturae mit dem göttlichen Schöpfungswillen verknüpfte, mithin als gesetzmäßige Hervor-

bringungen der objektiven Vernunft, also für naturnotwendig und unabänderlich erklärte und für die unerläßliche Vorstufe, von der die Menschheit zu den absoluten überweltlichen Werten und zur Gemeinschaft mit Gott unter Führung der Kirche emporsteigt. Damit war das Ziel alles weltlichen Handelns als ein im Jenseits liegendes streng gewahrt; eine Umgestaltung der weltlichen Ordnungen aus den Kräften christlicher Ethik aber konnte auf diesem Standpunkt überhaupt noch nicht als ein ernstlich anzustrebendes Ziel in Frage kommen, denn jene Ethik galt ja eben als unvereinbar mit Staat, Recht, Zwang, Besitz und dem ganzen ius gentium, sie war also in dieser Welt wohl erkennbar durch die Vernunft, aber nicht durchführbar, vielmehr mußte man sich bescheiden mit der Zuversicht: wenn nur die sündentilgende Kirche herrscht, so findet sich alles übrige von selbst („et cetera adiicientur vobis" Matth. 6,33). Noch lag ja der ethische Individualismus vielfältig gebunden unter ständischen und genossenschaftlichen Lebensformen, ja die Unruhe des sittlichen Strebens wurde immer wieder gedämpft durch die warnende Lehre, daß jeder seinen überkommenen Stand halte und nicht über ihn hinaustrachte, wenn er nicht derselben Überhebung schuldig werden wolle, wie Luzifer, der solchen Frevel teuer bezahlen mußte.

So konnte es denn nicht ausbleiben, daß die im thomistischen System gipfelnde Verkirchlichung der Welt mit ihren Relativierungen des Absoluten und ihrem Ausgleichsstreben zugleich als Verweltlichung der Kirche empfunden wurde und darum immer neue Ausbrüche des urchristlichen ethischen Radikalismus hervorrief. Diese fanden ihren Niederschlag in Gemeinschaftsbildungen, welche dem bedingt weltoffenen Massenkirchentum nach wie vor das unbedingt weltablehnende der Gotteskindschaft, Innerlichkeit, Selbstheiligung und Bruderliebe entgegenstellten und den individualistisch-eschatologischen Grundzug des Christentums mit seiner durch nichts zu sättigenden Unruhe um so entschiedener und einseitiger zur Geltung bringen wollten, je mehr die Anstaltskirche mit ihrer Pflege der objektiven Heils-

güter die Menschen des sittlichen Ernstes zu entwöhnen drohte. Es ist der urchristliche Gegensatz des paulinisch-johanneischen und des synoptischen Frömmigkeitstypus, der auf der Höhe des Mittelalters von neuem hervorbricht und zwar mit einer von den religiös-sittlichen Lebensproblemen, die in ihm eingeschlossen sind, bereits mächtig bewegten seelischen Energie: der Gegensatz zwischen Anstaltskirche und Freiwilligkeitskirche, Kultusgemeinschaft und brüderlicher Liebesgenossenschaft, Christusglaube und Nachfolge Jesu, Heilbesitzenden und Heilsuchenden. Der Grundzug der Sektenreligion ist die Ablehnung aller Vermittlungen und Abschwächungen, mit denen die Kirche den heiligen Willen Gottes an die Bedürfnisse und Wünsche der sündigen Menschheit anzupassen sich bemüht hatte: verworfen wird die Lehre vom relativen Naturrecht und vollends die thomistische Zurückführung der weltlichen Ordnungen bis in die Voraussetzungen des sündlosen Urstandes, verworfen der ganze kunstvolle Aufbau, der über einer vom Naturgesetz beherrschten, also immerhin ein abgeleitetes göttliches Recht in sich tragenden Welt ein Reich der Gnade aufrichtet, zu dem die alles beherrschende Priester- und Sakramentskirche den Zugang öffnet, wie zu der Vorhalle einer jenseitigen Vollendung und Beseligung; verworfen wird die Lehre von der ständischen Abstufung der christlichen Vollkommenheit und der stellvertretenden religiös-sittlichen Lebensleistung des Mönchtums. Denn der Wille Gottes ist ja eine absolute Forderung, hoch erhaben über alle bloßen Annäherungen und Halbheiten, er ist etwas unendlich Klares und Einfaches und ergeht an alle in gleicher Weise: sein Inhalt ist das „Gesetz Christi", die Bergpredigt und das Evangelium von der Nachfolge Jesu. Wer das apostolische Leben in Demut, Kreuz und Leiden auf sich nimmt und in der Bruderliebe die Gottesliebe unverkürzt und ehrlich betätigt, nur der erfüllt den Willen Gottes und das absolute Naturgesetz, das auch im Sündenstande ungeschwächt in Geltung bleiben soll und darum Enthaltung von der sündigen Welt fordert, Verzicht auf Besitz und Macht, Verwerfung von Recht, Krieg, Eid und allen

Bindungen der christlichen Freiheit, soweit sie nicht in der Liebe, sondern in menschlichem Zwang begründet sind. Nicht die in außerordentlichen, den Verdienstschatz der Kirche mehrenden Einzelleistungen wirksame Askese ist es, die die Sekten pflegen wollen, sondern die stille, demütige Askese der Entsagung, der mitleidenden und opfernden Liebe, eine Lebenshaltung, die nur überweltlichen Antrieben folgt, ohne sich damit der Berufsarbeit irgend zu entziehen, denn auch diese wollen sie als eine Schule des Ertragens von Lasten angesehen wissen. Auch ihnen gilt als die tragende Kraft christlichen Lebens die Gnade, und an der Objektivität des Heils, auch an der Prädestination halten sie fest, aber ihr Religionsbegriff steht und fällt mit der sittlichen Bewährung des Individuums, von hier aus prüfen sie das Recht der Kirche, des Priestertums und der Sakramente mit unerbittlicher Kritik und setzen dem hierarchischen Kirchenbegriff einen ethisch-religiösen entgegen, der für die Laienreligion des späteren Mittelalters um so mehr von entscheidender Bedeutung geworden ist, je erbarmungsloser er von der absolutistischen römischen Kirche und ihren Ketzerrichtern bekämpft wurde. Hatte man zunächst gutgläubig die Reform der „verderbten" Kirche durch die von selbst sich durchsetzende Macht des christlichen Lebensideales für möglich gehalten, so führte die Verzweifelung daran einerseits zu den überhitzten Erwartungen chiliastischer und apokalyptischer Schwärmerei, anderseits zu der rationalistischen Deutung der rein religiösen Freiheit und Gleichheit des Evangeliums auf eine naturrechtlich begründete, also gottgewollte auch in den Verhältnissen des irdischen Daseins, womit sozialistische und kommunistische Gedankenreihen sich verhängnisvoll verknüpften und die Neigung, die natur- und gottwidrigen Zustände dieser Welt durch gewaltsamen Umsturz oder den „heiligen Krieg" zu ändern, ein Unternehmen, das allerdings eine Ergänzung der Lex Christi durch Berufung auf alttestamentliche oder enthusiastisch-mystische Quellen nötig machte. Aber neben diesen Versuchen einer gewalttätigen Kirchen- und Gesellschaftsreform, deren folgenreichster der

hussitische werden sollte, gingen beständig die der Stillen im Lande einher, welche die Ideale der Selbstheiligung, des Liebeskommunismus und der Weltenthaltung in kleinen Kreisen zu verwirklichen strebten und sich um das laute Treiben der andern nicht kümmerten. Und doch halfen auch sie den stolzen Bau der kirchlichen Kultur langsam untergraben und jenen religiösen Individualismus entwickeln, der im Widerspruch mit der hierarchischen Lösung der christlichen Lebensprobleme und im selbständigen Durchdenken des Evangeliums nicht nur neue Wege persönlicher Heilssicherung und Versittlichung, sondern auch neue Formen der religiös-sittlichen Gemeinschaft zu suchen sich genötigt fand, in der reich heranwachsenden mystischen Erbauungsliteratur wie durch die Berührung mit der neu verstandenen Philosophie Platos seiner eigenen Tiefe sich immer deutlicher bewußt wurde und schließlich, mit humanistischen Bildungsstoffen gesättigt, den Gedanken einer kirchenfreien, konfessionslosen Geister- und Liebesgemeinschaft von rein symbolischen Formen aus sich hervorbringen konnte.

Indessen nicht nur der religiöse Idealismus hat die kirchliche Einheitskultur und Sozialethik zur Zersetzung gebracht, in derselben Richtung wirkten vielmehr die schon gekennzeichneten neuen Lebensstimmungen der Laienkultur, die ihren geschichtlich erfolgreichsten Ausdruck fanden in der Erhebung der nationalen, politischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Kulturkräfte gegen kirchliche Bevormundung und Leitung. Und diese verfochten ihre Ansprüche wiederum mit denselben Gedanken der antiken Staatslehre, die das System des Thomas zu neutralisieren versuchte, ohne doch damit die Tatsache verdunkeln zu können, daß sie einem großen Zeitalter der Menschheit entstammten, in dem es noch keine Kirche und keine Theokratie gegeben hatte, daß sie also auch jetzt zur Befreiung von diesen vorzügliche Dienste zu leisten berufen waren. Schon die kirchliche Zurückführung der Entstehung des Staates auf die soziale Natur des Menschen und auf bestimmte, durch sie bedingte Willensvorgänge hatte die Idee seiner göttlichen Stiftung zurückgedrängt oder

den verursachenden göttlichen Willen doch nur noch als sogenannte causa remota würdigen lassen. Die Lehre der Kirche von einem staatlosen Naturzustande aber, die Überlieferungen germanischen Rechtslebens und die Tatsache, daß zahllose öffentliche Rechtsverhältnisse von jeher durch Verträge geregelt worden waren, führte zusammen mit den nach gleicher Richtung weisenden Gedanken des römischen Rechts zu der außerordentlich folgenreichen Lehre, daß alle Herrschaft auf dem Volkswillen beruhe und ihr Recht herleite aus einem Unterwerfungsvertrag, durch den die Souveränität des Volkes auf ein erwähltes Oberhaupt übertragen worden sei, daß also die Entstehung des Staates in dem schöpferischen Willensakt einer sich als Einheit setzenden Gesamtheit, d. h. in dem Gesellschaftsvertrag und der durch ihn verwirklichten freiwilligen Selbstbindung der Individuen zu suchen sei. Wenn auch festgehalten wurde, daß die souveräne Gewalt zwar dem positiven Recht übergeordnet sei, also rechtsbildend wirke, aber an die vom Naturrecht gesetzten Schranken unbedingt gebunden bleibe, so konnte man doch aus jenen grundlegenden Sätzen bereits die Folgerung ziehen, daß die Gesamtheit neben und über dem erwählten Oberhaupte die gesetzgebende Gewalt weiterhin auszuüben und einen pflichtvergessenen Herrscher zur Rechenschaft zu ziehen habe. Ja, noch einschneidender war, daß man mit dieser Lehre auch der päpstlichen Allmacht zu Leibe ging, indem ein Marsilius von Padua, Occam, d'Ailly, Gerson u. a. nicht nur dem die Rechte der Gesamtheit vertretenden Konzil die Souveränität zusprachen, sondern sogar die Laien mit Einschluß der Frauen als Mitträger des souveränen Gesamtwillens in Anspruch nahmen, wodurch der kirchliche Verband nach dem Schulbeispiel des weltlichen Staatsverbandes konstruiert wurde, eine Übertragung des demokratischen Gemeindeprinzips aus dem politischen Naturrecht auf kirchliches Gebiet, die allerdings von den Vertretern päpstlichen Rechts auf das entschiedenste abgelehnt werden mußte und durch die päpstliche Politik und Diplomatie auch tatsächlich mattgesetzt wurde, ohne aber deshalb aus der staats- und

kirchenrechtlichen Literatur und der öffentlichen Kritik zu verschwinden. Wenn auch die kühne Auffassung des Marsilius, nach der die Kirche Staatsanstalt, das Kirchengut Staatsgut, das geistliche Amt Staatsamt und die souveräne Kirchengemeinde ein Gegenbild der politischen Bürgerversammlung ist, im ganzen ohne Nachfolge blieb, im einzelnen haben seine und die ihm verwandten Lehren eines Occam u. a. doch die spätere Verschlingung der Kirche in den Staat vorbereiten helfen und so zur Auflösung des Ideals der kirchlichen Theokratie wesentlich beigetragen, das ja seit dem babylonischen Exil in Avignon und dem großen Schisma auch durch die geschichtlichen Tatsachen überholt und erschüttert war.

Schließlich vermochte sich auch die Denkarbeit der theologischen Schulen diesem Umschwung der allgemeinen Lebensstimmungen nicht zu entziehen, und in dem spätmittelalterlichen Nominalismus oder Occamismus vollzog sich eine kritische Zersetzung des thomistischen Systems, indem die Harmonie von Philosophie und Theologie, Vernunft und Offenbarung, Natur und Gnade durch den erkenntnistheoretischen Satz von der doppelten Wahrheit gesprengt, der Primat der Vernunft durch den des Willens verdrängt, die göttlichen Satzungen als solche der irrationalen absoluten Willkür gefaßt, auch dem freien Willen des Menschen ein größerer Spielraum neben den Gnadenwirkungen eröffnet und die Sakramente nicht mehr als Eingießungen der Übernatur, sondern der natürlichen, nur durch die Sünde verlorenen Gerechtigkeit verstanden wurden. Alles, was bei Thomas kunstvoll vermittelt und aufeinander angelegt erschien, strebte hier wieder in Gegensätzen auseinander, in denen die allgemeine Spannung des weltlichen Kulturlebens mit den kirchlichen Lehren sich ausdrückte. Und je stärker das individualistische Bedürfnis geworden war — an dessen Entwickelung die religiöse Erziehung sicherlich den größten Anteil gehabt hatte —, um so tiefer mußte das höchste persönliche Lebensproblem empfunden werden, das mit all diesen Gegensätzen gestellt war: es durfte nun nicht mehr durch Konstruktionen

der Vernunft zu einem dialektisch gewonnenen Ausgleich gebracht werden, sondern es war im Zeitalter mystischer Seelenforschung nur durch unbestechliche Prüfung der inneren Erfahrung im Lichte des geoffenbarten göttlichen Wortes zu lösen. In schlichter, gemeinverständlicher Fassung hatte schon der von sittlichen Fragen innerlich stark bewegte Walter von der Vogelweide dies christliche Lebensproblem zum Mittelpunkt eines seiner tiefsinnigsten Sprüche gemacht, in dem er der schweren Frage nachdachte, wie sich weltliche Ehre und weltliches Gut vereinen lasse mit Gottes Huld, ohne daß eins dem andern Eintrag tue; und er hatte an der Lösung schmerzlich verzweifelt: „die hätt' ich gern in einen Schrein, doch leider mag das nimmer sein!" Es war die Frage aller Gottsucher, die von den halben Antworten der Kirche und dem Vermittelungsgeist ihrer Ethik nicht dauernd zu befriedigen waren, dieselbe Frage, die den ernstesten und schwersten Naturen nur den weltflüchtigen Weg des Mönchtums oder der Sekte übrig zu lassen schien, und die dann auch einen Luther ins Kloster trieb. Aber aus Luthers Klosterkämpfen sprang endlich, nachdem die Zeit erfüllt war, die befreiende Lebensformel hervor, die den weltschmerzlichen Leidenszug der Laienkultur schwinden ließ, ihr ängstliches Gewissen zur Ruhe brachte und ihr ein ganz neues Bewußtsein ihres Wertes vor Gott schuf.

Seine geniale Entdeckung war, wie gezeigt worden ist, darin beschlossen, daß es nicht einen doppelten, sondern nur einen einzigen Christenstand gibt, und daß dieser im Glauben sein Leben hat. In diesem Glauben, der keines irdischen Mittlers zwischen Gott und Mensch bedarf, nur der Christusbotschaft der Bibel, war nicht allein die Verkündigung des allgemeinen Priestertums enthalten, die höchste Bekräftigung der Laienreligion und jenes religiösen Individualismus, der in Mönchtum und Sekte sich eigene, wenn auch jetzt als irrig erkannte Wege zu seinem Gotte gesucht hatte, sondern es war in ihm auch das sittliche Leben endlich frei geworden von der Herrschaft der Satzung und rein auf die Innerlichkeit der Gesinnung

gegründet. Denn wenn uns nur der eigene Glaube helfen kann, nicht der Glaube anderer Menschen, so kann uns auch nur die Reinheit der eigenen Gesinnung und des eigenen Gewissens zu sittlichen Wesen machen, nicht aber ein Handeln nach den Maßstäben und auf die Verantwortung anderer Menschen, mögen diese anderen auch an Klugheit, Macht und Zahl oder an Ehrwürdigkeit uns noch so sehr überlegen sein. Wie die Möncherei als ein selbstgeschaffener Wahn sich enthüllte, so war nunmehr auch die Unterscheidung einer weltlichen und einer überweltlichen Sittlichkeit, einer Natur und Übernatur samt ihren vermeintlichen Vermittlungen in dem künstlichen Stufenbau des thomistischen Systems endgültig abgetan, denn es gibt für alle Christen ohne Ausnahme nur eine einzige Art, mit der Welt fertig zu werden: daß man sie nämlich überwindet und sich untertänig macht an dem Platze, auf den Gott jeden einzelnen gestellt oder „berufen" hat, also in dem „Beruf", der die uns zugeordnete Lebensaufgabe und den Dienst bedeutet, welchen wir den Brüdern und in ihnen unserm Gott zu leisten haben. Hatte die römisch-katholische Phantasiefrömmigkeit die Möncherei gerade darum so hoch erhoben, weil sie wähnte, daß weltlicher Beruf und weltliche Arbeit die Seelen abziehen von Gott, so fand Luther den Sinn des Evangeliums mit ursprünglicher Kraft gerade darin beschlossen, daß im Ringen mit den sittlichen Forderungen dieser Welt das durch den Glauben ergriffene Göttliche im Menschen frei werde, die irdischen Dinge durch die Macht des Geistes bezwinge und in den Bereich des Ewigen hinaufhebe, zu dem für alle der gleiche Weg führt.

Von den beiden Wegen sittlichen Verhaltens, die die Lehre Jesu offen gelassen hatte, dem weltbejahenden und dem weltentsagenden, war also hier — im Gegensatz sowohl zu der nur scheinbaren Weltbejahung der römischen Kirche wie zu der grundsätzlichen Weltenthaltung der Sekte — der weltbejahende mit einer die Zurückhaltung der urchristlichen Lebensstimmung weit überbietenden Klarheit und Freudigkeit beschritten und damit der Laienkultur ihr lang entbehrter göttlicher Rechtstitel

ein für allemal gewonnen: auf jene schmerzlich zweifelnde Frage, die seit Walter von der Vogelweide nicht mehr verstummt war, war die endgültige Antwort gefunden. Die volle Einheit des menschlichen Willens mit dem göttlichen, die die natürliche Mitgift des Menschen ist und im Urstande ungebrochen vorhanden war, ist zwar nach Luther durch die Sünde tatsächlich aufgehoben, durch die Erlösung aber der Möglichkeit nach — und zwar für alle — wiederhergestellt worden, und als das Feld ihrer Betätigung sind ihr die natürlichen Ordnungen dieser Welt gewiesen, ein Arbeitsstoff für die Pflichten christlichen Lebens, in dem die künstlichen Wertunterschiede und Abstufungen römisch-katholischer Ethik verschwinden und zusammenfließen zu dem alle ausgleichenden „Werk des Glaubens". In dieser Einheit mit Gott gewinnt der Christ jene welterhabene Freiheit des Gemütes, die weder durch irdische Sorgen noch durch Menschenfurcht sich beengen läßt und eben darum Großes ausrichtet, reich und selig im Besitze eines Schatzes, der im Himmel ruht. Denn das letzte Bewegende dieser großen Umwälzung des sittlichen Lebens ist doch, wie wir uns überzeugt haben dürften, der neue Gottesgedanke Luthers, in dem nicht mehr der antike Begriff der naturhaften Substanz und des objektiven Vernunftgesetzes der Natur- und Geisteswelt sich mit dem christlichen Theismus und Offenbarungsglauben verschmelzen, sondern Gott schlechthin als der fordernde, richtende und vergebende Wille erfaßt ist, also als reine Geistpersönlichkeit, die darum auch Wunder geistiger Art vollbringt, indem sie mit dem Ausdrucksmittel ihres Wollens, dem Wort, und mit dem durch dies Wort erweckten Glauben die menschliche Natur aus dem Bann der Sünde an sich zieht und ihr göttliche Eigenschaften verleiht: der Glaube „macht den Menschen ein Ding und einen Geist mit Gott, also daß er eben das gesinnet wird, das will und begehrt, das sucht und liebt, das Gott will". So treten Natur und Gnade, die der Katholizismus im Zusammenhange mit seinem Substanzbegriff als metaphysische Gegensätze betrachtete, in eine innige Gemeinschaft, die nun erst

eine Verchriſtlichung des Weltlebens durch den gotteinigen ſittlichen Willen, alſo durch die Macht geiſtiger Taten wahrhaft möglich macht und ſomit die alte Zwangseinheit der kirchlichen Theokratie durch das Ideal einer freiwilligen religiös-ſittlichen Lebenseinheit der Individuen unendlich überbietet, alſo durch eine Erhöhung und Vergeiſtigung der Welt zum Reiche Gottes oder zur Gemeinſchaft der Heiligen, wobei die weltförmige Kirchenanſtalt lediglich den Dienſt der Evangeliumsverkündigung und der religiös-ſittlichen Erziehung zu erfüllen hat, während der wahre Gottesdienſt gerade nicht im kirchlichen Kultus ſeinen Ausdruck findet, vielmehr in jener Unterwerfung unter Gottes lebenſchaffende Macht, die wir in allem, was wir tun und treiben, täglich erfahren können, die uns zu Herren aller Dinge macht und ihr Beſeligendes weſentlich darin hat, daß ſie nicht unſere Leiſtung, ſondern Geſchenk von oben iſt und eben dadurch unſerer Natur das Höchſte abgewinnt, was ihr gegönnt iſt: göttliches Tun.

Wo alſo Luther nicht die katholiſche Verdienſtlehre vor Augen hat, die ihn immer wieder zwingt, zu betonen, daß das Rechtfertigungsbewußtſein ausſchließlich religiöſer Natur iſt und keiner ſittlichen Anſtrengungen des vor Gott doch gänzlich ohnmächtigen Menſchen bedarf, da behauptet er allerdings den innigſten Zuſammenhang von Religion und Sittlichkeit, aber in einer völlig neuen Weiſe: indem er einerſeits den Vorrang des Glaubens oder der Gotteskindſchaft mit aller Entſchiedenheit wahrt, alſo alle unklaren Vermengungen von Religion und Sittlichkeit von vornherein abſchneidet, anderſeits den Glauben als eine Geſinnung gegen Gott beſchreibt, die die Seele läutert von allen dunklen Trieben, ſie zur Heimat guter und göttlicher Gedanken macht, aber zugleich auch in das ſittliche Handeln hinüberſtrömt und in den Beziehungen zum Nächſten gegenſtändlich zu werden verlangt. Denn es iſt ja „der Glaube ein mächtig, tätig, unruhig, ſchäftig Ding, alſo daß unmöglich iſt, daß derſelbige nicht ſollt ohne Unterlaß Gutes tun“. Ja, Luther läßt ſogar keinen Zweifel darüber,

daß in den Werken des Berufes und der Nächstenliebe sich das christliche Lebensideal überhaupt erst erfüllt. Denn der Mensch ist nicht bloß ein geistliches Wesen, er lebt auch im Fleisch, und mit diesem Teile seines Wesens unterliegt er dem göttlichen Sittengesetz, das dem freien Willen Last und Qual bleibt, aber dem Wiedergeborenen zur Lust geworden ist. Und nun heißt es: „ein christlich Leben muß die zwei, Glauben und Liebe, aneinander knüpfen und nimmermehr scheiden", ja die Liebe wirkt auf den Glauben zurück und hilft ihn stärken, weshalb die Lehre von den Werken ebenso fleißig zu treiben ist, wie die vom Glauben: „welche der beiden untergeht, die nimmt auch die andere mit, und wiederum wo die eine bleibt und recht getrieben wird, bringet sie die andere auch mit sich." Der Glaube bedarf also der Sittlichkeit zu seiner Selbsterhaltung und Selbstvergegenwärtigung. Und noch schärfer wird die sittliche Abzweckung des Glaubens so gefaßt: „Darum lehren wir den Glauben, damit das Gesetz möge erfüllet werden." Mochten sich auch die Antinomisten auf seine Lehre, daß der Christ frei vom Gesetze sei, mit scheinbarem Recht berufen, er konnte ihnen mit größerem Recht entgegenhalten, daß sie nur die Gebote der ersten Tafel trieben und die der zweiten nicht achten wollten, und daß die religiöse Erfüllung des Gesetzes durch den Glauben die sittliche (des Sündenstandes) nicht etwa entbehrlich macht, sondern erst recht einschließt. „Wo Gottesdienst ist, da ist Himmel; wenn ich nun meinem Nächsten *diene*, so bin ich schon im Himmel, denn ich diene Gott", und Gott „will viel lieber durch die Finger sehen, so du an *seinem Dienst* nachlässig bist, denn daß es an deines *Nächsten* Nutzen gebreche". Wo die Menschen „nicht Gott folgen und wandeln *in der* Liebe *und beweisen den Glauben mit der Tat*, so *sollen* sie wissen, daß sie auch nicht Kinder Gottes sind noch *Erben* in seinem Reich". Weil die Heiligung aus der Rechtfertigung fließt, so ist auch diese ohne jene nicht vollständig: erst **beide** zusammen machen „die Summa des ganzen christlichen Lebens" aus, nach der Gott uns am Ende aller Dinge richtet.

Luther war sich sehr deutlich bewußt und hat es oft genug deutlich ausgesprochen, wie schwer es für evangelische Christen sei, dem Glauben ebenso das Seine zu geben wie den guten Werken das Ihre, er hat es mehr als einmal bitter beklagt, daß seine Lehre vom Heil vielen zum Vorwand einer sittlichen Trägheit geworden sei, wie sie selbst unter dem Papsttum nicht in vergleichbarem Maße bestanden habe. Er konnte ja der Gefahr, daß das Gnadenverhältnis des Menschen zu Gott wieder zu einem Rechtsverhältnis herabsinke, nicht anders begegnen, als indem er Glaube und gute Werke so gegeneinander stellte, wie Inneres und Äußeres, Geistliches und Leibliches, Gesinnung und dingliches Tun, damit man die Werke ja nicht „ins Innere reiße", d. h. sie nicht als solche (außerhalb der Gnade) für gut erkläre, ohne sich die entscheidende Frage zu stellen, wodurch sie eigentlich erst gut werden. Indessen wenn er damit insofern sein Ziel erreichte, als er die Hoheit und Innerlichkeit des Glaubensvorganges streng behauptete, so hat er doch auf der anderen Seite die guten Werke nicht nur in einem Maße entwertet, das ihn selbst bedenklich machen mußte, sondern er hat hier auch eine Scheidung von Innerem und Äußerem aufgerichtet, die wohl als Kampfformel gegen die katholische Verdienstlehre ein brauchbares Mittel sein konnte, aber, nachdem sie diesen Zweck erfüllt hatte, psychologisch nicht mehr zu halten war, weil sie den seelischen Voraussetzungen des sittlichen Handelns nicht unzweideutig gerecht wurde. Für solche Mängel der Lehre trat aber immer wieder die schwungvolle Herzenswärme ergänzend ein, die da unermüdlich predigte, daß niemand das Leben gewinnen könne, solange er „ohne Liebe und alle Frucht des Glaubens bleibt", daß man den gesunden Baum an den gesunden Früchten erkennt, und daß wir, wenn wir Gott gehorsam sind und unsern Nächsten dienen, „uns selbst ein Paradies und Himmel auf Erden machen", d. h. daß die Wiedergeburt des Sünders aus dem Glauben zwar nicht unser, sondern Gottes Werk ist, aber eben weil sie Gott doch an uns ausrichtet, von uns auch mit ganzer Seele ergriffen und freudig bejaht werden will.

Und so ist es leicht zu erkennen: wo der Kampf gegen die „guten Werke" im katholischen Sinne nicht im Vordergrunde von Luthers Bewußtsein steht und ihn zu besonderen Vorbehalten immer wieder nötigt, wo sich vielmehr seine Lehre vom christlichen Lebensideal frei aus den innersten Bedürfnissen seiner Frömmigkeit heraus entfaltet, da erreicht er eine Höhe in der Wertung des Sittlichen, die nicht zu überbieten ist. „Die rechten frommen Christen und Kinder Gottes, sie tun nicht ihren Willen, sondern den ewigen Willen ihres Vaters, der im Himmel ist", nicht aber, als ob Gott für sich selber dessen irgend bedürfte, er fordert ja nichts von uns, „das wir ihm geben oder tun sollen, als müßten wir es um seinetwillen tun, sondern allein uns selbst zugute. Von ihm haben wir alles umsonst, daß wir nichts mehr bedürfen, als daß wir uns selbst untereinander helfen." „Wie Gott genug hat an meinem Glauben, daß ich ihn im Herzen liebe als einen milden Gott und barmherzigen Vater, von dem ich gerne höre sagen, also will er auch, daß ich alle meine Werke herunter wende nur auf den Nächsten."

Damit war einmal anerkannt, daß, wenngleich die höchste Erprobung der Liebe immer die Feindesliebe bleibt, die nicht durch die persönliche Beschaffenheit des andern, sondern nur durch Gottes Wort und das von ihm erweckte Gesinnungsleben bestimmt wird, dennoch auch die schlichten menschlichen Antriebe der Teilnahme, der Barmherzigkeit, des Mitleides und der Mitfreude demselben „geistlichen Menschen in uns" angehören, wie die Zuversicht des Glaubens: „es heißet alles Gottes Liebe und geschieht auch Gott zu Liebe, aber alles dem Nächsten zu nutz und gut", denn „die Liebe Gottes hebt alle Gebote auf und setzet auch alle Gebote", sie hat „kein eigen sonder Werk mit Namen", weil sie alle umfaßt. Es war aber darin zugleich eine sittliche Erkenntnis von außerordentlicher Tragweite enthalten: Sittlichkeit ist nicht bloß Kampf gegen das natürliche Ich mit seinen sündigen Neigungen, nicht bloß Selbstverleugnung und Entsagung — obwohl die täglich sich erneuernde Buße

ganz gewiß ein Hauptstück christlichen Lebens ist —, sondern sie ist auch die Verwirklichung eines positiv aufbauenden Lebensideales, das nicht schon durch die Übung bestimmter geistlicher Tugenden wie Gehorsam, Demut, Ehrfurcht, Geduld, Armut, Keuschheit, Wohltun usw. erreicht wird, sondern erst durch die volle Hinwendung des Herzens zu dem göttlichen Gesetz als einem guten und heiligen, durch seine freudige Bejahung und seine Aufnahme in den eigenen Willen: „die Werke übe und tue ich, wenn auch kein Gesetz wäre, mit lustigem, willigem, fröhlichem Herzen, alles was nur das Gesetz von mir fordern kann." Nur solche, für das Gute innerlich erglühende Menschen können wahre Buße empfinden, tiefe Betrübnis über die sündige Schwäche, die dem als das Höchste und Herrlichste Erkannten nicht treu zu bleiben vermag, tiefen Abscheu gegen alles Selbstsüchtige, Liebloſe und Niedrige, ohne doch jemals dabei an Lohn und Strafe denken zu können: „Solche Lust will das Gesetz in uns haben, daß, wenn du einen Keuschen frageſt, warum er keusch sei, soll er sagen: nicht ums Himmels und der Höllen willen, sondern um deswillen allein, daß michs zumal fein dünket und gefällt mir herzlich wohl, obs gleich nicht geboten wäre. Siehe, ein solch Herz hat Gottes Gesetz lieb und tuts mit Lust." „Das heißt denn ein christlich Herz und christliche Liebe, so die Heiden nicht haben, welche nicht ferner helfen, sie verdienen denn damit Dank und Wiederhilfe, und wo die aufhöret, so versieget die Liebe. Dagegen sollen die Christen eine solche Quelle haben, die nicht zu erschöpfen sei noch versiege." Die Sittlichkeit besteht also nicht aus Stücken, nicht aus irgendwelchem Tun oder Scheinen, sondern in der geistigen Grundrichtung der Person, wie sie vor allem Tun gegeben ist. Luther preist es gelegentlich als den Vorzug der antikphilosophischen vor der römisch-kirchlichen Ethik, daß sie auf die recta ratio und bona voluntas, also auf die sittliche Beschaffenheit der Gesinnung den stärkeren Nachdruck lege. In der Tat sei die Sittlichkeit etwas ganz Innerliches: „du magst die Werke äußerlich wohl tun, aber Gott ist damit nicht zufrieden,

wo sie nicht von Herzen und aus Liebe geschehen, welches nimmermehr geschieht, es sei denn, daß der Mensch auf ein neues geboren wird durch den heiligen Geist." Darum heißt auch bei Luther und seinen Schülern das, was wir heute „theologische Ethik" nennen, einfach „pietas" zum Unterschiede von der „Ethica", womit die auf antiker Überlieferung beruhende vernünftige Moralphilosophie gemeint ist. Der fromme Christ, der aus dem heiligen Geiste wiedergeborene, fragt darum nicht mehr nach der Vergeltung, er tut das Gute einzig um des Guten willen, weil Gott „die Gerechtigkeit, Wahrheit, Gutheit, Weisheit, Frömmigkeit selbst ist; wer also Frömmigkeit oder Gutheit sucht, der sucht und findet Gott selber". Luther berührt sich nicht selten mit der bekannten Formel Spinozas, daß die Seligkeit nicht in dem Lohn der Tugendübung liegt, sondern in der Tugendübung selbst. Mit dem ewigen Lohn aber verhält sichs also: „daß, gleichwie die Werke natürlich dem Glauben folgen, also folgt auch natürlich, ohne alles Suchen, der ewige Lohn dem rechten Glauben, also daß es unmöglich ist, daß er nicht kommen sollte, ob sein auch nimmer begehrt noch gesucht wird". Also nur wer keinen Lohn sucht, vielmehr allein Gottes Ehre und Wohlgefallen, der findet Lohn, und dieser Glaube ist es, der in allen Prüfungen dieser Welt einen unerschütterlichen Trost gewährt und zum Ausharren im Guten eine übermenschliche Kraft verleiht: „denn es macht gar einen starken Mut die Hoffnung, daß sie weiß, ihre Sache werde vor Gott recht behalten und bestehen, des Widerteils Sache werde verdammt und nicht bestehen, wie hoch sie auch auf Erden überschwebe und recht behalte."

Wie also Religion und Sittlichkeit in Luthers tiefsten Erlebnissen, in seinen Klosterkämpfen unlöslich miteinander verschlungen waren, so blieben sie es auch auf der Höhe seines reformatorischen Denkens; in beiden umfaßte er das Ganze des Christentums: im Glauben sah er dieses Ganze unter dem Blickpunkt der Ewigkeit, im Sittlichen unter dem der Zeitlichkeit. Und wie ihm die Zeitlichkeit nur Wert hatte um der Ewigkeit

willen, die in ihr als innerlich erlebte anhebt, und in die sie einmündet, so galt ihm die Nächstenliebe als Gottesliebe, teils weil sie von Gott geboten ist, teils weil sie den Nächsten für das Reich Gottes gewinnen und Gottes Ehre mehren hilft — wobei allerdings diese beiden Motive hinter dem eifrigen Denken an des Nächsten Wohl zeitweilig im Bewußtsein zurücktreten können —, vor allem aber, weil sie als Dank- und Lobopfer aus der lebendigen Fülle des Glaubens von selbst hervorquillt: „da tut sich denn das Herz auf und will jedermann helfen." Die ganze religiöse Kraft und Innigkeit, die sich im römischen Katholizismus in der Aufspeicherung „guter Werke" nutzlos und freudlos verbraucht hatte, lenkt der evangelische Glaube hinüber in die dienende Nächstenliebe des Alltags und lehrt sie verstehen als das Überströmen der inneren Seligkeit des Wiedergeborenen in jene Werke, die keinen Namen haben, weil sie nichts anderes sein wollen, als schlichte Erfüllungen dessen, was der Tag von uns fordert.

Damit dürften die Hauptgedanken der Lutherischen Ethik bezeichnet sein. Die grundlegende sittliche Tat ist das Neuwerden des inneren Menschen durch die Gnade und das Ergreifen dieser Einheit der religiösen Persönlichkeit im Glauben; in ihr ist nicht nur die Fähigkeit enthalten, im Irdischen Ewiges darzustellen, sondern auch die Unabhängigkeit, der Gewissensernst, die Ruhe und Freudigkeit, die aus der Gewißheit, mit Gottes Willen eins zu sein, von selbst hervorgehen. Sie fordert zugleich das Opfer des ganzen Lebens, um „so mit dem Nächsten zu fahren und zu handeln, wie Gott mit mir durch Christum gehandelt hat", nicht aber im Sinne der mittelalterlichen „imitatio Christi", sondern im Sinne der Verwirklichung der in Christo angeschauten Liebe Gottes in meinem eigenen Leben und in dem, was mich umgibt: ein jeglicher sei gesinnet, wie es Jesus Christus auch war, um seinen Mitmenschen geistlich und leiblich ein Christus zu werden, „der war ein Mensch voll Liebe, Barmherzigkeit und Gnade, Demut, Geduld, Weisheit, Licht und alles Guts, also daß all sein Wesen dahin

gerichtet war, daß er jedermann dienet und niemand schädlich wäre". „Der Art sind nun alle himmlischen Menschen, das ist: alle Gläubigen", sie sind Gottes Kinder und seine Tempel, worin er Wohnung macht. Ein solcher Mensch steht über dem Gesetz und seinen Forderungen, aber er trägt es zugleich in sich und erfüllt es ungezwungen und frei, aus Liebe zu Gott, aus innerer Lust zum Guten: er handelt nicht mehr nach Imperativen, sondern — wie Schiller es einmal ausdrückt — aus der freien Neigung einer „schönen Seele"; er tut „immerdar gute Werke, also daß er auch oftmals nicht darauf denkt noch gewahr wird, was er tut, so gar ist er im Geist ersäuft, und solche sind auch die besten". Er tut das Gute, weil er nicht anders kann, weil er den Himmel in sich trägt und ihn auch seinen Nächsten bringen möchte: „Siehe, also müssen Gottes Güter fließen aus einem in den andern und gemein werden, daß ein jeglicher sich seines Nächsten also annehme, als wäre ers selbst. Aus Christo fließen sie in uns, der sich unser hat angenommen in seinem Leben, als wäre er das gewesen, was wir sind. Aus uns sollen sie fließen in die, so ihrer bedürfen." Auf dieser Höhe verliert die Frage, ob es auch sittlich gleichgültige Werke gibt (Adiaphora), jede Bedeutung: wäre ein Werk so gering, wie „einen Strohhalm aufheben", wenn es im Glauben geschieht, so empfängt es dadurch sittlichen Wert. So ist der Kernpunkt der Lutherischen Ethik eine neue Bestimmung des christlichen Charakters, aus den Veräußerlichungen der römisch-katholischen Verdienstlehre und Beichtstuhlkasuistik siegreich herausgearbeitet durch Wiederherstellung der reinen Gesinnungsreligion an der Hand der entsprechenden evangelischen Zeugnisse und mit deutlichen Beziehungen auf Augustin und die Mystiker. Weltbejahend war diese Ethik, insofern sie ganz und gar nicht auf Änderung der natürlichen Zustände und Ordnungen — abgesehen von der unnatürlichen Möncherei —, sondern lediglich der Gesinnungen abzielte, aber es war in ihr zugleich der weiterhabene Grundzug des Evangeliums mit größter Entschiedenheit gewahrt, die

Beziehung aller Dinge auf das höchste Gut, das, wenn es auch erst im Jenseits seine volle Verwirklichung findet, doch schon im Diesseits dem sittlichen Streben durch alle Kämpfe hindurch Halt und Richtung gibt. Wenn nach Carlyle das entscheidende Merkmal echten Heldentums das Fußfassen und Zielsetzen im Unsichtbaren ist, so war diese Lutherische Jenseitsethik, deren Wesen sich aber nicht in Weltflucht, sondern in Weltbejahung ausdrückt, zweifellos geeignet, Heldenseelen zu bilden. Und wenn die Erkenntnis, man habe Gott mehr zu gehorchen, als den Menschen, in Luther selbst einen so unvergleichlichen Zeugen von weltumgestaltender Kraft gewann, so ist das der großartigste und unwidersprechlichste Beweis dafür — wenn es eines solchen überhaupt noch bedürfte —, daß die Reformation nicht bloß aus einer religiösen, sondern auch aus einer sittlichen Erhebung deutschen Geistes gegen römische Fremdkultur hervorgegangen ist.

Indessen Luther war sich sehr klar darüber, daß mit den Gedanken, die wir bisher darzustellen hatten, lediglich die ethische Höhenlage des evangelischen Bewußtseins beschrieben war, wie sie nur von „wenigen und ganz hochgeistlichen Menschen", und auch bei diesen vielleicht nur in den besten Augenblicken ihres Lebens behauptet werden kann. Von ihnen sollen die Schwachgläubigen darum nicht verachtet, sondern brüderlich getragen und unterwiesen werden, bis sie ihnen ähnlich werden; doch ist das eine Liebesarbeit, die unendliche Geduld erheischt. Diese Gnaden-, Heils- und Liebesethik gleicht den himmlischen Sternbildern, die dem irdischen Seefahrer die rechte Bahn weisen und ihm Trost und Mut spendend ins Herz leuchten; aber, wie sie nicht eine Gabe dieser Welt, sondern Gottes, eine Sache der inneren Gesinnung und nicht des Weltverstandes ist, so ist ihre Anwendung auf die Tatsachen des Lebens nicht ohne Vermittlungen und Vorbehalte möglich. Denn ganz geistliche und innerliche Menschen werden wir ja nicht vor dem jüngsten Tage, bis dahin bleiben wir in diesem leiblichen Leben, in dem der neue Mensch mit dem alten fort

und fort zu ringen hat, und müssen lernen, unsern Leib regieren und mit Leuten umgehen. Wir leben nicht bloß in unserm Leibe, sondern auch unter andern Menschen auf Erden, mit denen wir „zu reden und zu schaffen haben". Wie es überall innerhalb der Volkskirche kleine Minderheiten von echten Christen gibt, deren Bestand Gott allein überschaut, so ist allerdings auch die christliche Liebesethik in ihrer welterhabenen Reinheit nicht bloß als Lehre und Gesinnung, sondern auch als Wirken und Tun für die Gemeinschaft zweifellos eine verbreitete Lebensmacht, die nie versiegende Kraftquelle, aus der das ganze sittliche Leben der Christenheit fort und fort sich neu erzeugt, aber auch diese stillen Herde des Bruder- und Opfersinnes sind nur dem Glauben bekannt. Alle Versuche, das Unsichtbare eines solchen geistigen Lebenszusammenhanges sichtbar zu machen, bleiben infolge der Unvollkommenheit, die allen menschlichen Veranstaltungen anhaftet, notwendigerweise Stückwerk und nicht davor bewahrt, daß sich falsche Gedanken und Ansprüche einschleichen, die der Reinheit der Absicht gefährlich werden. So haben lange schon die Sekten das wahre „Volk Christi" in die Erscheinung rufen wollen, aber sie brachten es nur zu der Aufrichtung einer neuen Gesetzlichkeit und der falschen Überschätzung menschlicher Leistungen, indem sie von einer Vollkommenheit christlicher Lebensführung träumten, wie sie unter der Herrschaft der Erbsünde nur in besonders begnadeten Ausnahmefällen möglich ist, bei der Mehrzahl ihrer Anhänger aber zu Selbsttäuschung und falschem Schein führen muß. Auch machten sich die Sekten derselben Überhebung schuldig, wie das Mönchtum: als gebe es besondere und bevorzugte Wege zu Gott, die nicht allen gleichmäßig offen stehen, wodurch nicht nur die allen zugewandte Verheißung der göttlichen Liebe verfälscht, sondern auch die Einheit des christlichen Gesellschaftskörpers zerrissen wird, denn nicht durch lieblose Absonderung, Selbstgerechtigkeit und Geringschätzung der „Unheiligen" wird das Reich Gottes gefördert, sondern dadurch, daß die Sünde durch freiwilliges Dienen, Helfen, Dulden und vorurteilsloses

Eingehen auf die menschliche Schwäche überwunden wird und eine auch dem Feinde nicht versagte Liebe die Herzen für das Evangelium gewinnt. In diesem Zusammenhang hat vorzüglich das Gebet seine Stelle, das „nächst dem Predigtamt das vornehmste Werk eines Christen" ist, denn nichts ist nötiger im Kampf gegen „so viel Anfechtung und Hindernis", als „daß man ohne Unterlaß anhalte mit Beten, daß Gott seine Gnade und Geist gebe". Der Inhalt des Gebetes ist Lob, Dank und Bitte, es ist eine Stärkung und Gewißmachung des Glaubens, vor allem aber soll es im Dienst der Nächstenliebe stehen, was unter dem Papsttum zu wenig bedacht worden sei, und es darf nicht als äußerliches Pflichtwerk behandelt werden, vielmehr ist das Gebet bei dem wahrhaft geistlichen Menschen wie ein Puls, der nimmer stillsteht; er regt nicht immer den Mund, um Worte zu machen, aber er steht fort und fort vor Gottes Angesicht und beugt sich in Ehrfurcht vor ihm. Das Gebet ist ein Werk des heiligen Geistes in uns. Christen dürfen auch gewiß sein, daß sie mit ihrem Gebet „alles ausrichten können", nur müssen sie sich demütig bewußt bleiben, daß Gott nicht versucht werden darf, daß er Maß, Ziel und Weise der Erfüllung sich selbst vorbehalten hat, denn im Vaterunser hat er uns ja bekennen gelehrt: „Dein Wille geschehe!"

Das Reich Gottes ist nichts anderes als eine Hineinbildung von Ewigkeitsgedanken in diese sündige Welt, wie das Evangelium überhaupt es mit dem ewigen Leben des Menschen zu tun hat, mit seinem innern, geistlichen Wesen, nicht aber mit seinem zeitlichen Sein. Solange wir im Sündenstande leben, d. h. solange nicht die christliche Liebesethik alle Menschen ergriffen und ihren Sinn verwandelt hat, so lange gilt die Rechts- und Zwangsordnung, die die rohe Masse wenigstens zur äußerlichen Beobachtung der einem christlichen Volke zukommenden Lebensregel nötigt, die Frommen gegen Unrecht und Vergewaltigung schützt und die ärgsten Sünder im Zaum hält. Mit dieser grundsätzlichen Anerkennung einer weltlichen Rechtsordnung, die „von Menschen nach der Vernunft und nach

von Gott eingepflanzter natürlicher Weisheit verfaßt ist", ist aber Luthers Abkehr von der (ihm in anderer Hinsicht manchen Berührungspunkt bietenden) Sektenfrömmigkeit und sein bewußter Anschluß an die (im übrigen scharf verurteilte) Sozialethik der römischen Kirche vollzogen, denn diese Gedanken sind nicht unmittelbar aus dem Evangelium mit Verwertung Augustins und der Mystiker entwickelt, sondern sie stammen aus der mit antikem Gedankengut erbauten Lehre der Kirche vom relativen Naturrecht.

Auch Luther konnte sich der Wahrnehmung nicht verschließen, daß die erhabene Lehre des Evangeliums ihre Macht über die Geister nur dann dauernd behaupten könne, wenn sie eine sichere Anknüpfung an das natürliche sittliche Bewußtsein, an das ungeschriebene Vernunftgesetz gewonnen habe, denn „der Teufel weiß wohl, daß Christus kann wohl bald und leichtlich weggenommen werden, aber das Gesetz ist ins Herzens Grund geschrieben, das nicht möglich ist wegzunehmen". Es ist das ein Gedanke, der nicht nur seit Paulus in der christlichen Kirche heimatberechtigt war, sondern auf dem späterhin z. B. auch Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" weitergebaut hat: daß die göttliche Offenbarung sich der menschlichen Vernunftanlage bediene, um sie aus der Unvollkommenheit und sittlichen Schwäche zur Vollkommenheit und Freiheit nach und nach emporzuleiten. Die Verbindung zwischen der Rechtfertigungsgewißheit und der sittlichen Lebensarbeit des Christen stellt sich nach Luthers Lehre einerseits her durch das Ethos des Glaubens, anderseits durch das göttliche Amt des Gesetzes.

In der ersten Richtung liegen die mehrfach angezogenen Sätze von der königlichen Herrschaft des Gläubigen über die Welt; dieser Gedanke ist bereits in dem Sermon „von den guten Werken" und in der Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen" aus den mönchischen Befangenheiten der Anfangsjahre, aus den Beziehungen auf Weltenthaltung und Dämpfung des Fleisches siegreich herausgearbeitet zur Selbstbehauptung des christlichen Charakters in der Welt,

„denn es kann ihm kein Ding schaden zur Seligkeit, ja, es muß ihm alles helfen und untertan sein zur Seligkeit". Ein positives Verhältnis zu den Dingen dieser Welt als den durch die Vorsehung bestimmten Betätigungsformen christlicher Liebe war gewonnen; die Beseitigung des Mönchtums und der Hierarchie, die Verkündung des allgemeinen Priestertums und die in diesem enthaltene Idee einer christlichen Gesellschaft sollte ihm freie Bahn schaffen, und in jenem Sermon wie in der Schrift „an den christlichen Adel" entfaltete es sich in einer Fülle von Forderungen, die eine sittliche Reform des Volkslebens aus dem Geiste des Evangeliums sich zum Ziele setzten. Jedoch dieser großartige Anlauf zu einer Eroberung der Welt durch die sittliche Energie des Glaubens wurde nur zu bald wieder gehemmt von der niederschlagenden Erfahrung, wie wenig die Weltmenschen, insbesondere Fürsten und Obrigkeiten, die dazu helfen sollten, an die Höhe dieser Aufgabe heranreichten, und von der augustinisch-mystischen Stimmung, die sie von neuem in Luther mächtig werden ließ. Allerdings zum Ideal der Weltflucht durfte und konnte er jetzt nicht mehr zurückkehren, so stark diese Versuchung bisweilen auch sein mochte: die Welt fliehen, wäre ja nichts anderes gewesen, als ein Fliehen vor Gott und den von ihm geforderten Pflichten der Nächstenliebe und Glaubensbewährung im sozialen Verbande. Aber dies Nichtfliehenkönnen empfand er zuzeiten dennoch wie ein hartes, um der Nichtchristen willen über die Frommen verhängtes Schicksal: in dem Unseligen die Seligkeit suchen zu müssen. Das ganz und gar innerliche Reich Christi und das Reich der Welt stellten sich ihm nun erst recht als harte Gegensätze dar, die sich beinahe auszuschließen schienen, und der alte Gedanke, daß der Staat ein Erzeugnis der Sünde sei, erneuerte sich in der schroffen Scheidung von Christenheit und Welt, wie sie insbesondere für die merkwürdige Schrift „von weltlicher Oberkeit" bezeichnend ist. In ihr wird trotzig geleugnet, daß ein „christlich Regiment gemein werde über alle Welt", denn „die Welt und die Menge ist und bleibt Unchristen, ob sie gleich alle getauft

und Christen heißen". Mit dieser Tatsache habe sich die römische Kirche dadurch abgefunden, daß sie die Erfüllung der höchsten sittlichen Forderungen, wie sie in der Bergpredigt enthalten sind, nur den Vollkommenen zugewiesen, den andern aber nachgesehen habe. Das sei eine gotteslästerliche Lehre: da es nur einen Christenstand gibt, so gelten jene Forderungen für alle ohne Ausnahme. Die echten Christen bedürfen also des weltlichen Schwertes, Rechts, Gerichts usw. nicht, sie widerstreben auch nicht dem Übel, leiden vielmehr willig Unrecht, ohne sich zu rächen. Aber der echten Christen sind allezeit wenig, „unter tausend kaum einer", darum hat Gott das weltliche Regiment verordnet, „welches den Unchristen und Bösen wehret, daß sie äußerlich müssen Friede halten und still sein ohne ihren Dank". Auch der Christ fügt sich ihm, nicht um seiner selbst willen, denn für sich bedarf er es ja nicht, aber aus Liebe, um des Nächsten willen, und weil es über die Geister ja doch keine Gewalt hat, nur über Leib und Gut.

In keiner Schrift Luthers kommt so deutlich zum Ausdruck, wie scharf er den Gegensatz der evangelischen Liebesethik und der weltlichen Ethik des Sündenstandes empfunden hat: das Reich Gottes, das auf Glauben, Liebe und Vertrauen ruht, und das Weltreich, das mit Zwang, Strafe, Recht, Krieg, Eid und Verträgen arbeitet, also die Menschen grundsätzlich als ungläubig, lieblos, träge und schlecht nimmt und sie nur durch die Zuchtmittel des Strafrechts in den Bahnen äußerer Gesittung halten zu können meint, erscheinen hier wie zwei durchaus unvereinbare Größen. Dennoch darf man diesen Gegensatz nicht so stark überspannen und von ihm aus die Ethik Luthers überhaupt als mit unausgleichbaren Widersprüchen behaftet darstellen, wie das neuerdings in der vielfach höchst aufschlußreichen, aber allen Denkschwierigkeiten mit allzu systematischem Spürsinn nachgehenden Darstellung von E. Troeltsch geschehen ist. Zunächst ist festzustellen, daß das Ganze der Lutherischen Ethik weder in der Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen" noch in der „von weltlicher Oberkeit" sichtbar wird, weil die

Gedankenentwickelung beidemal aus ganz bestimmten Anlässen ihre besondere Richtung empfängt: dort ist gegenüber der Bedrohung durch den päpstlichen Bannstrahl das ruhige Geborgensein in der Gnade, das gelassene Ausruhen in der Seligkeit eines überweltlichen Glaubens derart zur Hauptsache geworden, daß die sittlichen Triebkräfte des handelnden Glaubens nicht zu ihrem vollen Rechte kommen; hier ist infolge der notgedrungenen Abwehr obrigkeitlicher Gewaltmaßregeln gegen die Bekenner des Evangeliums in Deutschland und den kaiserlichen Niederlanden der Gegensatz zwischen innerlichem Gottesreich und äußerlichem Weltreich schärfer zugespitzt, als es dem eigentlichen Wesen der Lutherischen Ethik entspricht. Für diese lag der Ausgleich jener Gegensätze einmal darin, daß die willige Unterwerfung des Christen unter die weltlichen Ordnungen, soweit deren Vertreter nicht in den heiligen Bezirk der Gewissensfreiheit eingreifen, einfach Gottesdienst ist, ihm eben deshalb keinerlei innere Überwindung kostet, sondern schlechthin den Charakter einer Glaubenspflicht hat, und weiterhin in der Tatsache, daß der Glaube nicht bloß seliges Ausruhen im Heilsbesitz, sondern eine Kraft sittlichen Handelns ist, die nur in tätiger Liebe und Gemeinschaft, aber nicht in der Absonderung sich auszuleben vermag und die wunderbare Fähigkeit besitzt, Böses durch Gutes, Irdisches durch Himmlisches zu überwinden, also die erbsündlich verderbte Menschheit samt allen ihren Ordnungen durch die seelenbildende Macht des Evangeliums derart zu veredeln, daß sie des Namens einer christlichen Gesellschaft immer würdiger zu werden vermag. Wenn diese Erwartung, daß nicht die „Buben", sondern die Christen in der christlichen Gesellschaft schließlich die bestimmende Macht werden müssen, in der Schrift „von weltlicher Oberkeit" nicht als solche rund und klar ausgesprochen wird, so ist diese Unterlassung aus den geschichtlichen Voraussetzungen leicht zu begreifen: Luthers Empörung über Päpste und Bischöfe, die aus Seelsorgern zu „weltlichen Fürsten" wurden, über die weltlichen Fürsten, die, abgesehen von ihrer sonstigen Unwürdigkeit, sich auch noch vermessen, geistlich die

Seelen zu regieren, und über die Schwarmgeister, die an die Stelle der natürlichen Rechtsordnungen die angeblich schriftmäßigen setzen wollen, nötigen ihn zu einer grundsätzlich so scharfen Sonderung von Gottes- und Weltreich, daß er ihre Spannungen zunächst viel stärker betonen und zum allgemeinen Bewußtsein bringen mußte, als ihre Vermittlungsmöglichkeiten. Dennoch liegt trotz aller pessimistischen Anwandlungen jene ideale Aufgabe nicht nur im Zuge seiner Gedanken notwendig mit eingeschlossen, sondern seine gesamte reformatorische Arbeit diente sogar unermüdlich der Annäherung an jenes höchste Ziel. Eben darum unterschied er ja auch die Pflichten der bloß naturgesetzlichen Obrigkeit so deutlich von denen der christlichen und ließ es zu keiner Zeit an sorgsamster Gewissensbelehrung fehlen, wie die Angehörigen aller Stände vom Fürsten bis zum schlichtesten Hausvater ihr gottgegebenes Amt „christlich und seliglich brauchen" sollen, daß sie „auch gen Himmel kommen". Wenn also in der Schrift „von weltlicher Oberkeit" der so hochgemut ergriffene Gedanke einer christlichen Sozialreform wieder preisgegeben scheint, so wäre die Ethik Luthers damit in der Tat bei einem toten Punkte angelangt, ähnlich demjenigen, den wir oben (S. 312 ff.) bei seiner scharfen Trennung von Glaube und guten Werken wahrnehmen konnten. Bei diesem konnte sie unmöglich verharren, wenn sie sich selber nicht untreu werden und hinter ihrem hohen Lebensideal, der Beherrschung der Welt durch die christliche Freiheit, nicht kleinmütig zurückbleiben wollte. So ist denn die Gedankenführung jener Schrift, weil durch bestimmte geschichtliche Anlässe bedingt, keineswegs im Widerspruch mit der Gesamthaltung der Lutherischen Ethik. Diese drängte durchaus auf eine positive Schätzung der weltlichen Ordnungen hin, die nicht mehr bloß als notwendiges Übel geduldig ertragen, sondern als sinnreiche, in sich selber wertvolle Mittel und Anlässe zur Verwirklichung des Reiches Gottes gewürdigt werden sollten. Und den Weg zu diesem Ziele bahnte sich Luther durch die Aufnahme der Lehre vom relativen Naturrecht, die aber unter seinen Händen sich sehr bedeutsam verwandelte.

Luther berief sich nicht selten auf die von Gott ins menschliche Herz geschriebenen natürlichen Gesetze eines guten Lebens, die Christen, Juden und Heiden gemeinsam seien. Er fand, daß von Redlichkeit, Ehrbarkeit und äußeren Tugenden die Heiden sogar mehr geschrieben hätten, als die Apostel. Er konnte sich innerhalb bestimmter Grenzen über die aristotelische Ethik, vor allem über die Pflichtenlehre Ciceros gelegentlich sehr anerkennend aussprechen und fand in der Nächstenliebe auch einen natürlichen Zug des Herzens wirksam, fordert sie doch nichts, „das nicht ein Jeglicher wollte ihm gehalten haben". Freilich wenn das Gute, auch ohne die Hilfe des heiligen Geistes, eine unmittelbare Anziehungskraft üben kann, ungleich gewaltiger sind doch die Hemmungen und Widerstände, die ihm aus der menschlichen Natur erwachsen: dieser fehlt es also nicht an Erkenntnis des Guten, wohl aber an der Kraft, solcher Erkenntnis nachzuleben. Immerhin: „die Kreaturen sind und stehen alle zuvor da, ehe Christus mit dem Evangelium kommt"; der Heilsordnung geht die Schöpfungsordnung nicht nur voraus, sie wirkt auch in ihr weiter. Und wenn die Erbsünde allerdings die ursprüngliche Willenseinheit des Menschen mit Gott aufgehoben hat, so sind doch einerseits die natürlichen Ordnungen des menschlichen Daseins als solche von dieser nur die menschliche Gesinnung treffenden Verderbnis unberührt, also gut geblieben, anderseits ist auch im Sündenstande ein Rest des Urstandsgesetzes erhalten geblieben, eine gewisse Erkenntnis Gottes und seines sittlichen Willens, die im Gewissen sich bezeugt und, nicht bloß um der Furcht willen, zur Erfüllung der göttlichen Gebote nötigt. Aber diese Erkenntnis bleibt Stückwerk und unsicher, vor allem weiß sie nichts davon, daß der Mensch im Bann der Sünde liegt und dadurch Gott im Innersten fremd geworden ist, und so meint sie, den Willen Gottes durch die äußere Beobachtung der Gesetzesforderung vollkommen erfüllen zu können. Alles, was aus der natürlichen Sittlichkeit nach dem Sündenfall hervorgeht, ist also,

so hell es vor den Menschen glänzen mag, doch nicht wirklich gut; das Gute beginnt vielmehr erst dort, wo nicht mehr die Welt, sondern Gott allein das Herz regiert, d. h. wo nicht die natürliche Vernunft das Verhalten des sittlichen Willens bestimmt, sondern der heilige Geist durch den Glauben. Dennoch ist das Handeln nach dem natürlichen Sittengesetz auch wieder gut und notwendig, weil es einerseits von Gott gewollt ist und darum, sobald der Mensch dagegen fehlt, durch die Obrigkeit erzwungen werden muß, und weil anderseits jeder normale Mensch die Kraft, also auch die Pflicht dazu in sich hat, woraus sich ergibt, daß auch der Wiedergeborene an dies sittliche Naturgesetz sich halten muß, ja es sogar mit Lust erfüllen wird. Der religiöse Wert des Gesetzes, daß es nämlich die Bekehrung wirkt und für den Bekehrten seine Schrecken verloren hat, kann hier gänzlich außer Betracht bleiben, wo lediglich von der sittlichen Natur des Menschen und ihrer Bewahrung im Sündenstande zu reden ist. Der scheinbare Widerspruch, daß das Handeln nach dem natürlichen Sittengesetz gut ist, weil von Gott gefordert, und doch wieder nicht im höchsten Sinne gut, weil es unter dem Bann der Erbsünde nicht aus der Einheit der mit Gott versöhnten Person hervorgehen kann, findet seine Lösung darin, daß das Natürlich-Gute die Form ist, in der sowohl der alte wie der neue Mensch seinem Gotte zu dienen hat, die aber doch erst aus der Innerlichkeit des neuen, wiedergeborenen Menschen ihren Ewigkeitsgehalt und damit ihren vollen Wert für Gottes Reich empfängt. Die natürlichen Ordnungen des Lebens und die Aufgaben, die mit ihnen gegeben sind, sind demnach für Christen und Nichtchristen genau die gleichen, diese aber gebrauchen und erfüllen sie auf andere Art, als jene: die Nichtchristen nach den Grundsätzen irdischer Zweckmäßigkeit und Wohlfahrt, die Christen im Dienste der Ehre Gottes; jene aus dem Gefühl des Sollens, diese aus dem des Nichtanderskönnens.

Von hier aus ergibt sich Luthers Stellung zum Dekalog, der erst durch ihn zum Kernstück der christlichen Erziehung er-

hoben worden ist. Nicht daß er mit der Lex naturae gleichgesetzt wurde, war das Neue, sondern die geniale Art, wie er in das verklärende Licht des Evangeliums gerückt und als vollkommener Inbegriff christlicher Ethik und Lebenskunde gedeutet wurde.

In seine oft betonte Ablehnung des mosaischen Gesetzes, von dem zwar manches zu lernen sei, das aber als ein den Juden gegebenes uns nichts mehr angehe, hat Luther bisweilen auch den Dekalog eingeschlossen, weil dieser nichts anderes enthalte, als „das Gesetz der Natur, das uns natürlich ins Herz geschrieben ist". Aber eben darum konnte er auch die Vermutung äußern, die zehn Gebote stammten wohl nicht aus einer besonderen jüdischen, sondern einer älteren, menschheitlichen Offenbarung. Jedenfalls fand er in ihnen das natürliche Sittengesetz in so unübertrefflicher Klarheit dargelegt und zugleich als Ausdruck des göttlichen Willens bezeugt, daß er diesen „Ausbund göttlicher Lehre" als Maßstab zur Beurteilung aller weltlichen, auch politischen und rechtlichen Ordnungen in hohen Tönen pries. Seine Gleichung zwischen Dekalog und sittlichem Naturgesetz bezieht sich allerdings nur auf die Gebote der zweiten Tafel, die für das Gemeinschaftsleben der Menschen untereinander die Regeln geben: für das Verhältnis von Eltern und Kindern, Vorgesetzten und Untergebenen, für gerechte und liebevolle Behandlung des Nebenmenschen, Heilighaltung der Ehe und des Eigentums, Treue, Wahrhaftigkeit und Unterdrückung des Eigennutzes in Handel und Wandel. Alles das sind ihm sittliche Forderungen, die auch die Heiden kennen, und die sich aus der antiken Moralphilosophie und dem römischen Recht, aus Aristoteles und Cicero vortrefflich erläutern lassen, weil sie eben jenem Vernunftbesitz angehören, der von dem Lebensgesetz des Urstandes her im Sündenstande erhalten geblieben ist. Daraus folgt aber auch, daß die eigentliche Würde und Herrlichkeit des Dekalogs nicht in seiner Übereinstimmung mit der Lex naturae gesucht werden kann, sondern in seiner alle Vernunftgebote unendlich überbietenden Forderung, daß der

natürliche Mensch sich in den geistlichen verwandele, also in der ersten Tafel, die der heidnischen Weisheit unbekannt geblieben ist, und aus der die zweite erst ihr entscheidendes Licht und ihren tiefsten Sinn empfängt. Gott hat sich in diesem Gesetz als Gerechtigkeit, Heiligkeit und Vollkommenheit offenbart, und er fordert, daß des Menschen Wille dem seinigen gleich werde, also nicht mehr durch das Fleisch und den Unglauben sich bestimmen lasse, sondern durch den Geist, den Glauben und den Gehorsam des Glaubens. Er will die unbedingte Hingabe des Herzens, und aller Stolz des Menschen, der die Werke der zweiten Tafel Stück um Stück erfüllt zu haben wähnt, wird zunichte gegenüber der Majestät der ersten Tafel, die da verkündet, daß die Sittlichkeit nicht in Stücken besteht, sondern in jener heiligen Gesinnung, die Gott über alle Dinge fürchtet und liebt, auf ihn allein, aber auf nichts Irdisches ihr Vertrauen setzt und nur ihm gefallen, nur ihn bekennen will. Für die Juden war das sittliche Gesetz also nach seinem Wortsinn verbindlich, für den Christen dagegen zeigt es nur die Richtungen an, in denen sein sittliches Handeln sich bewegt, denn der echte Christ kann aus der Fülle seines Glaubenslebens Höheres vollbringen, als in Einzelgebote überhaupt zu fassen ist. So wird auch im Dekalog die Bruderliebe, von der die zweite Tafel redet, auf die Gottesliebe gegründet, erst damit wird die Lex naturae wieder zu dem, was sie im Urstande war, die natürliche Sittlichkeit zur Gnadensittlichkeit, der natürliche Mensch zum geistlichen Menschen und zu Gottes Ebenbild, indem er durch den Glauben mit göttlichen Kräften gesegnet wird und durch die Liebe diese Kräfte in die Welt leitet, um die ganze Breite und Fülle irdischen Lebens mit Ewigkeitswerten zu sättigen.

Diese geniale Deutung des Dekalogs sollte von weittragenden kulturgeschichtlichen Folgen werden. Sie machte es nämlich möglich, daß die Bergpredigt, die vom christlichen Radikalismus doch immer wieder in äußerlich gesetzlichem Sinne ausgelegt wurde, und an die der Katholizismus immer wieder seine irreführende Lehre von den „evangelischen Räten für die voll-

kommenen Christen" anheften konnte, von ihrer gefährlichen, das höchste Ideal christlicher Lebensführung darstellenden Rolle befreit werden konnte, nicht als ob ihr Luther diese Rolle nicht auch zuerkannt hätte, sondern weil das, was sie eigentlich forderte — das innere Gesinntsein, wie es Jesus Christus auch eigen war, ohne die gesetzliche Verpflichtung auf ihre Beispielsätze — in seiner Auffassung des Dekalogs bereits so völlig enthalten war, daß die Bergpredigt dem nichts mehr hätte hinzufügen können," weshalb sie auch im Katechismus keine Stelle zu erhalten brauchte. Dagegen bot der Dekalog anderseits den unschätzbaren Vorteil, daß an der Hand seiner Gebote die ganze innerweltliche Sittlichkeit, die individuelle wie die soziale, im Sinne einer christlichen Lebenskunde entwickelt und auf solche Weise ein Grundbuch religiös-sittlicher Volkserziehung geschaffen werden konnte, das in der Art, wie es Vernunft und Offenbarung, Naturordnung und Frömmigkeit, Welt und Ueberwelt zusammenwob, zum stärksten Hort protestantischer Kultur zu werden versprach. Hier konnte es auch dem schlichtesten Sinne deutlich gemacht werden, daß Glaube und gute Werke untrennlich zusammengehören, insofern jener in diesen sich unablässig auswirkt und allen Werken den gleichen Wert vor Gott gibt, mögen sie auch in den Augen der Welt die unscheinbarsten sein. Es konnte aber auch das andere deutlich werden, daß, wenn auch alle Werke aus dem Glauben gehen sollen, sie doch nicht ihren einzigen Antrieb in ihm haben können, vielmehr ist es das nimmer ruhende Leben selbst, das zu ihnen treibt, denn „der Mensch muß sich regen, essen und trinken und zu schaffen haben", er „kann so wenig ohne Werke sein, so wenig er ohne stetigen Odem und Regung des Herzens leben kann." Gefühle wie Mutterliebe, Kindesliebe, Freundschaft, heldenmütige Aufopferung fürs Vaterland u. dgl. sind an und für sich gut, und der Satz „alles, was ihr wollet, daß euch die Leute tun, das tut ihr ihnen auch" (Matth. 7,12) stammt aus der „gesunden und unverdorbenen Natur" des Menschen. Alle derartigen Triebe der eingeborenen, vom Urstande her geretteten sittlichen

Naturanlage werden erst böse durch die fleischlichen Neigungen der Selbstsucht, des Stolzes, der Eitelkeit und des Unglaubens, die sich mit ihnen verknüpfen. Auch im Leben des Wiedergeborenen bleiben jene natürlichen Triebe selbstverständlich dauernd wirksam, aber indem der Glaube sie bejaht, werden sie frei von allen Trübungen der Selbstliebe, dienen zu Gottes Ehre und helfen in dieser Zeitlichkeit ewiges Leben entzünden. So ist es der Glaube, der dem Christen die Fähigkeit gibt, erst im höchsten Sinne Mensch zu werden, d. h. Gottes Ebenbild im Sinne des Urstandes, losgesprochen von dem Banne der Sünde. Die zweite Tafel des Dekalogs entspricht dem relativen Naturrecht des Sündenstandes, die erste dem absoluten Naturrecht des Urstandes; jenes empfängt seinen Wert vor Gott erst durch die alles beseelende Liebesgesinnung, die aus dem Glauben fließt, und dieser Glaube schafft uns wieder um zu dem, was wir einst im Paradiese waren: zu Kindern Gottes.

Der überweltliche Charakter der christlichen Sittlichkeit war also auch hier in seiner ganzen Hoheit gewahrt, doch nicht mehr in einem bevorzugten Stande, dem der „Vollkommenen", war er gegenständlich und anschaulich gemacht, sondern er war ganz und gar in die Innerlichkeit des freien Christenmenschen verlegt, wo nur Gott ihn sehen kann, und aus dieser Tiefe der Innerlichkeit sollte er hineinwirken in die Welt, um sie umschaffen zu helfen zum Reiche Gottes. Die Betätigungsformen dieses Gottesdienstes aber brauchen nicht erst gesucht zu werden, sie sind vielmehr durch die Schöpfungsordnung ein für allemal gegeben, dürfen also weder durch selbstgeschaffene ersetzt oder verdrängt werden, noch ist es den Christen erlaubt sich ihnen zu entziehen oder sie zu verachten, denn beides wäre Ungehorsam gegen Gott. Sie heißen: weltliche Obrigkeit, Recht, Krieg, Gliederung der Gesellschaft in Stände und Berufe, Ehe, Familie und Eigentum, lauter feststehende Ordnungen eines Vorsehungszusammenhanges, der jedem einzelnen in dieser Welt seinen bestimmten Platz, sein Amt und seinen Dienst anweist

und ihn verpflichtet, dies Amt heilig zu halten, denn obschon es ein „äußerlich Ding“ ist, so ist es doch zugleich „ein Artikel des Glaubens um des Wortes willen, in das es gefaßt ist.“ Je entschiedener Luther nach dieser Richtung ging, um so mehr war er allerdings genötigt, wo das Neue Testament etwa mit seinen Zeugnissen versagen mochte, sich auf das Alte zu berufen, worin ihm der Calvinismus mit bewußter Grundsätzlichkeit folgte: hier fand die Weltoffenheit des Protestantismus willkommene Handreichungen für ihre unbefangene Wertschätzung der irdischen Güter. Auch darin bewährte sich wieder jener konservative, positivistische Grundzug, der Luthers Wesen nicht minder tief eingeprägt war, als der individualistisch-freiheitliche. Und so klar er betont, daß alle natürlichen Ordnungen den Regelungen der Vernunft unterstehen, er hält doch immer daran fest, daß damit das Letzte noch nicht gesagt ist: sie gehen vielmehr alle hervor aus dem Schöpfungswillen Gottes, Gott also ist selber in ihnen gegenwärtig mit seinem Wort, wie ja alle Kreaturen seine „Larven“ sind, hinter denen er sich verbirgt; und darum kann auch in allen die ethische Gesinnung des Evangeliums jederzeit eine Macht werden, die stärker ist, als die Herrschaft der Sünde.

So ließe sich vom Dekalog aus das Ganze des reformatorischen Christentums besonders lehrreich entwickeln, denn von hier aus, wo sich offenbart, „was der Mensch ist, was er gewesen ist und was er wieder werden soll“, fällt nicht nur helles Licht auf Luthers befreiende Entdeckung der reinen Gesinnungsreligion, in der die reine Gesinnungsethik notwendig enthalten ist, sondern auch auf seine grundlegend neue Würdigung der irdischen Lebensgüter, die nun erst wahrhaft als „Güter“ empfunden, als Gottes Gaben dankbar empfangen, in freudigem Gehorsam, ohne Gewissensnot angeeignet und zu seiner Ehre gebraucht und verwertet werden konnten. Im Katholizismus hatte die weltliche Kultur der Heiligung durch die kirchlichen Gnadenmittel und das theokratische Ideal bedurft, um vom Makel des „Profanen“ frei zu werden, im Protestantismus

aber war ihr dieſer Makel von vornherein genommen, denn ſie hatte nun ihren Grund und ihre Rechtfertigung in Gottes heiligem Willen ſelbſt und bot die Formen und Vorausſetzungen dar, in denen der Glaube und die Liebe des evangeliſchen Chriſten ſich vorſehungsgemäß zu entfalten und zu bewähren hatte.

Luthers großartige Lehre vom wahren Gottesdienſte der Geſinnung, wie er in der gewiſſenhaften Ausübung des Berufes ſich vollzieht, hat auf die ſpäteren Jahrhunderte vielfach noch ſtärkeren Eindruck gemacht, als ſeine erſtaunliche Vereinfachung aller religiöſen Vorgänge und Ausübungen zum Erlebnis des Glaubens. Wie ſein berühmter Satz, daß die zehn Gebote das Gewiſſen nicht treffen könnten, wenn nicht das natürliche Geſetz zuvor von Gott in die Herzen geſchrieben wäre, weſentlich mitbeſtimmend werden ſollte für den Ausbau der Lehre von der natürlichen Sittlichkeit und Gotteserkenntnis als der Vernunftgrundlage aller poſitiven Religionen, ſo hat die Aufklärung namentlich auch die weltförmige Ethik der Reformation als deren entſcheidenden Fortſchritt gegenüber dem Mittelalter und demzufolge das praktiſche Chriſtentum der Berufstreue, Gemeinnützigkeit und Nächſtenliebe als eine ihrer wertvollſten Errungenſchaften geprieſen. Und damit hatte ſie inſofern ganz recht, als alle Tatſachen, die von einem großen Menſchen ausgehen, auch alsbald ihr eigenes Leben zu führen beginnen und von dem Zuſammenhang, in dem ſie entſtanden, ſich loszulöſen ſuchen, um ihre eigene Dialektik zu entfalten. Im übrigen aber war ihr Verſtändnis für Luthers Chriſtentum einſeitig und ungeſchichtlich. Denn ſo unantaſtbar die hohe kulturgeſchichtliche Bedeutung jener Lehre vom Gottesdienſt der Berufsarbeit auch feſtſteht, ſie war doch in Luthers Geiſt noch mit Hemmungen und Einſchränkungen belaſtet, die den glücklichen Erben ſeiner befreienden Gedanken freilich nicht mehr zum Bewußtſein zu kommen brauchten, aber unſerer geſchärften geſchichtlichen Einſicht um ſo deutlicher verraten, aus welchem Zwieſpalt des Gemütes ſie geboren wurden.

Eine der stärksten Hemmungen dieser Art war die schon erwähnte Anschauung, daß der Christ mit dieser Welt und ihren Werken doch nur nach seiner Leiblichkeit zusammenhänge, daß das Reich Christi als ein ganz und gar der Innerlichkeit angehörendes mit den zeitlichen Dingen, die lediglich der natürlichen Vernunft unterstehen und deren Ordnung ruhig der Obrigkeit und den Juristen überlassen werden dürfe, eigentlich nicht das geringste zu schaffen habe. Das Weltreich ist nach der Schöpfungsordnung allerdings auch Gottes Reich, aber doch nur „zur linken Hand": es ist die Rechtsordnung für den Sündenstand, die der Gnadenordnung entgegengesetzt ist und eben nicht auf Freiwilligkeit, sondern auf Zwang beruht. In dieser Anschauung lebten nicht nur die Stimmungen der urchristlichen Weltenthaltung fort, auch der reformatorische Kampf gegen die falsche Schätzung der Werke und gegen die theokratische Vermengung des geistlichen und des weltlichen Regiments konnte nach der damaligen Lage der Dinge unmöglich auf sie verzichten, und so war sie, wenn man nur ihre zeitgeschichtliche Wirkung bedenkt, allerdings ein unentbehrliches Stück in Luthers Gedankenwelt, aber mit dem eigentlichen Wesensgehalt der Reformation so wenig vereinbar, daß sie diesem sogar gefährlich werden mußte. Denn sie drohte, die hohe Erkenntnis vom Gottesdienst der treuen Berufsarbeit wieder bedenklich zu entwerten, ja dem Streben nach einer Verwirklichung des christlichen Lebensideales in der „sündigen kreatürlichen Welt" schließlich alle Möglichkeiten abzuschneiden, insofern der Christ ihr nur als ein Pilgrim, Fremdling oder Gast in der irdischen Herberge galt und die Einheit seiner Persönlichkeit immer wieder in verhängnisvoller Weise gespalten und geschwächt werden konnte durch die scharfe Scheidung zwischen dem, was er als „Person" im Verkehr mit Gott, und was er als Verwalter eines weltlichen „Amtes" oder „Dienstes" im Verkehr mit den Leuten zu schaffen habe: „ein Fürst kann wohl ein Christ sein, aber als ein Christ muß er nicht regieren, und nach dem er regieret, heißt er nicht ein Christ, sondern ein Fürst; die Person

ist wohl ein Christ, aber das Amt oder Fürstentum geht sein Christentum nichts an." „Siehe, so sind beide Stände oder Ämter recht geteilt und doch in einer Person und, so zu rechnen, widerwärtig, daß eine Person soll zugleich alles leiden (nach geistlicher Ordnung) und nicht leiden (nach weltlicher Ordnung)." „Meine Person, die ein Christ heißt, soll nicht für Geld sorgen und sammeln, sondern allein an Gott mit dem Herzen hangen, aber äußerlich mag und soll ich des zeitlichen Guts brauchen für meinen Leib und für andere Leute, sofern meine Weltperson gehet." Es ist darum auch ganz verkehrt, sich arm zu schenken, „denn du bist am meisten und ersten schuldig, deinem Weib und Kind und Gesinde die Notdurft zu schaffen, und mußt ihnen dasselbe nicht entwenden, das ihnen von dir gebührt". Aber „für dich selbst bleibst du an dem Evangelio und hältst dich nach Christi Wort, daß du gern den andern Backenstreich leidest, den Mantel zum Rock fahren läßt, wenn es dich und deine Sache betreffe. So gehts denn beides fein miteinander, daß du zugleich Gottes Reich und der Welt Reich genug tuest äußerlich und innerlich, zugleich dem Übel nicht widerstehest und doch widerstehest." Die Vorstellung, daß „beides fein miteinander gehe", ist freilich kaum mehr, als eine wunschmäßige, die nicht darüber hinwegzuhelfen vermag, daß auf diese Weise ein Zwiespalt der Persönlichkeit zu entstehen droht, dessen Überwindung die wenigsten gewachsen sein können, da doch jeder nicht nur Christ, sondern außerdem auch Inhaber eines Standes oder Amtes ist und hier nach einer andern Lebensordnung handeln muß, als dort. Wohl stammen beide Lebensordnungen von Gott, von dem jeder sein Amt empfängt, aber diese Gewißheit schützt den Feinfühligen nicht vor der immer wieder sich erneuernden Gewissensfrage, ob er sich im einzelnen Falle an das Evangelium halten soll oder an die Zwangsgebote der irdischen Gemeinschaft; und schließlich läßt die Auffassung aller Rechtsgemeinschaften als Zwangsordnungen die Erkenntnis kaum aufkommen, daß in ihnen nicht bloß Schutzwehren gegen die Sünde, sondern auch selbständige sittliche Eigenwerte enthalten sind. Die irdischen

Ordnungen sind im Lichte dieser Betrachtungen unveränderliche Naturgegebenheiten, wie Sonne, Mond und Jahreszeiten, in die der Christ sich einfach zu schicken hat, weil sie von der Vorsehung so gewollt sind, und „dem Nächsten zu nutz", aber in sein seelisches Leben reichen sie nicht hinein. Nimmt man dazu den bei Luther oft wiederholten Satz, daß Christus nicht gekommen ist, die Kreatur zu ändern, daß vielmehr bis zum jüngsten Tage „alle äußerliche Kreatur soll bleiben, wie sie Gott geordnet hat, und keine Änderung geschehen", so scheint damit eine starre Naturgesetzlichkeit der irdischen Lebensverhältnisse, Abhängigkeiten und Ordnungen behauptet, die ihre bewußte Beeinflussung und Weiterbildung in sozialethischem Sinne grundsätzlich ausschließt, zum mindesten können sittliche Werte nur soweit in ihnen gegenständlich werden, als die Gesinnung der einzelnen sie hergibt, während die Einrichtungen als solche unterhalb des Bereiches der christlichen Ethik liegen bleiben. Nach unseren früheren Darlegungen kann allerdings kein Zweifel darüber bestehen, daß diese durchaus zeitgeschichtlich bedingte Betrachtungsweise auf der eigentlichen Höhenlinie der reformatorischen Ethik überwunden ist und in dem Lebensideal der Weltbeherrschung durch die christliche Freiheit und der Herstellung einer christlichen Gesellschaft zur Ehre Gottes ihre Aufhebung findet; auch ist sie ja unvereinbar mit der grundlegenden Voraussetzung, daß die Gesinnungsethik der Gottes- und Bruderliebe und die Vernunftethik des Naturgesetzes beide ihren Ursprung in Gott haben, also auch aufeinander angelegt und Glieder eines einheitlichen Vorsehungszusammenhanges sein müssen. Dennoch schien die Möglichkeit, beide zusammenzuschauen, an den harten Tatsachen des Lebens fortwährend zu zerbrechen, und solche Erfahrungen verdichteten sich bis zu einem Pessimismus der Weltbeurteilung, der nicht nur bei Luther selbst, sondern auch bei seinen Epigonen jenes reformatorische Lebensideal zeitweilig stark verdunkelt und es in seiner sittlich bewegenden Kraft gehemmt hat.

Ein zweiter empfindlicher Mangel in Luthers ethischen

Betrachtungen hängt zusammen mit seiner Lehre von der Sünde, Buße und Bekehrung. Das ganze Leben des Christen ist ja ein Kampf gegen die Sünde. Auch da, wo die Bekehrung eingetreten ist und die Affekte des Wiedergeborenen sich zu regen beginnen, also die Liebe zu Gott, innere Freude an seinen Geboten und die Lust an den absoluten sittlichen Werten, suchen immer wieder Selbstsucht und Weltseligkeit, ja Haß gegen Gott und seine harten Gebote die Herrschaft über den Willen zu gewinnen und müssen überwunden werden durch Buße, Gebet und strenge Selbstzucht. Die Macht der Erbsünde, die ja nach Luther nicht etwa auf eine im menschlichen Fleische liegende Notwendigkeit, sondern auf einen Abfall des Willens von Gott zurückzuführen ist, tritt im Wiedergeborenen freilich nicht als ein Hang zu groben Sünden und bösen Gedanken auf, wohl aber als Bestimmbarkeit seines Willens durch eudämonistische Antriebe und Einflüsterungen der fleischlichen Vernunft, die es zur vollen Hingabe des Herzens an Gott und das heilige Evangelium nicht kommen lassen, so daß nicht nur alle guten, also Gottes Willen entsprechenden Handlungen dennoch von der Erbsünde befleckt bleiben, sondern auch die Versuchung zu bewußten Sünden niemals aufhört, die den Verlust des schon gewonnenen Gnadenstandes und, wofern es nicht zu erneuter Bekehrung kommt, des ewigen Heils zur Folge haben können. So tief der sittliche Ernst dieser Anschauung ist, die durch die Beichtzucht auf das innere Leben der Gemeinden den nachhaltigsten Einfluß zu gewinnen suchte, so läßt sich anderseits doch nicht verkennen, daß sie durch die einseitige Betonung des Schuldgefühls und die fortgesetzte Mahnung zur Bußfertigkeit auf das sittliche Gefühl auch lähmend wirken konnte und gewirkt hat, indem sie nicht nur dem Walten der christlichen Freiheit die siegreiche Freudigkeit und den seelischen Schwung nahm, sondern auch das Gefühl eines ständigen Wachstums des Glaubenslebens kaum zur Entwickelung kommen ließ, vielmehr zu einer Peinlichkeit der Selbstprüfung erzog, die für die Pflichten der Nächstenliebe und die sittlichen

Aufgaben der christlichen Gesellschaft am Ende den Blick verlor. Daß es Luther selbst nicht an den freien und großen Gedanken fehlte, die solchen lähmenden und ängstlichen das Gegengewicht boten, das hatte er für sich, anderen war es nicht in gleichem Maße gegeben; anderseits aber waren seiner Frömmigkeit doch die Züge des Bekehrungschristentums so tief eingeprägt, daß es nicht zu verwundern ist, wenn diese in der altprotestantischen Orthodoxie und erst recht im Pietismus zu einer bis ins Ungesunde gesteigerten Geltung gelangten.

Andere Hemmungen, die den in Luthers ethischer Grundstellung angelegten idealen Lebenswerten die freie Entfaltung verschränkten, waren in den allgemeinen gesellschaftlichen Zuständen enthalten, innerhalb deren die Reformation sich auszuwirken hatte. Wenn Luther mit Recht sagen konnte, daß niemand vor ihm das göttliche Recht der Obrigkeit mit so grundsätzlicher Klarheit gelehrt habe, und wenn diese seine Lehre für die Ausbildung des Territorialstaates zweifellos eine wichtige geistige Hilfe gewesen ist, so hatten wir anderseits nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß es sich hier nicht bloß um eine aus der Bibel abgeleitete Theorie handelte, sondern vor allem auch um die religiöse Bekräftigung einer längst vorhandenen geschichtlichen Tatsache, die eine wesentliche Voraussetzung der Reformation bildete und für ihre eigene Entwickelung von entscheidender Bedeutung geworden ist. Ebenso war ja Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum, seine Entwurzelung des hierarchischen Kirchenbegriffs und des theokratischen Ideales sowie seine Heiligsprechung der irdischen Lebensordnungen keineswegs bloß aus der „Selbstbewegung des religiösen Gedankens“ hervorgegangen, sondern zugleich auch bedingt und gefordert durch die Entwickelung der Laienkultur, die auf solche Erkenntnisse schon lange hindrängte. Es konnte ferner nicht ausbleiben, daß die Macht der bestehenden Verhältnisse sich auf die Dauer stärker erwies, als die geistige Flugkraft, mit der die Reformation sich in ihren Anfangsjahren über die irdische Enge erhoben hatte, und daß somit auch Erscheinungen

an ihr hervortraten, die man vielleicht am zutreffendsten als „Verphilisterung" der Reformation bezeichnen kann. Luthers Lehre von der Heiligkeit der weltlichen Obrigkeit und der natürlichen gesellschaftlichen Lebensordnungen hatte ja für ihn selbst niemals jenen dürftigen Sinn, den erst schwächliche Epigonen hineinlegten: daß man nämlich alle im Namen dieser heiligen Ordnungen ergehenden Anweisungen und Handlungen irrender Menschen stillschweigend zu dulden oder gar gutzuheißen habe; vielmehr stand ihm der Gehorsam gegen Gott und seine Gebote dem gegen seine ungetreuen Haushalter allezeit voran, ein christliches Lebensgesetz, das er in einer wahrhaft königlichen Unabhängigkeit gegenüber den Großen dieser Erde vorbildlich erfüllt hat. Aber auch dies vermochten ihm kleinere Geister nicht nachzumachen, die jene Lehre unter dem Einfluß der bezeichneten Zeitstimmungen einfach dahin verstanden, daß alles Handeln im Dienst jener natürlichen Ordnungen schon als solches gottgefällig, d. h. religiös und sittlich wertvoll sei, also auch die bereitwillige Ergebenheit gegenüber der weltlichen Obrigkeit und ihren Geboten. Gewiß hielt man fest an der Überzeugung, daß für die christliche Beurteilung des Handelns lediglich die Beschaffenheit der inneren Gesinnung entscheidend sei, aber dieser innerliche Gottesdienst blieb eben Sache des einzelnen, die Obrigkeit hatte es nur mit der Regelung des äußeren Gottesdienstes zu tun, also mit der Sorge für Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, durch die an alle gleichmäßig die geistigen Kräfte des Evangeliums herangebracht werden konnten. So entstand eine Auffassung des christlichen Lebens, in der der Sinn für die Innerlichkeit der Religion zu schwinden drohte, je mehr sie den Gehorsam gegen die Obrigkeit, die Ehrfurcht vor der Kirche, ihren Ämtern und Ordnungen, den regelmäßigen Gang zu Predigt und Abendmahl, Bibellesen, Gebet und Wohltätigkeit zur unerläßlichen Pflicht und Sitte stempelte, die bürgerliche Rechtschaffenheit mit dem kirchlichen Wohlverhalten des Untertanen schlechthin gleichsetzte und selbst die Pflichten der Nächstenliebe, Treue und

Zuverlässigkeit in Handel und Wandel vorzugsweise in dem Sinne erfüllte, daß jene eben von Gott geboten und in der Natur der Gemeinschaft begründet seien, ohne sich ihres unmittelbaren Ursprungs aus dem Lebensquell des persönlichen evangelischen Glaubens noch deutlich bewußt zu werden. So wertvoll für die Erhaltung der religiösen Überlieferung der Bestand einer festen kirchlichen Sitte ist, so verderblich kann diese für die inneren Werte des Glaubens werden, weil alles, was ein Bestandteil der öffentlichen Gesittung geworden ist, eben damit eine Selbstverständlichkeit gewinnt, die eine Besinnung auf seine seelischen Voraussetzungen entbehrlich macht und zu einem äußerlichen Sichabfinden hinneigt. Dies an und für sich schon unvermeidliche Herabsinken der schöpferisch beseelten religiösen Stimmungen auf den Gebrauchsstandpunkt des Alltags wurde nun in hohem Grade begünstigt durch die Enge und Dürftigkeit der allgemeinen Lebenszustände. Schon seit dem Ausgang der Staufer hatte ja das deutsche Volk sein ohnehin immer nur von kleinen Schichten, nie von allgemeiner Zustimmung getragenes Verständnis für großzügiges politisches Denken gänzlich eingebüßt. Sein Gesichtskreis hatte sich mehr und mehr zusammengezogen auf die Aufgaben des Territorial- und des Stadtstaates, die zwar zu Selbstgenügsamkeit und pedantischer Wichtigtuerei, aber leider nicht zu einer über das Nächste und Alltägliche hinausschauenden Tatkraft und Unternehmungslust zu erziehen imstande waren, vielmehr dem öffentlichen wie dem privaten Verhalten der Menschen den Stempel der Ängstlichkeit und Beschränktheit aufdrückten. Je mehr Deutschland vollends durch die Veränderung der Welthandelswege im Laufe des 16. Jahrhunderts zu einem Binnenlande im übelsten Sinne wurde, das als Kostgänger der günstiger gestellten seefahrenden Völker nur eines schmalen und abgeleiteten Anteils an dem großen Handelsverkehr sich erfreuen durfte, um so mehr spann es sich in spießbürgerliche Verhältnisse ein und verlor den Sinn für seinen Zusammenhang mit der Menschheit jenseits der deutschen Grenzen, ja

fast mit seinen nächsten politischen Nachbarn. Hierin wurzelt recht eigentlich das völlige Versagen der lutherischen Landeskirchen gegenüber dem großen christlichen Gedanken der Heidenmission, das sein Ruhekissen in der bequemen dogmatischen Überzeugung fand, das Evangelium sei bereits zu den Zeiten der Apostel allen Völkern zugetragen worden und stehe ja nicht mehr unter dem Scheffel, sondern leuchte wiederum allen Heiden, ohne daß man nötig habe, sie mit seiner Predigt selbst aufzusuchen. Hieraus erklärt sich aber auch die merkwürdige Lauheit dieser Kirchen gegenüber gesellschaftlichen Mißständen, die von Luthers reformatorischem Eifer so gut wie nichts mehr spüren ließ, ihre abwartende, mattherzige Haltung, die alles nur zu gern der lieben Obrigkeit und der göttlichen Fügung anheimstellte und von der Wahrheit des Satzes „hilf dir selbst, dann wird Gott dir helfen" so wenig bewegt wurde, daß sie sich lieber an jene andere, zwar bei Luther hundertfach bezeugte, aber seinen Kampfesmut doch niemals lähmende Überzeugung hielt, die Frömmigkeit habe sich im geduldigen Ertragen von Kreuz und Leid erst recht zu bewähren. Luther verstand die christliche Geduld als die stärkste aller Glaubensproben, nämlich als die Kraft, den Glauben an die Liebe Gottes sich auch durch die furchtbarsten Erfahrungen des Lebens nicht entreißen zu lassen, vielmehr selbst Unglück, Kreuz und Leiden als Erweisungen dieser Liebe zu verehren und ihnen die entsprechenden sittlichen Antriebe zu entnehmen. Für die Philister der Religion dagegen verflachte sich diese heroische Auffassung der Geduld zu einem einfachen Aushalten, Sichfügen und Geschehenlassen, ohne dem Sinn solcher Prüfungen tiefer nachzudenken. Kein Wunder, daß das Ideal der christlichen Gesellschaft, wie es der junge Luther verkündet hatte, seine Schwungkraft kläglich einbüßte und das nach Luther sich nennende Christentum der nächsten Jahrhunderte allerdings in der Pflege häuslicher Frömmigkeit und kirchlicher Sitte sich kräftig wirksam erwies, aber gegen pharisäische Stimmungen kirchlicher Selbstgerechtigkeit oder eine ungesunde Absonderung

des „Kirchlichen“ vom „Natürlichen“ nicht hinreichend gefestigt blieb und vor allem nicht den Mut fand, die gesellschaftlichen Einrichtungen und Ordnungen sich geistig zu unterwerfen und sie im Sinne einer evangelisch verstandenen Sozialreform umzubilden, obwohl doch die Reformationsschriften des großen Jahres 1520 zur Wiederaufnahme des in ihnen gewiesenen Weges immer wieder hätten antreiben müssen.

Der Calvinismus bewährte sich auch hier als der Reformationstypus der zweiten Generation, der die Vorzüge des Lutherischen Christentums zu steigern, seine Schwächen und Hemmungen zu vermeiden bestrebt war. Indem er das Bewußtsein von der Prädestination und der Unverlierbarkeit des Gnadenstandes zum Kernpunkt der religiösen Persönlichkeit machte, entlastete er diese nicht nur von den quälenden Problemen der Theodizee und der Glaubensbewahrung, sondern entband in ihr auch eine Energie und Einheitlichkeit des handelnden Willens, die sich als Gottes Werkzeug wußte, die Heilsgemeinde zugleich als Heiligungsgemeinde erfaßte, in der Bibel nicht so sehr den köstlichen Quell der Sündenvergebung, als die Majestät der Gesetzesoffenbarung verehrte und die Unterwerfung der Welt unter Gottes sittlichen Willen nicht etwa als eine Folge des Rechtfertigungsvorganges, sondern als dessen wesentlichen Zweck betrachtete. So hat denn auch Calvin, der ja nicht, wie Luther, durch das Mönchtum gegangen war, die Ethik der Bergpredigt noch entschiedener als dieser ausschließlich der Gesinnung vorbehalten: sie dient der Heiligung und der Bruderliebe, aber wo die Ehre Gottes auf dem Spiele steht, darf sie nicht die Hände binden, die durch Kampf und Arbeit die Beugung aller Widersacher seines Reiches zu erzwingen haben. Calvin kannte auch nicht jene scharfe Gegenüberstellung von absolutem und relativem Naturrecht, Liebes- und Amtsmoral, erster und zweiter Tafel des Dekalogs, wie Luther, er hat das Alte Testament noch stärker zur Ergänzung des Neuen herangezogen, hat mit dem Gedanken einer christlichen Gesellschaft in ungleich umfassenderem Sinne Ernst gemacht und

seiner Kirche eine Fülle äußerer und innerer Kräfte mitgegeben, die sie für den Kampf mit der Gegenreformation sehr viel besser ausgerüstet haben. Aber bei alledem ist nicht zu vergessen, daß der Calvinismus in Westeuropa auf einem Boden von ungleich älterer Kultur zum Lebensodem großer politischer und sozialer Bewegungen geworden ist, wie sie dem deutschen Volke bis ins 19. Jahrhundert fremd bleiben sollten, und daß er durch diese Verquickung mit nationalen, wirtschaftlichen und politischen Befreiungskämpfen eine Weite und Großzügigkeit gewann, die ihn für die weltkluge Würdigung der tatsächlichen Verhältnisse sehr viel empfänglicher machen mußten, als das „in seinem Gott vergnügte" Luthertum, ja ihm schließlich auch die Eroberung Amerikas gelingen ließen. Und weiter bleibt festzustellen: auch im Calvinismus lebte Luthers religiöses Erbe, wenn auch in eigenartiger Weiterbildung, fort, und schon die unleugbare Tatsache, daß die religiös-sittlichen Grundgedanken der Reformation eine so großartige Anwendung auch auf die politische, wirtschaftliche und soziale Lebensgestaltung der Völker, wie sie im Calvinismus sich vollzogen hat, teils forderten, teils zuließen, sollte davor bewahren, in der Beurteilung der von Luther ausgehenden Bewegung diejenigen Gesichtspunkte voranzustellen, in denen zunächst ihre Unzulänglichkeiten sichtbar werden. Denn die inneren Widersprüche und Hemmungen erwuchsen ihr, wie wir sahen, teils aus den notgedrungenen Auseinandersetzungen mit Romanismus und Sektenwesen, die sie zuerst zu bestehen hatte, die also die Gedankenentwickelung auf bestimmte Kampfstellungen festlegten und zu voller Bewegungsfreiheit und Verständigung mit sich selber zunächst nicht gelangen ließen, teils aus der allgemeinen Lebensengigkeit des damaligen Deutschland überhaupt, die dem großen Zuge der Lutherischen Ideen nicht zu folgen, sie vielmehr nur in der hausbackenen Art, die ihr selber lag, sich zu eigen zu machen vermochte, dagegen dem schwersten Problem der Lutherischen Ethik behutsam auswich.

Dies schwerste Problem hatten wir bisher nur berührt: es ist das der Individualität in ihrem Verhältnis zur Ge-

samtheit oder wie die christliche Freiheit auszugleichen sei mit der irdischen Gebundenheit. Wie in der Reformation überhaupt ein neuer Begriff der Persönlichkeit sich durchkämpfte, die der ganzen kirchlichen Überlieferung gegenüber ihr heiliges Recht kühn behauptete, wie die Religion Luthers, als Erlebnis des Glaubenswunders verstanden, für das Individuum einen großartigen Zuwachs an geistiger Tiefe und Macht bedeutete, so hat auch seine Ethik seelische Spannungen entbunden, die das Mittelalter in dieser Weise noch nicht gekannt hatte, und die für die Entwickelung des deutschen Menschen von den wertvollsten Folgen werden sollten.

Wir haben als die Eigentümlichkeit des thomistischen Gesellschaftssystems die Vereinigung der biblischen Lehre vom mystischen Leibe Christi mit der antiken Lehre von der vernünftigen Zweckeinheit der Gesellschaft zu bezeichnen gehabt. Während bei Plato und Aristoteles die plastische Vorstellung von der Verwirklichung objektiver Vernunftzwecke durch die gesellschaftliche Ordnung sich mit hohen Wertgefühlen verknüpfte, die gegen den Wert der Einzelindividuen und ihr Anrecht auf Teilnahme an Herbeiführung und Nutznießung jener idealen Gesamtleistung fast unempfindlich stimmten, besaß Thomas in der christlichen Lehre vom corpus mysticum allerdings die Möglichkeit, der Aufopferung der Individuen zugunsten der architektonischen Darstellung allgemeiner Zweckideen vorzubeugen und jedem einzelnen die Teilnahme an der Verwirklichung des göttlichen Zweckes, also auch seine persönliche Würde zu sichern. Aber diese Möglichkeit konnte nicht ausgenutzt werden, weil mit jener Lehre längst der theokratische Gedanke sich verknüpft hatte, d. h. die Forderung einer den ganzen Organismus beseelenden religiösen Autorität, die Naturtrieb und vernünftige Einsicht der einzelnen in ihre Pflege nimmt, sie auf gemeinsame, in ihrem ganzen Umfang nur ihr selber gegenwärtige Zwecke hinleitet und damit die Individuen der Selbstverantwortlichkeit entbindet, indem sie von ihnen lediglich Vertrauen und Devotion begehrt und auch ihrer ethischen Leistung im

Hinblick auf die überschüssigen Leistungen der „Vollkommenen“ weitgehende Nachsicht gewährt. Indem nun Luther der päpstlich geleiteten Hierarchie und der katholischen Abstufung der ethischen Leistungen nach verschiedenen Graden der „Vollkommenheit“ ein Ende machte, entfielen jene Hemmungen, die den unmittelbaren Anteil der Individuen an dem Aufbau des Gottesreiches verkürzt oder aufgehoben hatten; von jedem einzelnen wurde vielmehr jetzt grundsätzlich die gleiche ethische Leistung gefordert, die ihm niemand abnehmen konnte, und für die es eine stellvertretende Erfüllung nicht mehr gab. Hier nahm Luther also das Wertvollste der Sektenfrömmigkeit in seine Kirche hinein: den ethischen Individualismus, befreit von den gesetzlichen Einschnürungen der Sekte; er verwandelte das Individuum aus einem Objekt hierarchischer Seelenführung in ein Subjekt religiöser und sittlicher Tätigkeit. Mit dieser außerordentlichen Steigerung der seelischen Ansprüche aber sah sich der evangelische Christ alsbald vor jene schwere Gewissensprüfung gestellt, die dem mittelalterlich-katholischen noch erspart geblieben war: wie die überweltlich verankerte Liebesethik des Glaubens zu vereinigen sei mit der natürlichen Ethik dieser Welt und ihrer im Sündenstande begründeten Rechts- und Zwangsordnungen. Wenn jedem einzelnen dieser Ausgleich jetzt zur persönlichen Aufgabe gemacht wurde, so war das zwar eine Forderung von höchster Idealität, zugleich aber eine ungeheure Zumutung an eine Gesellschaft, die seit Jahrhunderten an das katholische System der gegenseitigen Stellvertretungen und Ablösungen gewöhnt worden war. Luther konnte sich nicht darüber täuschen, daß eine Ethik, die jeden Christen ohne Unterschied vor derartig hohe und strenge Entscheidungen stellte, die durchschnittliche Leistungskraft zu weit überstieg, um jemals Gemeingut einer Massenkirche werden zu können. Hier kam ihm nun jene unschätzbare Mitgift seines reformatorischen Berufs zu Hilfe, daß ihm neben der vereinsamenden Genialität des religiösen Propheten auch die gesellige Weisheit des Volkserziehers verliehen war. Wie er durch seine

Entdeckung des rechtfertigenden Glaubens die religiöse Persönlichkeit ganz auf sich selbst stellte und dann doch den religiösen Subjektivismus vor Irrgängen und Ausartungen wieder sorgsam zu behüten wußte, indem er die Bibel, die Bekenntnisse und die kirchlichen Gnadengüter ihm als objektive Gegebenheiten von unverrückbarer Autorität vorordnete, so entlastete er auch die sittliche Persönlichkeit von dem schweren Druck und den Fährlichkeiten jenes Lebensproblems, indem er ihm eine vorläufige, für den Durchschnitt der Menschen brauchbare Lösung gab, ohne damit aber den selbständigen Entscheidungen reifer christlicher Charaktere irgend vorgreifen zu wollen. Diese Lösung war enthalten in der Lehre, daß die natürlichen Ordnungen des menschlichen Gemeinlebens göttliche Stiftungen sind, die für die Wiedergeborenen in gleicher Weise wie für die Unbekehrten gelten, daß sie nicht bloß durch den Sündenstand notwendig geworden, sondern auch in der Schöpfungsordnung und in der Vernunft begründet, also an und für sich gut sind und sogar alle ein Wort Gottes zur Seite haben, durch das sie geweiht, bestätigt und zu Gegenständen des Glaubens und Glaubensgehorsams geworden sind. Auch in diesem Sinne hat Luther die Versuche, durch die Sammlung echter Christen in kleinen Verbänden der christlichen Liebesethik in ihrer Reinheit zur Verwirklichung zu helfen, später nicht fortsetzen mögen, um so lieber aber an der Hand des Dekalogs immer wieder zu zeigen versucht, wie Gottesliebe und Nächstenliebe, überweltliche und weltliche Ethik, Sorge um ewiges Leben und um zeitliche Güter zusammengehen sollen und können: „es bleibt doch zuletzt und behält den Platz Gottes gute Kreatur, und muß der Mißbrauch zu Schanden werden und untergehen."

Indem freilich der Glaubensgehorsam gegen das offenbarte Gotteswort mit der Zeit eine immer stärkere Betonung empfing, vollzog sich auch hier notwendigerweise eine gewisse Verengung des grundlegenden Glaubensbegriffes, die die christliche Freiheit sittlichen Gestaltens bedrohte, indem sie die weltlichen Betätigungen

auf die in der Bibel gebotenen oder bezeugten festzulegen geneigt war: „was Gott nicht geboten hat, das soll man meiden aufs allerfleißigste", und wer Gott dient ohne sein Wort oder ohne Auftrag der von ihm uns vorgesetzten Menschen, der hat Gott auch schon verloren, denn alle Werke, die ohne Gottes Wort und Befehl geschehen, haben ihren Ursprung ja in unserm eigenen Willen und sind eben darum gottlos und verdammlich. Dieser Grundsatz, daß keiner über seinen Stand hinausstreben noch die Grenzen verlassen dürfe, die durch Gottes Wort gezogen sind, darf allerdings nicht absolut, sondern lediglich in seiner geschichtlichen Bedingtheit und Notwendigkeit verstanden werden: er richtet sich gegen die eigenwillige Weltflucht der Mönche und die römische Werkheiligkeit, ohne selbstverständlich im übrigen das Übergehen von einem Beruf zu einem anderen verbieten zu wollen. Dennoch ist er zweifellos auch von verhängnisvollen Nachwirkungen gewesen und jenen Hemmungen der reformatorischen Sittlichkeitsantriebe zuzurechnen, von denen wir früher zu sprechen hatten; er kann aber das Urteil über die Kraft der ethischen Neuschöpfung, die sich an Luthers Namen knüpft, nicht wesentlich herabstimmen.

Denn mit dieser Anerkennung, daß die natürlichen Ordnungen der Welt an sich gut und vernünftig, nur durch die erbsündige Verderbnis des menschlichen Willens dem Mißbrauch und der Befleckung ausgesetzt sind, war die mittelalterliche Weltverachtung und die katholische Zurücksetzung des tätigen hinter das beschauliche Leben grundsätzlich überwunden und der Weg zu einer neuen Kulturfittlichkeit gebahnt, d. h. zu der Einsicht, daß jene Ordnungen als solche Träger ideeller und sittlichkeitschaffender Werte sind und darum als die dauernden Grundlagen alles sozialen Lebens gesund erhalten und ausgebaut werden müssen, so wie es dem jeweiligen Stande evangelischer Gewissensforderungen entspricht: denn „wenn ich frage, was ein Christ ist, so kann ich nicht sagen, er ist so oder so", „alle Stände haben ihren Titel und Namen, allein dieser hat keinen Namen", „so hat er auch kein sonderlich Werk, davon

er möchte genennet werden, denn er tut allerlei Werke, wie sie ihm vorkommen, ist ihm eins wie das andere". Aber so gewiß diese Anschauung durch die von der Reformation geschaffenen Tatsachen überhaupt erst möglich geworden und aus ihren ethischen Grundgedanken ableitbar ist, so gewiß hat Luther selbst ihre Folgerungen noch nicht deutlich zu entwickeln vermocht, weil sein höchstes Anliegen immer die Religion geblieben ist, für welche die Frage, wie man in der Welt sich am besten einrichte, von untergeordneter Bedeutung war. Ihm war das immer neu sich vollziehende Wunder, von dem er vor allem reden mußte, jenes Glaubenserlebnis, das ihn frei machte von allen Abhängigkeitsgefühlen der im Dienste des Weltlichen aufgehenden Geister und sein ganzes sittliches Wollen und Wirken mit göttlichen Gnadenkräften sättigte. Indem er dieses Wunder nicht in der äußeren Form eines übernatürlichen Vorganges, nicht also in Verzückungszuständen oder einem außerordentlichen, die Grenzen menschlichen Wesens überschreitenden Handeln erlebte, sondern als Reinigung und Steigerung der Gesinnungs- und Willenskräfte, die in der schlichten Erfüllung der Forderungen des Tages, im pflichtmäßigen Dienen, Schaffen und Opfern für das Wohl des Nächsten sich auswirkten und darüber hinaus nichts von dieser Welt für sich begehren mochten, hat er nicht nur einer seelischen Verfassung von großartiger Gesundheit, Leistungsfähigkeit und vorzüglich deutscher Art Ausdruck gegeben, sondern auch — ohne es deutlich zu wissen — einem neuen Kulturwillen, dessen unausbleibliche Folge die allmähliche Abstoßung des bei ihm noch vorherrschenden Erbsündendogmas sowie der hemmenden eschatologischen Stimmungen werden mußte und der bewußte Ausbau einer idealistischen Weltanschauung im Sinne einer diesseitigen Annäherung an das im Reichgottesgedanken enthaltene Menschheitsziel. Der große Gedanke unserer Klassiker, daß Religion, Kunst, Dichtung und Wissenschaft sich in dem einen Ziele vereinen müssen: die Veredelung des Charakters der Menschheit zu fördern, hat letzlich seinen Ursprung in Luthers Reformation. Auch hier bestand

Luthers geschichtliche Leistung wesentlich in der Genialität, mit der er eine neue Wirklichkeit offenbar machte und in Bewegung setzte: die Wirklichkeit eines von der Macht des Unbedingten ergriffenen und allen Anlässen und Gegenständen gegenüber sich gleichbleibenden Willens sittlicher Pflichterfüllung, in dem der tiefste Sinn des menschlichen Lebens ergriffen wird. Eben darum blieb auch hier seine denkmäßige Auslegung der eigenen Gemütszustände überall hinter der erlebten geistigen Wirklichkeit zurück, für die vielmehr erst der deutsche Idealismus die ihr voll gerecht werdende Deutung fand.

So lag es denn begreiflicherweise dem Denken Luthers noch gänzlich fern, den immanenten Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Ordnungen nachzusinnen und aus diesen Grundsätze für deren zweckmäßigen Ausbau herzuleiten, vielmehr nahm er jene Ordnungen, wie wir sahen, schlechthin als naturgesetzliche Gegebenheiten, ähnlich wie „Sonne, Mond und die anderen Kreaturen", in die der Mensch hineingestellt ist, die er sich auch nutzbar macht, aber ohne sie ändern zu können noch zu wollen. Und was insbesondere das göttliche Recht der Obrigkeit betrifft, so war es in der Tat erzieherisch ungleich wertvoller, ein an hierarchische Leitung gewöhntes Volk nachdrücklich an den der weltlichen Obrigkeit, und nur ihr, schuldigen Gehorsam zu gewöhnen, als es über die etwaige Reformbedürftigkeit des weltlichen Regiments eingehend zu belehren, zumal die Zeit schon genug Autoritäten wanken sah und sicherlich mehr der Zügelung, als der neuernden Antriebe bedurfte. Es ist durchaus unrichtig, Luther vorzuwerfen, daß er der weltlichen Obrigkeit gegenüber das Dulden, ja das „Sichschindenlassen" in einer Weise betont habe, die sich nur aus den mystisch-quietistischen Stimmungen einer weltfernen Seele erklären lasse. Die Wahrheit ist, daß er ungleich weltkluger und realistischer dachte, als etwa die um Sickingen, um Thomas Münzer oder die aufrührerischen Bauern, und daß er die Gehorsamspflichten gegenüber der weltlichen Obrigkeit nicht darum so unermüdlich einschärfte, um fügsame und gefällige Untertanen zu erziehen, sondern

weil die weltliche Obrigkeit nach seiner Überzeugung den göttlichen Auftrag hatte, die Reformation durchzuführen, und darum gegen alle selbstischen Umtriebe, die sie in diesem großen Werke hindern wollten, nachdrücklichst geschützt und unterstützt werden mußte. Wie er selber nichts weniger als ein fügsamer Untertan war, sondern den Großen dieser Erde mit der freimütigen Offenheit und dem strafenden Ernst des geborenen Seelenführers gegenübertrat, so erwartete er es auch von jedem ernsten Christen nicht anders: die Ehrfurcht vor den göttlichen Ordnungen sollte die Mißbilligung ihrer übel beratenen Vertreter niemals ausschließen. Im übrigen aber predigte er unermüdlich die Heiligkeit der weltlichen Stände und Berufe, an die man gehorsam zu glauben habe, weil sie von Gott selbst im Alten Testament gesetzt oder bestätigt und im Neuen zum mindesten nicht aufgehoben worden sind. Und mit dieser Forderung des Gehorsams gegenüber den gottgegebenen Ordnungen beruhigte er die zahllosen Gewissen, die von der Unvereinbarkeit der Liebesethik mit der weltlichen Vernunft gequält werden mochten, indem er ihnen ein demütiges Sichschicken in das von der Vorsehung Gefügte zur Pflicht machte, weil es für die Mehrzahl der Menschen unter allen Umständen richtiger und heilsamer ist, sich an diejenigen Gebote Gottes zu halten, die man ein für allemal kennt, als sich mit der dunkeln Frage abzumühen, ob es nicht noch andere Möglichkeiten und Fingerzeige gebe, um Gottes Willen zu erraten und zu erfüllen, als die in der Bibel kundgegebenen und den Vielfältigkeiten des Lebens gegenüber vielleicht allzu einfach und geradlinig anmutenden Gebote. Es war dies ein ähnlicher Positivismus, wie ihn Luther angesichts der Schwierigkeiten des Prädestinationsgedankens als rettenden Ausweg wies: wer den klaren Geboten Gottes gehorsam bleibt, der kann niemals auf dem unrichtigen Wege sein und wird innerlich immer weiter kommen. Für den ernsten und reifen Christen blieb es dennoch selbstverständlich, daß es noch eine höhere Pflicht gibt, als jenes demütige Sichschicken in das vorsehungsmäßig Gegebene; denn

auch bei den gesellschaftlichen Ordnungen, wie bei allem, was Gott geschaffen hat, „laufen ja der Kreaturen Kräfte mit unter", so daß es von diesen wesentlich abhängt, was jene Ordnungen in schlechtem wie in gutem Sinne leisten. Und so ist für den Christen das höchste Ziel, das über die einfache Gehorsamspflicht weit hinausgreift, daß er alle gesellschaftlichen Lebensformen mit der evangelischen Glaubens- und Liebesgesinnung beseelt und durchdringt; dies aber ist auch das schwerste Stück, was ihm aufgelegt ist, und für das es schlechterdings keine Anweisungen geben kann, denn in ihm bewährt sich eben das königliche Recht der Freiheit eines Christenmenschen: das unmittelbare, nicht mehr durch Gebote und Satzungen vermittelte Handeln aus Gott, das sich fort und fort vor neue sittliche Aufgaben gestellt sieht und diese aus der freien Entscheidung der Innerlichkeit heraus zu lösen sucht. Darum gingen auch Luthers Gedanken, wo sie dieses Hauptstück berührten, viel mehr darauf aus, ernsten und tiefen Naturen den Widerstreit zwischen der religiösen oder überweltlichen und der irdisch-vernünftigen Sittlichkeit in seiner ganzen verantwortungsschweren Härte zum Bewußtsein zu bringen, als Ratschläge zu geben, wie er sich ausgleichen lasse.

In der Tat schien es aus diesem Widerstreit damals nur einen einzigen Ausweg zu geben, dessen Gefahren Luther zu gut durchschaut hatte, um nicht beständig vor ihm warnen zu müssen: das war eine Ethik gesetzlichen Charakters, die alle ihre Leitsätze einfach aus der Bibel entnahm und sich damit ein gutes Gewissen zu schaffen meinte, gestützt auf die ebenso tiefsinnige wie leider vieldeutige Überzeugung, daß die verderbte Natur des Menschen nur durch das göttliche Wort wieder fähig werde, die göttlichen Forderungen der Lex naturae in ihrem vollen Ernst zu erkennen und zu erfüllen. Diesen Weg ist nicht nur der Calvinismus und das Sektentum, jedes auf seine Art, gegangen, auch das Luthertum hat ihn in seiner Weise einschlagen müssen, obwohl an seinem Anfang die große Entdeckung der autonomen, über alle gesetzlichen Bindungen

erhabenen Sittlichkeit gestanden hatte. Luther selbst hat dies vorausgesehen: „denn mit der Zeit werden wieder Mönche kommen, nicht die vorigen, welche wir im Papsttum gehabt haben, sondern andere. Denn die Welt kanns nicht lassen, sie will die christliche Kirche äußerlich malen mit Geberden und Larven.“ Er konnte dieser Veräußerlichung nicht anders wehren, als indem er das Reich der Welt und das Reich Christi immer wieder als schroffe Gegensätze hinstellte, die Vermittlung zwischen beiden aber von Fall zu Fall dem christlichen Individuum anheimgab und im übrigen sich auf die formale Bestimmung beschränkte, daß die Ordnungen der Lex naturae als die gottgegebenen Mittel und Anlässe in Ehren zu halten seien, in denen die Innerlichkeit der christlichen Gesinnung ihre weltförmige Betätigung zu suchen habe: die Werke der Nächstenliebe haben keine sonderlichen Namen und Gesetze, weil Gesinnungen nicht in Regeln gebracht werden können. „Denn ein Christ weiß, daß es gar am Glauben liegt, darum gehet, stehet, isset, trinket, kleidet, wirket und wandelt er wie sonst ein gemeiner Mann in seinem Stande, daß man nicht gewahr wird seines Christentums.“ Wer sich an seinem weltlichen Beruf und Stande nicht genügen läßt, der beweist, daß es ihm noch sehr an der Liebe fehlt: was aber hätte aus uns werden sollen, wenn Christus etwa auch ein Mönch geworden wäre?

Da nun anderseits die sozialen Lebensformen von Luther im Lichte der Bibel noch als im ganzen unveränderliche Gegebenheiten beurteilt wurden, in die man sich schlechthin zu fügen hatte, so konnte die christliche Gesinnung aus ihnen auch noch keine unmittelbaren schöpferischen Antriebe zu empfangen hoffen, sondern sie zunächst nur als einen höchst spröden Stoff betrachten, den sie schwerlich zu durchdringen vermochte, wenn sie nicht ihr Recht und ihre Pflicht dazu sowie ihren eigenen gegenständlichen Gehalt sich immer wieder am Worte Gottes gewiß machte und in der Gestalt daraus hergeleiteter gesetzlicher Forderungen zum Bewußtsein brachte, womit sie die in Anspruch genommene Autonomie ihres sittlichen Handelns als-

bald wieder in Frage stellte. Diese Gefahr war unüberwindlich, solange die sozialen Ordnungen noch nicht als wandelbare, nach immanenten Gesetzmäßigkeiten sich entwickelnde und selber ideelle sittliche Werte erzeugende Größen betrachtet werden konnten, die nun unter bewußter Anerkennung ihrer eigenen Entwickelungsnotwendigkeiten mit den Forderungen des christlichen Gewissens in Einklang zu bringen waren. Luther ist mit seiner Lehre, daß die natürlichen Ordnungen dieser Welt an sich gut und im Schöpfungswillen Gottes begründet sind, der Anerkennung einer immanenten sittlichen Vernunft in den Dingen dieser Welt in der Tat schon ganz nahe gekommen, und viele seiner Äußerungen zeugen von erstaunlich unbefangenen Blicken nach solcher Richtung, aber die Begrenzung dieser Lehre lag einerseits in ihrer strengen Gebundenheit an den Dekalog — nichts weiter schien ihr ja not, als daß das Natürlich-Gute oder das Moralische aus einem wahrhaft guten, gottinnigen Herzen geschehe —, anderseits in jener gleichmütigen, wo nicht gleichgültigen Stellung zur Welt, die mit seiner Hinneigung zum Mönchtum, wie zur Liebes- und Leidensethik des Urchristentums innig zusammenhing und mit der Amtsmoral der Weltperson, so klar und überzeugend sie deren Sache auch führen mochte, doch immer in einer gewissen inneren Spannung blieb, die sich nicht selten in grollenden Anklagen gegen die niederziehende Gewalt der Sünde oder in sehnsüchtigen Rufen nach dem jüngsten Tag entlud.

Gleichwohl lag gerade in dieser Begrenzung wieder eine herbe Größe, die ihr andernfalls schwerlich hätte gewahrt bleiben können. Denn nicht das durfte damals die Frage sein, ob eine christliche Sozialpolitik möglich sei und wie sie auszusehen habe — im Gegenteil, die Verwüstungen der hierarchischen Theokratie und des Sektenfanatismus warnten deutlich genug vor einer solchen Fragestellung —, vielmehr war ungleich wichtiger und folgenreicher die Befestigung der Überzeugung, daß das Reich Gottes nicht in Worten und Sachen besteht, sondern in der Einigkeit des Herzens mit Gott, daß

also die tiefste Aufgabe der Ethik nicht die Errichtung großer gesellschaftlicher Zweckeinheiten ist, sondern das Problem: wie die sittliche Gesinnung im natürlichen Menschen durch das Wunder des Glaubens entsteht und zu einer die ganze Persönlichkeit und ihr Tun durchdringenden und adelnden Macht wird. Nur so konnten die ethisch-religiösen Forderungen in ihrer Innerlichkeit behauptet, mit politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen grundsätzlich unverworren gehalten und aus der mittelalterlichen Verkoppelung mit solchen gelöst werden. Die Individualethik mußte erst sicher gegründet werden, bevor man an eine dieser neugewonnenen Höhenlage entsprechende Sozialethik überhaupt denken durfte. Denn hier lag ja doch der schlechthin entscheidende Fortschritt der reformatorischen Lebensanschauung gegenüber der römisch-katholischen: daß zunächst einmal der Mensch anders werden muß, als er tatsächlich ist und zu sein wünscht, daß er durch die Bekehrung hindurch muß, bevor er aus dem Bereich der natürlichen Begehrungen in das überweltliche des sittlichen Willens hineinwachsen kann. Das ist jenes Anheben der christlichen Freiheit in der Seele, von dem Luther einmal in einem ergreifend schönen Bilde gesagt hat: „die Welt ist ein Haus, darinnen sie alle schlafen und beschlossen liegen, ich aber allein bin außer dem Hause auf dem Dach, noch nicht im Himmel und doch auch nicht in der Welt: die Welt habe ich unter mir und den Himmel über mir, also zwischen der Welt und dem ewigen Leben einsam im Glauben schwebe." Erst wer diesen erhabenen Standpunkt einmal gewonnen, also die Welt in sich selber gänzlich abgetan und unter sich gebracht hat, darf sich den irdischen Dingen wieder zuwenden, um in ihnen den Arbeitsstoff für das Reich Gottes zu finden und sie mit dem heiligen Odem des Ewigguten zu durchdringen. Einem solchen muß dann alles andere von selber zufallen, d. h. die christenwürdige Gestaltung des Weltlebens wird ihm zu einer unendlichen Aufgabe, für die ihm die rechten Gedanken schon kommen werden, wenn nur die schöpferischen religiösen Kräfte ungebrochen in ihm wirksam bleiben.

Luthers Gesinnungsethik ist ein Gipfel des deutschen Idealismus, vor dem die kasuistische Werkethik des Katholizismus ebenso versinkt, wie die weltselige, mit lauter Menschlichkeiten und Relativitäten rechnende der Humanisten: nur dem, der in Gott sich geborgen weiß, traut sie jene Uneigennützigkeit und Reinheit des sittlichen Wollens zu, der das Höchste gelingt. Hier war zum ersten Male die Losung ausgegeben, die dann das Erkennungswort des Idealismus durch alle Jahrhunderte geblieben ist: das Sittliche im höchsten Sinne fließt aus dem geheimnisvollen Urquell des religiösen Erlebnisses, in dem der Zusammenhang der Seele mit dem Unsichtbaren erfahren wird, und die wahrhaft großen Umgestaltungen im Leben der Völker sind die von jener Triebkraft gesättigten, die wir mit Recht die „begnadeten" nennen. Und auch das blieb ein Gedanke von außerordentlicher Fruchtbarkeit, daß mit dieser Unterwerfung der Welt unter die Herrschaft des Ewigguten und Göttlichen der ursprüngliche Sinn unsers Daseins wiederhergestellt werden soll: in der Rückkehr des Menschen zu seiner natürlichen Vollkommenheit, Reinheit, Unschuld, Liebesfülle und Gottinnigkeit, wie sie uranfänglich ihm eigen war und durch eigne Verschuldung verloren ging, wie sie aber eben deshalb auch kein unerreichbares Ziel ist, wenn er nur den Mut gewinnt, sich nicht mehr als ein hundertfältig bestimmbares Ding unter Dingen zu fühlen, sondern als ein die Welt der Dinge unter sich bringendes geistiges Ich, das sich demütig unter Gottes Willen stellt und damit den großen, tiefen und schöpferischen Blick für die ewigen Werte des Lebens gewinnt.

Wenn die Betrachtung, was auch die menschliche Gemeinschaft als solche und ihre natürlichen Lebensordnungen, in denen doch auch Gedanken Gottes wirken, für die Entwickelung des sittlichen Willens bedeuten, bei Luther noch nicht zu ihrem vollen Recht kommen konnte, so hatte das, wie gezeigt ist, seinen wesentlichen Grund in dem bewußten, grundsätzlichen Ausbiegen vor der Gesetzlichkeit des Katholizismus und des Schwärmertums, also wiederum in einer zeitgeschichtlich be-

dingten Kampfstellung Luthers, die ihm eine bestimmte Einseitigkeit, nämlich die schroffe Behauptung der rein religiösen Gnadenethik, zunächst zur Pflicht machte. Gleichwohl fehlte es in seiner Gesamtanschauung, wie sie früher gezeichnet wurde, nirgends an fruchtbaren und entwickelungsfähigen Ansätzen zur Lösung auch der sozialethischen Grundfragen vom Boden jener reinen Gesinnungsethik aus, die vom Ausbrechen des Glaubens in tätiger Liebe und von dem Handeln Gottes durch menschliche Werkzeuge so enthusiastisch zu reden wußte, aber sich doch immer bewußt blieb, daß es nicht sowohl auf ein sozialreformatorisches Programm, als vielmehr auf die innere Macht des guten und frommen Willens ankommt, und daß die Masse der Unchristen oder Halbchristen in dieser Welt zwar das stärkste Hindernis, aber auch der mächtigste Sporn für die Entfaltung solcher christlichen Liebesgesinnung ist. Gewiß mag man es also einen empfindlichen Mangel der Lutherischen Ethik nennen, daß sie auf den Begriff der Bekehrung und die Entstehung des sittlichen Willens im gottergriffenen Individuum zu ausschließlich den Blick gerichtet hält, um die Bedeutung der natürlichen menschlichen Gemeinschaft für die Bildung der sittlichen Persönlichkeit unbefangen würdigen zu können und auch von dieser Seite her die positiven Antriebe aufzuspüren, die die Selbstsucht durch die Liebe überwinden helfen. Aber für solche Gedankengänge war die Zeit überhaupt damals noch nicht gekommen, und Luther wäre ihnen kaum tiefer nachgegangen, auch wenn er nicht durch seine mönchische Vergangenheit mit Vorurteilen belastet gewesen wäre, die gerade hier im Wege standen. Bei aller, auch dichterisch gehobener Empfindung nicht nur für die Herrlichkeit der Schöpfung, sondern auch für die Weisheit der natürlichen Lebensordnungen liegt die Vorstellung von einem Selbstzweck der irdischen Welt, vollends von sich selber genügenden Entwickelungswerten kulturellen Wachstums ihm noch unendlich fern, die Welt wird vielmehr lediglich als Mittel und ihre gesellschaftlichen Ordnungen als Formen und Anläße oder auch als „Larven“ be-

trachtet, in denen die christliche Gesinnung zu Gottes Ehre zu wirken hat, und die sie mit ihrer Tätigkeit erfüllt, ohne doch innerlich mit ihnen einswerden zu können. Bei aller freudigen Bejahung der Welt bleibt also das Verhältnis zu ihr ein jederzeit ebenso freudig lösbares; und diese Stimmung eines inneren Losgelöstseins, die man, obwohl sie in der protestantischen Kirche vielfach zu asketischen Erscheinungen geführt hat, doch nicht mit dem irreführenden Namen „innerweltliche Askese" bezeichnen sollte, war jedenfalls nicht geeignet, neben der religiös-individualistischen Gnadenethik eine auf die erzieherischen Kräfte der menschlichen Gemeinschaft zu gründende Kulturethik bereits als notwendige Aufgabe zu begreifen. Auch hier zeigt sich Luthers religiöse Genialität darin, daß ihm die Empfindung für die tiefen Widersprüche des Lebens ungleich mehr bedeutete, als das verflachende Verlangen nach ihrer wohlabgewogenen Ausgleichung, weil die sittliche Stärke und Gesundheit gerade dadurch bedingt ist, daß die Probleme in ihrer ganzen drückenden Schwere von jedem einzelnen erlebt werden, während alle Versuche, sie vorzeitig zu glätten oder gar zu verschleiern, die bedenkliche Folge haben, daß ihr voller Ernst von der Mehrzahl nicht mehr erfaßt, sondern hinter bequeme Abfindungsformeln versteckt wird. Und so sind alle seine Gedanken, soweit sie sich in der Richtung der Kulturethik bewegen, wohl als Zeugen seines gesunden Lebensgefühls und praktischen Menschenverstandes zu beurteilen, aber sein reformatorischer Beruf hatte mit sozialethischen, sozialpolitischen und sozialökonomischen Fragestellungen unmittelbar nichts zu schaffen, sondern lediglich mit dem großen christlichen Lebensproblem, wie Gotteskind und Weltmensch zu vereinigen und der ganze Umkreis irdischer Lebensgestaltung mit den schöpferischen Kräften der Religion zu beseelen sei. Er hat für das Verhältnis von Religion und Weltkultur eine grundlegend neue Bestimmung gefunden, indem er die hierarchisch-theokratischen Bindungen, die ihr Zusammenleben bis dahin geregelt hatten, zerriß und beiden damit die Aufgabe stellte, sich in freier gegenseitiger Neigung wiederzufinden und

ihr Bündnis auf eine tiefere Erkenntnis ihres Wesens zu gründen. Für den einen Teil dieser Aufgabe hat er selbst die schlechthin entscheidende Arbeit geleistet: er hat das Wesen der Religion neu entdeckt als die Wiedergeburt des inneren Menschen durch die Liebe von oben. Für den andern Teil hat er seinen Nachfahren dagegen das meiste zu tun noch übrig gelassen. Ihm reichte es hin, zu wissen, daß die Ordnungen dieser Welt von Gott gestiftet, also gut und heilig sind, daß es den Christen auch keine Überwindung kosten darf, sich ihrer zu bedienen, denn es sind die uns gewiesenen Formen, die Pflichten der Nächstenliebe zu betätigen und dem Willen Gottes die Ehre zu geben. Aber im übrigen lagen ihm diese irdischen Gesellschaftsordnungen zu tief in dem trüben Dämmerlicht der Erbsünde, als daß es ihn gelockt hätte, sie zum Gegenstande kulturphilosophischer Betrachtung zu machen, um so weniger, als er bei aller fröhlichen Dankbarkeit auch für Gottes irdische Gaben doch stets davon durchdrungen blieb, daß diese Welt nicht unsrer Seele wahre Heimat ist. Und doch hat er die Laienkultur durch seine reformatorische Tat mündig gesprochen und ihr damit erst die Möglichkeit gegeben, sich nicht nur auf sich selber zu besinnen, sondern auch ihr Verhältnis zur Religion von Grund auf neu zu ordnen, und er hat damit Probleme des sittlichen Lebens auf die Bahn gebracht, die selbst heute noch nicht zum Austrag gelangt sind, geschweige denn, daß der Altprotestantismus mit seinem Staatskirchentum schon fähig gewesen wäre, sie zu verstehen; vielmehr sind diese Probleme erst heute, im Zeitalter des entwickelungsgeschichtlichen Denkens, uns nach Tiefe und Umfang erst ganz zum Bewußtsein gekommen, so daß wir, wenngleich wir mit den Lösungen Luthers nicht mehr zu arbeiten vermögen, doch um so deutlicher erkannt haben, wie mit seiner Zurückführung der Religion und der Sittlichkeit aus der äußeren Welt des Tuns und Scheinens in die innere des guten und gotteinigen Willens das Gewissen der Menschheit sich verwandelt hat und der germanisch-protestantischen Kultur Aufgaben individualethischer und sozialethischer

Art erwachsen sind, die ihre seelischen Spannkräfte mächtig erhöht und vervielfacht haben und damit ihre Überlegenheit über die römisch-katholische trotz augenfälliger äußerer Nachteile immer neu bewähren. Damit zugleich aber war schließlich die Notwendigkeit gegeben, die christliche Ethik mehr und mehr auf ihre eigenen Füße zu stellen, sie aus dem Versteck der Glaubenslehre herauszuholen, mit der natürlichen, von der antiken Philosophie vorbildlich bearbeiteten Moral auseinanderzusetzen und so zur Selbstbesinnung auf ihre wissenschaftlichen und praktischen Aufgaben hinzuleiten, insbesondere auch auf ihre Beziehungen zur Gesellschaftslehre, zu Politik, Recht und Wirtschaft und schließlich auf die Pflichten des sozialen Gewissens, die alles dies mit dem Ideal der christlichen Gesellschaft in Einklang zu bringen haben.

Die bei Luther nur in Grundlinien angedeutete Verschmelzung der religiösen und der philosophischen Ethik wurde in einer auf lange hinaus maßgebenden Weise von Melanchthon vollzogen. Aus den späteren Stoikern, vorzüglich aus Cicero, entnahm er die Lehre vom „natürlichen Licht", in dem die angeborenen Ideen, die theoretischen wie die praktischen, enthalten seien, also auch die natürliche Fähigkeit des Menschen, das Gute zu erkennen und zu leisten, eine göttliche Mitgift, die zwar durch die Sünde geschwächt und verdunkelt worden sei, gleichwohl aber ausreiche, um den Geboten der zweiten Tafel oder der natürlichen Sittlichkeit gerecht zu werden. Darum ist nach Melanchthon „das, was die Heiden aus der allgemeinen Erfahrung und dem natürlichen Urteil entnommen und aufgezeichnet haben, nicht minder göttliches Gesetz, als was auf den steinernen Tafeln des Moses selbst steht". Den Widerspruch, in dem unser irdisches Trachten und Begehren mit dem uns eingepflanzten göttlichen Sittengesetz steht, zeigt das Gewissen an, in dem zugleich sich ankündigt, daß ein Gott die Welt regiert und dem Menschen die Wahl gelassen hat, sich für das Gute oder das Schlechte zu entscheiden. Das Gewissen ist das zum sittlichen Urteil verdichtete Wissen von der Lex

naturae; es antwortet auf gute Handlungen mit dem Affekt der Freude, auf schlechte mit dem der Trauer oder des Erschreckens. Damit aber das sittliche Erkennen zur sittlichen Tat werde, also Tugend entstehe, bedarf es einer bestimmten Erziehung des Verstandes und des von ihm beratenen Willens und einer fortgesetzten Bändigung der bösen Affekte, bei welchen Darlegungen Melanchthon eng an Aristoteles sich anschließt. Überhaupt ist seine Ethik trotz des starken Einschlags religiöser Gedanken von philosophischer Haltung; sie betrachtet die Wiederherstellung der Urstandsvollkommenheit so sehr als Ideal, daß sie die vernichtenden Wirkungen der Erbsünde zeitweilig zu vergessen scheint und den natürlichen sittlichen Kräften eine mit Luthers Überzeugungen kaum noch vereinbare Schätzung zuteil werden läßt. Jedenfalls war es nicht allzu schwer, die von Melanchthon gezogenen Linien so weiterzuführen, daß eine rein philosophische Ethik sich ergab, wie sie dann nach dem Zusammenbruch des Inspirationsglaubens von der Aufklärung geschaffen wurde.

Wenn wir nach Darlegung der ethischen Grundgedanken Luthers jetzt noch ihren Anwendungen auf die wichtigsten Gebiete sozialen Lebens unsre Aufmerksamkeit schenken müssen, so gebührt die erste Stelle zweifellos seiner Lehre von der Familie und Ehe, denn in ihnen sah er nach herkömmlicher Art die Urform aller sozialen Bildungen.

Das irdische Leben der Christen bewegt sich nach Luthers Auffassung in drei heiligen, d. h. von Gott selbst gestifteten Orden: Priesteramt, Hausstand und weltliche Obrigkeit oder Polizei (politia), alle drei umfaßt der gemeine Orden christlicher Liebe. Luther nennt sie ausdrücklich „Orden", um sie den von menschlicher Einbildung erfundenen Mönchsorden als die von Gott selber eingesetzten entgegenzustellen, wie er sie aus ähnlichen Gründen gern auch als die drei „Hierarchien", d. h. als Mittel oder „Larven" des göttlichen Weltregiments bezeichnet. Von dem ersten Stande, dem des geistlichen Regiments durch

das Wort, ist hier nicht mehr zu reden; weil auch er, wie alle Berufsarbeit überhaupt, im Dienst der Nächstenliebe geübt wird, so ist er unvereinbar mit weltlicher Herrlichkeit und Pracht, vielmehr soll der evangelische Bischof oder Pfarrer sich lediglich als einen Arzt und Führer der Seelen betrachten. Von den beiden andern Orden oder Ämtern hat der Hausstand die höhere Würde, insofern er gleichsam die Keimzelle aller gesellschaftlichen Ordnungen ist. Denn mit der im Paradiese gestifteten Familie ist zugleich die Kirche, der Staat und das soziale Leben mit seinen zweckmäßigen Abstufungen gepflanzt worden. Wie das Oberhaupt der Familie der Vater ist, so soll auch die aus einer Mehrzahl von Familien sich bildende staatliche Gesellschaft ein väterliches Oberhaupt haben, das an Gottes Statt regiert, und soll von dem Geist der Familienzucht durchdrungen sein. Beide Stände haben den Auftrag, für die Wahrung des Friedens und der Ordnung in der Welt wie für die Erhaltung und Mehrung ihres Menschenbestandes Sorge zu tragen. Die Familie ist zugleich die älteste Kultgenossenschaft, der Hausvater der geborene Prediger und religiöse Erzieher seiner Hausgemeinde. Die Hauswirtschaft, die alles, was sie verbraucht, auch selber erzeugt, ist der Anfang der Volkswirtschaft und ihr bleibendes Musterbeispiel, so daß der staatliche Haushalt immer an dem der Familie sein Vorbild behalten muß. Endlich werden die Gegensätze von Autorität und Freiheit, Herrschen und Dienen in der Familie durch die Gefühle der Liebe, der freiwilligen Unterordnung und die Vereinigung unter gemeinsamer Leitung zur Erreichung gemeinsamer Zwecke in einer auch für den staatlichen Verband richtunggebenden Weise zum Ausgleich gebracht.

Als das Gotteswort, auf das der Ehestand sich gründet, gilt zwar neben Gen. 2,18 („es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; ich will ihm eine Gehilfin machen") jenes andere: „seid fruchtbar und mehret euch" (Gen. 1,28), das durch das vierte Gebot bestätigt ist, wie seine Heiligkeit durch das sechste und zehnte. Und doch kann die Kindererzeugung nach Luthers

Lehre weder der einzige, noch der höchste Zweck der Ehe sein, wenn es richtig ist, daß bei ihm die individualethischen Gesichtspunkte den sozialethischen allezeit vorangehen. In der Tat lassen sich die mannigfaltigen, scheinbar sehr widerspruchsvollen Gedankenreihen, in denen Luther von der Ehe handelt, nur dann richtig deuten, wenn man sie mit den Beweggründen zusammenhält, die ihn selbst zum Eingehen einer Ehe bestimmt haben. Dies war zweifellos eine seiner kühnsten und folgenreichsten Taten, vor der selbst ein Melanchthon zunächst erschrak. Und wir wissen, daß ihn weder sinnliches Verlangen überhaupt noch Leidenschaft für diese bestimmte Frau, geschweige denn das Beispiel anderer oder eigener Leichtsinn zu diesem Schritte bewogen, gegen den sein Gefühl vielmehr sich jahrelang gewehrt hatte, wenngleich seine Schriften ihn mit siegreichen Gedanken rechtfertigten. Als er zur Ehe sich entschloß, da tat er es im Hinblick auf sein nahes Ende, auf die drohenden Verwüstungen der Revolution und den Zusammenbruch seines Lebenswerkes, vielleicht Deutschlands, ja der ganzen sündigen Welt: er wollte vorher noch ein letztes Zeugnis geben von seinem evangelischen Glauben und in dem Stande erfunden werden, den er neben dem Priesteramt und der Obrigkeit als einen der drei heiligen Orden ansah und zu neuen Ehren erhoben hatte, zugleich aber damit abermals bekräftigen, daß die Klostergelübde als falsche und unfromme Fesselungen der christlichen Freiheit wider den Willen Gottes sind. Und so nahm er, der ehemalige Mönch, eine dem Kloster entflohene Nonne zum Weibe, eine Pflichtheirat im höchsten Sinne, eine Bekennertat, denn er war immer der Meinung gewesen, daß er zur Ehe eigentlich weniger als andere geschaffen sei. Um so dankbarer hat er dann den Segen häuslichen Glückes genossen, das ihm eine reiche Quelle seelischer Freuden wurde und seine Schätzung der christlichen Ehe immer tiefer und herzlicher gestalten half.

Von seiner mönchischen Vergangenheit her war ihm eine starke Ehrfurcht vor dem Keuschheitsideal geblieben. Ihm war es wohl bewußt, daß das Christentum bei aller unbefangenen

Würdigung des ehelichen Lebens, die es mit dem Judentum teilte, der jüdischen Verachtung von Ehelosigkeit und Unfruchtbarkeit eine großartige Wendung ins Geistige gegeben hatte: der Fehler kann zum Vorzug werden, wenn es sich um einen heroischen Verzicht um Gottes willen handelt, um höhere Pflichten, als der gemeine Mensch kennt und begreift, denn für die göttliche Erhabenheit des Geistes über irdische Dürftigkeit bedeutet die Aufrichtung des Keuschheitsideals eine ihrer stärksten Bewährungen. Aber um so entschiedener bekämpfte Luther die Folgerungen, die die mittelalterliche Kirche an diese tiefe Erkenntnis geknüpft hatte, indem sie eine Sache, die ganz und gar auf Gnadengabe ruht, zu einem verdienstlichen Werk stempelte und der Tyrannei erzwungener Gelübde unterwarf. Gegen solche Verkehrung der Religion, die nicht mehr nach der Gesinnung, sondern nur nach der Leistung oder ihrem äußeren Schein fragt, führte er das ungeheuerliche sittliche Verderben ins Feld, das seit Jahrhunderten die offenkundige Folge der geistlichen Ehelosigkeit war, und betonte dagegen mit recht absichtlicher naturalistischer Derbheit und einem damals unerhörten Mut das gesunde Recht, ja die Notwendigkeit und Pflicht geschlechtlichen Lebens, zu dem die menschlichen Organe nun einmal gebildet sind, das der Natur des Menschen ebenso tief eingepflanzt ist wie das Bedürfnis, zu essen und zu trinken, und dessen sich eben darum niemand schämen darf. Wer also Keuschheit gelobt, der gelobt ein Ding, das nicht in seiner Gewalt steht, denn sollte es ihm auch äußerlich gelingen, sich zu enthalten, in seinen Gedanken kann er dennoch nicht keusch bleiben, wenn Gott nicht ein Wunder an ihm tut. Der Mensch soll also nicht verleugnen wollen, daß er Fleisch und Blut hat, sonst wird die vergewaltigte sinnliche Natur sich übel rächen. Darum ist die angebliche Keuschheit der Geistlichen nur zu oft eine große Lüge und die Verachtung der Frau, wie sie von der Mönchsbildung aufgebracht worden war, eine schändliche Lästerung des heiligen Mutterberufes, vielmehr „alle Nonnen und Mönche sind nicht wert, daß sie ein getauft Kind wiegen oder ihm einen

Brei machen sollten, wennsgleich ein Hurenkind wäre, denn sie mögen sich nicht rühmen, daß es Gott gefalle, was sie tun, wie ein Weib tun kann, ob es gleich ein unehelich Kind trägt". Bei alledem aber darf man nicht vergessen, daß dergleichen naturalistische Wendungen für Luther wiederum nur Kampfformeln bedeuten: er bedient sich ihrer keineswegs, um eine neue Ehelehre „auf biologischer Grundlage" aufzubauen, sondern um im Namen der Religion den falschen Werkdienst des Zölibates, sein selbstgerechtes Markten mit Gott und seine Heucheleien um so schärfer zu treffen. Im übrigen ist er von der Anerkennung der geschlechtlichen Liebe als einer Gottesgabe von eigener Poesie, Reinheit und Schönheit noch sehr weit entfernt, vielmehr prägt sich ihm das in der Erbsünde begründete Haften des Menschen am Fleischlichen in dem geschlechtlichen Begehren am stärksten aus, und diese Macht des verdorbenen Menschenwillens kann nur durch die Unterwerfung unter den Willen Gottes gebrochen werden: bei den Bekehrten gelingt das in dem alles heiligenden Glauben, bei den Nichtbekehrten in der einfachen Bejahung des ehelichen Standes, denn nicht die freie Liebe und nicht die Prostitution sind das gottgewollte Gegengift gegen die sündige Lust, sondern ganz allein die Ehe. Diese wäre an sich, wie alle Gottesgaben, ein reines Gut, wenn Adam nicht gefallen wäre; seitdem aber ist sie „ein Spital der Siechen, auf daß sie nicht in schwere Sünden fallen", von der Hurerei nur dadurch unterschieden, daß sie eben Gottes Wort für sich hat, eine Zügelung der Fleischeslust und eine Schutzwehr gegen das Ausarten der sündigen Triebe. Daraus folgt viererlei: 1. der vor- und außereheliche Geschlechtsverkehr ist wider Gottes Gebot, dagegen ist 2. frühzeitiges Heiraten ratsam — Knaben sollten längstens mit 20, Mädchen zwischen 15 und 18 Jahren heiraten, — und die Angst vor den mancherlei Sorgen, die damit verknüpft sind, muß durch festes Gottvertrauen überwunden werden; 3. kann sich der Sinn der Ehe als eines Stückes der göttlichen Schöpfungsordnung nur erfüllen in der Form der unauflöslichen Einehe, die auch um

der rechten Kinderzucht willen das sittlich Gebotene ist, und 4. ist die Ehe eine feine Schule praktischen Christentums, insofern sie zwar nicht zur Enthaltung, aber zur Beherrschung des Triebslebens erziehen kann und Lebenswerte aufschließt, die dem Hagestolzen versagt bleiben.

Hier erreicht Luthers Würdigung der Ehe ihren höchsten Punkt, an dem biblische Gedanken aus Altem und Neuem Testament schön zusammenklingen mit Preisungen ehelicher Liebe und häuslichen Glückes, wie sie in der ritterlichen und bürgerlichen Literatur des späteren Mittelalters häufig waren, von da aus ihren Weg auch vielfach in die geistliche Dichtung nahmen und aufs neue bezeugen, daß Luthers Lehren mit dem deutschen Laienchristentum nicht minder eng zusammenhängen, als mit der kirchlich-theologischen Überlieferung. Er macht sich das berühmte Wort des Paulus zu eigen, daß Mann und Frau so innig zusammengehören, wie Christus und seine Gemeinde. Aber Luther versteht das „Geheimnis" (mysterion), das Paulus in diesem Vergleich aussprechen wollte, nicht im Sinne der irrigen Übersetzung „sacramentum", die der Anlaß geworden war, die Ehe unter die kirchlichen Sakramente aufzunehmen, sondern lediglich so, wie Paulus es ursprünglich gemeint hatte, im Sinne aufopfernder Liebe und einer innigen Lebensgemeinschaft: „und werden die zwei ein Fleisch sein." Darum sind es zwei Dinge, ehelich *sein* und eheliches Leben *recht erkennen*. Erst wenn die Eheleute erkannt haben, daß ihr Stand, Wesen und Werk von Gott kommt und ihm herzlich wohlgefällt, verlernen sie das landläufige Klagen und Lästern über die Sorgen, Nöte und Widrigkeiten des Ehestandes und können eine *christliche* Ehe führen, die Frieden in Leid, Lust in der Unlust, Freude in der Trübsal finden lehrt und nie vergißt, daß beide Teile in Gottes Augen gleichwertig und sich darum gegenseitig höchste Ehrfurcht schuldig sind. Von ihr gilt das holde Wort, das Luther in seiner Jugend in Eisenach gehört hatte und dann in seiner deutschen Bibel als Randglosse zu dem Lobe des tugendsamen Weibes in den Salomonischen

Sprüchen (31, 10) drucken ließ: „es ist kein lieber Ding auf Erden, als Frauenliebe, wem sie mag zuteil werden.“ Über alle Arten natürlicher Liebe zwischen Vater und Kind, Brüdern und Schwestern, Freunden und Schwägern „gehet die eheliche Liebe, das ist eine Brautliebe, die brennet wie das Feuer und suchet nicht mehr denn das eheliche Gemahl; die spricht: ich will nicht das Deine, ich will weder Gold noch Silber, weder dies noch das, ich will dich selbst haben, ich wills ganz oder nichts haben.“ Freilich eine solche Liebe will erbeten sein, sie ist „eine göttliche Gabe und Geschenk“, und ihr Wesen „steht in der Treue, daß eins zum andern spreche: ich bin dein und du bist mein, das ist die Ehe“. Haben zwei sich so gefunden, damit ist ihnen verheißen, „daß kein König, ja auch die Sonne nicht schöner scheinen und in deinen Augen leuchten soll als eben deine Frau oder dein Mann, denn allhier hast du Gottes Wort, welches dir die Frau oder den Mann schenket ..... alle Engel und Kreaturen haben Lust und Freude darob.“ Wie tief Luther das Geheimnis solcher Hingabe, dies „ein Leib sein“ empfunden hat, bezeugt am eindringlichsten der (von katholischen Polemikern freilich plump mißdeutete) wundersame Brief an seinen Freund Spalatin vom 6. Dezember 1525. Auch das, was am Ehestande als das Schimpflichste galt, war ihm ein Heiliges geworden durch die Glaubensüberzeugung, „daß alles von Gott Geschaffene gut und nichts verwerflich ist, das mit Danksagung empfangen wird“ (1. Tim. 4, 4).

So ist Sichhingeben und Einswerden, aufopfernde Liebe, Treue und Ehrfurcht voreinander der tiefste Inhalt einer christlichen Ehe: „die höchste Gnade und Gabe Gottes ist ein fromm, freundlich, gottfürchtig und häuslich Gemahl haben, mit der du friedlich lebest, der du darfst all dein Gut und was du hast, ja dein Leib und Leben vertrauen.“ Eine solche Ehe ist echter Gottesdienst. Doch nicht minder wichtig, als die persönlichen sind die überpersönlichen Zwecke der Ehe: „das allerbeste im ehelichen Leben, um welches willen auch alles zu leiden und zu tun wäre, ist, daß Gott Frucht gibt.“ Eine so gesegnete

Ehe setzt das Schöpfungswerk fort, indem sie der menschlichen Gesellschaft neue Glieder, und das Erlösungswerk, indem sie dem Reiche Gottes neue Seelen zuführt. Darum sind „Vater und Mutter Gott ganz ähnlich in ihrem Amt gegen die Kinder, und ist uns in ihnen abgemalet das göttliche und väterliche Herz gegen uns.“ Nimmt man zu alledem noch die warmen Töne, in denen Luther von Mutterglück und Mutterwürde, von dem Segen christlicher Kinderzucht und den stillen, reinen Freuden häuslicher Lebensgemeinschaft redet, so ergibt sich, daß das Beste, was seine auch in diesen Fragen sehr unsichere und vielfach irregeleitete Zeit über Ehe und Liebe zu sagen wußte, von ihm nicht nur bejaht, sondern weit überboten worden ist, indem er auch für diese Seite des Lebens die Innerlichkeit der Gesinnung entscheidend machte, die sich bewußt ist, ein göttliches Werk zu erfüllen mit jener selbstlosen Reinheit der Nächstenliebe, wie sie allein aus dem Glauben fließt. Es ist die Verklärung der Ehe und der geschlechtlichen Liebe durch den biblischen Humanismus, der in der unbedingten Hingabe an den Willen Gottes die Veredelung der Menschennatur beschlossen weiß bis zur zeitweiligen, d. h. in den höchsten Augenblicken des Lebens allerdings erreichbaren Wiederherstellung ihrer uranfänglichen Güte und Reinheit. Darum ist für Luther auch die Betrachtung, wieweit eine Steigerung des Eheideals aus Mitteln der natürlichen Ethik möglich sei, gar nicht vorhanden: was die Literatur seiner Zeit an Nachklängen des ritterlichen Frauendienstes, an Würdigung der weiblichen Gemütswerte als solcher enthielt, ließ er ebenso unbeachtet wie die Versuche einzelner Humanisten, die für geistige Hebung der Frauenwelt eintraten oder nach antiken Vorbildern um die Nüchternheit der zeitgenössischen Eheanschauungen die Zauber der Erotik spielen ließen. Alle Poesie, die sich für Luther um Liebe und Ehe webt, fließt ihm nicht aus der Sache selbst, sondern wird ihr nur geliehen durch die beseelende Kraft des Glaubens, die da gewiß ist: „es sind alles eitel güldene, edele Werke, mit göttlichem Wohlgefallen als mit dem köstlichsten Gold und

Edelsteinen geziert." Wo solche Gedanken zurücktreten, bewegt sich seine Würdigung der Ehe ganz in den Bahnen der damaligen Zeitmeinung, die von der Liebesehe sehr gering dachte, vernünftigen Erwägungen bei der Gattenwahl durchaus den Vorzug gab, für die Rechte der Individualität, für geistige und seelische Gemeinschaft der Ehegatten ein noch sehr unentwickeltes Verständnis hatte und die bescheidenen Ansätze zu höheren Auffassungen nur zu gern in den Unflätereien des grobianischen Stils untergehen ließ oder in den asketisch beeinflußten Herabwürdigungen und Beschimpfungen der Evastöchter und ihrer Verführungskünste, wie sie im „Hexenhammer" des Heinrich Institoris (1487) ihren giftigsten Ausdruck gefunden haben. Wohl hat Luther gleich einsichtigen Predigern der römischen Kirche vor ihm vor solcher Herabsetzung des weiblichen Geschlechts nachdrücklich gewarnt und bei aller ungeschminkten mönchischen Derbheit in der Erörterung der einschlägigen Fragen sich auch der üblen grobianischen Gewohnheiten seines Jahrhunderts geflissentlich enthalten, aber seine Hochschätzung der Frau ist namentlich insofern sehr begrenzt, als er die damals vorherrschende patriarchalische Auffassung des Ehestandes durchaus teilte.

Zwar leitet er auch diese aus der Bibel her: „wo Eva nicht gesündigt hätte, so hätte sie mit Adam zugleich regiert und geherrscht als sein Mitgehilfe"; das hat sie verscherzt und mußte sich seitdem unter das Regiment des Mannes beugen. Aber hier wie anderwärts suchte und fand ja Luther in der Bibel nur die Antworten auf die Fragen, die er selbst gestellt hatte: Klärung und Rechtfertigung für Forderungen, die ihm aus dem Lebensgefühl seiner eigenen Zeit erwachsen waren. Ihm galt es für ausgemacht, daß es „ein arm Ding ist um ein Weib", und nur „die Ehre, daß sie unsre Mütter sind, soll billig alle Schwachheit der Weiber zudecken und verschlingen." Die Frau soll sich immer bewußt bleiben, daß der Mann „höher und besser ist, als sie", eine Auffassung, die auch in dem damaligen Brauch zum Ausdruck kam, daß die Frau den

Gatten mit „Ihr“ anzureden hatte, während er sie duzte. Der Mann soll auch die Ehe mit einer reichen Frau meiden, weil diese dann in Versuchung käme, ihm den Gehorsam zu weigern und den „Siemann“ zu spielen. Er soll sein Weib mit seinem Fleiß und seiner Arbeit ernähren, wie ein Vater sein Kind, er soll Geduld mit ihr tragen, wie der Weingärtner mit einem schwachen Weinstock, sie mit freundlichen Worten, Sanftmut und Vernunft regieren. Sie soll ihn dafür als ihren Herrn anerkennen und lieben mit väterlicher, mütterlicher und kindlicher Liebe, ihm durch Friedfertigkeit, Freundlichkeit und alle häuslichen Tugenden das Leben angenehm machen, ihre Schmerzen und Kindesnöte mit Ergebung tragen, aber sich auch auf diesen ihren natürlichen Dienst und Pflichtenkreis beschränken und sich um Mannessachen nicht ungefragt bekümmern. Luther konnte, wenn seine Frau auch einmal klug sein und mitreden wollte, recht herzhaft ihrer spotten und sie in die Schranken ihres Geschlechts scherzend zurückweisen. Der Mann ist in seinem Hause nicht nur der Gebieter, er übt auch das priesterliche und das richterliche Amt. Die Pflichten der Kinder und des Gesindes sind einfach beschlossen im Gehorsam, und sie sollen wissen, daß sie damit Gottes Willen erfüllen: „ein Hausvater, der sein Haus in Gottesfurcht regiert, seine Kindlein und Gesinde zu Gottesfurcht und Erkenntnis, zu Zucht und Ehrbarkeit zeucht, der ist in einem seligen, heiligen Stande. Also eine Frau, die der Kinder wartet mit Essen, Trinkengeben, Wischen, Baden, die darf nach keinem heiligern, gottseligern Stande fragen. Knecht und Magd im Hause auch also; wenn sie tun, was ihre Herrschaft sie heißt, so dienen sie Gott, und sofern sie an Christum glauben, gefällt es Gott viel besser, wenn sie auch die Stuben kehren oder Schuh auswischen, denn aller Mönche Beten und Fasten.“

Im übrigen ist die Ehe nach Luther eine öffentliche Angelegenheit, die wie alle bürgerlichen Geschäfte unter weltlichem, nicht geistlichem Recht steht und ihre Sachverständigen nicht bei den Pfarrern, sondern bei den Juristen zu suchen hat,

wofern es sich nicht um solche Ehesachen handelt, „darinnen die Offizialen oder Rechtslehrer die Gewissen verstrickt und verwirrt haben"; in solchen Fällen hat allerdings der Prediger, wie Christus tat, seinen seelsorgerlichen Rat zu erteilen, Befolgung oder Nichtbefolgung des Rates aber freizustellen. Was Verlöbnis und Eheschließung angeht, so darf hier auf unsre früheren Ausführungen verwiesen werden (S. 158ff., 85ff.). Im Widerspruch mit Luthers Lehre behauptete sich zunächst die Anschauung, daß Eherecht kirchliches Recht sei und den Konsistorien zustehe, bis die Tatsachen des Lebens die Unmöglichkeit eines konfessionellen Eherechts zwingend zum Bewußtsein brachten und nötigten, ein konfessionsloses staatliches Eherecht zu schaffen, das auf evangelischem Boden nur noch ein Trauungsrecht übrig ließ. Obwohl Luther den sakramentalen Charakter der Ehe leugnete, hielt er grundsätzlich, wie wir gesehen haben, an ihrer Unauflöslichkeit fest, so lange Gott selbst die Ehe nicht für geschieden erklärt. Dies geschieht durch Tod oder durch Ehebruch, da Gott im Gesetz geboten hat, den Ehebrecher zu steinigen. Doch soll man nach Luthers Meinung bei Ehebruch nicht gleich nach dem Richter rufen, sondern mit geistlicher Hilfe wieder zum ehelichen Frieden zu kommen suchen, im Scheidungsfalle aber dem schuldigen Teil nicht alsbald gestatten, sich wieder zu verheiraten, weil das auf den Ehebruch eine Belohnung setzen und den Leichtsinn befördern hieße. Ehescheidungen nach menschlichem Ermessen dagegen waren Luther verhaßt, wenn er auch selbstverständlich die Pflicht der Obrigkeit anerkannte, Verletzungen der Ehe zu strafen und die Unschuldigen im Gebrauch der Ehe zu schützen, woraus sich das Recht der Obrigkeit, Ehescheidungen zu verhängen und Wiederverheiratungen unter bestimmten Bedingungen zu gestatten, ganz von selbst ergab. Eine Gewissensfrage aber war es, wieweit es echten Christen anstehe, von solchen Möglichkeiten Gebrauch zu machen. Auch in der Ehe ist es christliche Pflicht, Kreuz und Leid, also etwa schwere Krankheit des Gemahls, Landesverweisung des einen Teils oder sonstiges Unglück willig

auf sich zu nehmen und erst dann, wenn dies die Kräfte übersteigt, sich des Scheidungsrechtes zu bedienen. Ein solcher Fall liegt nicht vor, wenn ein Gemahl den andern mit seinem Wissen und Willen verläßt, etwa um eine Reise oder Kriegsfahrt aufs ungewisse zu tun; hier darf der daheimgebliebene sich nicht eher wieder verheiraten, als bis der Tod des ersten glaubwürdig festgestellt ist. Wenn aber ein Bube seinem Weibe heimlich davonläuft, „läßt sie schwanger oder mit Kindern sitzen, schickt ihr nichts, schreibt ihr nichts, entbeut ihr nichts, läuft seiner Büberei nach, kommt darnach über ein, zwei, drei, vier, fünf, sechs Jahr wieder und verläßt sich darauf, sie müsse ihn wieder annehmen, wenn er kommt, und die Stadt und Haus stehe ihm offen", so müßte eine solche Ehe, die keine ist, für ungültig erklärt und der Bube Landes verwiesen werden, „denn er hat seinen Spott beide an der Ehe und am Stadtrecht." Läuft dagegen eins dem andern nur fort aus Zorn oder Ungeduld, so soll man sie wieder zu versöhnen suchen und erst, wenn das vergeblich war, sie auseinandergehen lassen; vollends wo eins das andere zu Sünden zwingen will oder ihm hartnäckig die eheliche Pflicht versagt oder sich als impotent erweist. Auch eine erzwungene Ehe darf, wo sie als solche erwiesen ist, als Scheidungsgrund gelten, selbst wo das Beilager schon vollzogen war, denn „copula carnalis tuts nicht; es muß da sein, daß Sinne und Herz, Sitten und Leben überein und zusammenstimmen." Von den kanonischen Ehehindernissen der Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft hielt Luther nichts, weil ja der Papst bis zum zweiten Gliede davon dispensieren konnte und Verwandtenehen weder im kaiserlichen Recht noch in der Schrift verboten seien. Ebenso verwarf er das Hindernis, das nach römisch-katholischer Lehre in der Verschiedenheit der Kulte lag, weil nach der heiligen Schrift Ehen zwischen Christen und Juden oder Heiden nicht verboten seien; doch gelang es ihm nicht, mit dieser Ansicht durchzudringen, die erst im 18. Jahrhundert eigentlich Boden gewann. Von Luthers Stellung zur Bigamie wird später, in anderem Zusammenhang, zu reden sein.—

Luther durfte mit Recht von sich rühmen, „daß seit der Apostel Zeiten kein Doktor noch Skribent, kein Theologus noch Jurist so herrlich und klärlich die Gewissen der weltlichen Stände unterrichtet und getröstet hat, als ich getan habe durch sondere Gnade Gottes.“ Das galt zumal von der weltlichen Obrigkeit, die unter dem Papsttum gelegen habe „im Finstern verdrückt und unbekannt“; ihm aber war sie in ihrer Recht erhaltenden und Recht schaffenden Aufgabe das größte Kleinod nächst dem Evangelium und geistlichen Amt. Ohne das grundlegend Neue in seiner Lehre von der Obrigkeit zu verkennen, haben wir doch ihre mittelalterlichen Voraussetzungen inzwischen schärfer sehen gelernt, als es ihm selbst und seinen Kampfgenossen möglich war.

Soweit seine Gedanken über die Obrigkeit sich an seine Lehre von der Kirche anschlossen, haben sie uns bereits eingehend beschäftigt. Der idealistische Glaube, daß die wunderwirkende Macht des göttlichen Wortes sich von selbst durchsetzen und die wahre Kirche, die Gemeinde der Gläubigen, aus sich hervorbringen werde, hielt den entgegengesetzten Erfahrungen nicht stand. Die evangelische Kirche bedurfte vielmehr, um sich in dieser Welt zu behaupten, bestimmter Rechtsordnungen. Da sie indessen eigene Mittel der Rechtsbildung und Rechtserzwingung nicht besaß, so blieb ihr nichts übrig, als sich diese von der weltlichen Obrigkeit zu leihen, d. h. mit Hilfe des „weltlichen Armes“ sich die unerläßlichen Ordnungen zu schaffen. Da ferner die Obrigkeit nach Luthers Überzeugung ein Glied der Kirche und somit verpflichtet war, dieser mit ihren besonderen Gaben, soweit es die berufenen Seelsorger für nötig erachteten, zu dienen, so erschien diese Lösung des Kirchenproblems grundsätzlich nicht nur als die einzig mögliche, sondern auch als mit der Würde und der geistigen Natur der Kirche durchaus vereinbar, hatte jedoch, wie wir wissen, die von Luther leidenschaftlich bekämpfte tatsächliche Folge, daß der „Liebesdienst des Notbischofs“ sich in landesherrliches Kirchenregiment verwandelte und „die weltlichen Herren zu Päpsten und Bischöfen“ wurden.

Wichtiger ist uns aber an dieser Stelle eine andere Gedankenreihe Luthers: die naturrechtliche Begründung des obrigkeitlichen Amtes.

Die Obrigkeit gehört nach Luther, wie die Ehe, nicht der Heilsordnung, sondern der Schöpfungsordnung an, aber nötig geworden ist sie — anders als die Ehe — doch erst durch die Sünde. Sie ist aus der elterlichen Gewalt hervorgegangen, unterscheidet sich jedoch von dieser dadurch, daß ihr Wesen „von Anfang der Welt" die Zwangs- und Strafgewalt ist. Die dem Adam verliehene Strafgewalt ist von Gott zuerst in diesem Sinne neu bestätigt worden durch das Wort an Noah: „wer Menschenblut vergießt, deß Blut soll wieder durch Menschen vergossen werden." Während die elterliche Gewalt also auf einer leiblichen Naturgrundlage ruht und demgemäß mit natürlicher Pietät verbunden ist, steht die obrigkeitliche ganz und gar auf dem Zwange: sie ist „ein Ausschuß, welchen Gott unter den Menschen machte", indem er die einen zu Herren über Leib und Gut der anderen erhob, weshalb jene auch in der Schrift gelegentlich „Götter" genannt werden. Ja, das Werk der Obrigkeit, kann Luther sagen, eifert gleich der Gottheit nach, „denn sie gibt und schafft andern den Frieden, welchen sie selber nicht hat." Ist aber die Obrigkeit Gottes Stiftung, so ist sie als solche in Ehren zu halten, gleichviel ob sie nach menschlichen Begriffen ihre Gewalt unrechtmäßig erworben hat oder nicht pflichtgemäß zu handeln scheint. Mag etwa die der Türken auf Raub beruhen, mag selbst das Kaisertum der Deutschen „gestohlenes Gut" sein, sofern es der Papst den rechten Herren entwendet und uns geschenkt hat, durch Gottes Zulassung ist jedenfalls bestehendes Recht daraus geworden, und wer sich vollends durch den Glauben mit Christus eins weiß, kann unter jeder weltlichen Herrschaft leben, selbst unter dem Papst und dem Türken: „die Obrigkeit sei, wie sie wolle, sie ist nicht von Menschen, sonst wäre sie nicht eine Stunde sicher; wo es Gott nicht mit Gewalt erhielte, würde sie Herr Omnes alle totschlagen. Darum weil es Gottes Gewalt und Ordnung ist, muß mans

ansehen, als ob man Gott sähe. Wo er sie hinwirft, da soll seine Ehre folgen." Ihr Amt ist, in dieser sündigen Welt „Zucht und Ehrbarkeit, Friede und Recht zu erhalten", ohne die kein gesellschaftliches Leben möglich wäre. Darum ist eben nächst dem geistlichen Amt „auf Erden kein besser Kleinod, kein größerer Schatz, kein reicher Almosen, kein schöner Stift, kein feiner Gut denn Obrigkeit, die das Recht schaffet und hält." Auch die nichtchristliche Obrigkeit ist also ein Amt von Gottes Gnaden, und Christus hat sie in diesem Sinne ausdrücklich bestätigt, denn der Kaiser war zu Christi Zeit ein Heide und führte sein Regiment nur aus menschlicher Vernunft, dennoch sagte Christus: weil er Kaiser ist, soll man ihn auch dafür halten und ihm gehorsam sein. Die Obrigkeit „bedarf des heiligen Geistes nicht", denn nicht das ewige, sondern das zeitliche Leben ist ihr Amtsbereich, und nicht aus dem Evangelium schöpft sie ihre Kunst und Weisheit, sondern aus der Vernunft, der die Herrschaft über die sichtbare Welt von Gott selbst übergeben ist (Gen. 1, 28). Daraus folgt, daß auch der Christ, wo es von ihm gefordert wird, dies Amt auf sich nehmen und das Schwert zum Schutze von Frieden und Recht führen soll, „so gut wie er essen und trinken und ehelich werden muß"; auch damit leistet er Gottesdienst, und alle, die an solchem Amt teilnehmen, wie „Büttel, Henker, Juristen, Fürsprecher und was des Gesindes mehr ist", können bei alledem „Christen sein und einen seligen Stand haben." Denn auch hier gilt, daß die beiden Reiche, das weltliche und das geistliche, streng voneinander zu scheiden sind, und wiewohl die christliche Liebesethik das Gegenteil der naturgesetzlichen Amtsethik ist, so beruht doch auch diese zweite auf Gehorsamspflichten gegenüber dem Willen Gottes, und alles Grübeln über solche Widersprüche ist fruchtlos, weil die Vernunft doch niemals damit fertig werden kann, vielmehr heißt es Gottes Geboten schlechthin folgen und darauf vertrauen, daß mit seiner Hilfe das Reich der Natur und das Reich der Gnade, Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung zu einer Harmonie der Zwecke dennoch hingeleitet werden.

Wenn sonach die Obrigkeit, obwohl von Gott gesetzt und bestätigt, doch ein weltliches Ding ist, wie Essen, Trinken oder Ehelichwerden, und wie alles Weltliche der menschlichen Vernunft unterworfen, so ergibt sich, daß sie ihrem vernünftigen Zweck, nämlich der Sicherung allgemeiner Ordnung und Wohlfahrt, nicht ungestraft untreu werden darf. Wenn also ein Fürst sein Volk nicht lieb hat, sondern nur daran denkt, wie er selber gute Tage habe, wenn er weniger um die Wohlfahrt seiner Untertanen, als um die Befriedigung seiner eigenen Lüste besorgt ist, so verfehlt er sich gegen den Sinn seines Amtes und wird zum Tyrannen. Aber wer sich deshalb wider einen solchen Tyrannen tätlich auflehnen wollte, würde Gott ins Gericht greifen, der diese Obrigkeit gesetzt und ihre Sünde zugelassen hat, vielleicht um sie als Zuchtrute zu brauchen, wie Hungersnot, Hagelschlag oder Pestilenz. Das ist freilich nicht anzufechten, daß man einen Fürsten, der wahnsinnig geworden ist, absetzt und verwahrt, „denn der ist nun fortmehr nicht für einen Menschen zu halten, weil die Vernunft dahin ist.“ Aber im übrigen ist der einzige Widerstand, der naturgesetzlich gegen einen Tyrannen erlaubt ist, der in Wort und Schrift, also Vorhalt und Mahnung, Predigt und Gebet, vor allem wenn es sich um Vergewaltigung des Gewissens und Bedrückung des Glaubens handelt, denn hier ist auch des größten Kaisers Gewalt zu Ende. Des Predigers Amt ist ja nicht nur lehren und trösten, sondern auch vermahnen und strafen, und das soll geschehen öffentlich und frei vor Gott und den Menschen, nicht zuletzt wo es sich um untreue Fürsten und Herren handelt. Aber wenn solche Gegenwehr nicht hilft, dann bleibt nur übrig, sich unter dies Kreuz als ein von Gott verhängtes willig zu beugen oder auszuwandern. Christus hat nicht nur dem Petrus untersagt, für das Evangelium das Schwert zu ziehen, er hat auch durch seinen eigenen Tod bezeugt, daß Gewalt *leiden* frömmer ist, als der Gewalt *widerstehen*, und daß die heilige Sache der Religion nicht durch Aufruhr und Krieg geführt werden darf. Luther ist zwar den *staatsrechtlichen* Erwägungen,

mit denen die Juristen ein Widerstandsrecht der evangelisch gesinnten Reichsstände gegen den reformationsfeindlichen Kaiser zu begründen suchten, seit 1530 eine Strecke entgegengekommen und hat in der „Warnung an seine lieben Deutschen" seinen Rat als Seelsorger nicht verhehlen mögen, wie die Evangelischen im Falle der Notwehr zu handeln hätten, d. h. wenn ihnen nur die Wahl bliebe, entweder das Evangelium, also den Gehorsam gegen Gott, oder den Gehorsam gegen den Kaiser zu verleugnen; sein Rat ging dahin, daß sie sich in solchem Falle nicht gegen ihren Kaiser kriegerisch erheben und sich über ihn zum Richter aufwerfen, sondern sich einfach weigern sollten, ihm gegen ihre Glaubensgenossen Heeresfolge zu leisten. Aber im übrigen betonte er, daß er als Theologe über staatsrechtliche Fragen kein Urteil habe und sie der Verantwortung der Juristen überlassen müsse, daß er ferner nicht jenen seltenen hochgeistlichen Christen habe raten wollen, die seiner Belehrung überhaupt nicht bedürften, sondern jenen schwachen und schwankenden, denen die sichere Führung des Glaubens durch das Wirrsal der Welthändel nicht zu Gebote steht, und schließlich dankte er seinem Gott, daß er sein Gebet erhört und es zum Glaubenskriege nicht habe kommen lassen. In der Tat ist die Lehre vom Recht des bewaffneten Widerstandes gegen eine andersgläubige Obrigkeit seinem politischen Gedankenkreise immer fremd geblieben und auch auf dem Boden des Luthertums späterhin nicht durchgedrungen. Die Tyrannenmorde bei Griechen und Römern erklärten sich ihm gerade daraus, daß sie „von Gott nichts gewußt, auch nicht erkannt haben, daß weltliches Regiment Gottes Ordnung sei, denn sie haben es für menschliches Glück und Tat gehalten", und wenn ähnliches bei Juden, Schweizern oder Dänen vorgekommen sei, so sei es eben heidnisches Tun gewesen. Im übrigen werde aber die Obrigkeit auch bei den Heiden, etwa bei „Persern, Tartaren und denselbigen Völkern mehr", in hohen Ehren gehalten, und ein im naturgesetzlichen Sinne guter Staat sei auch bei heidnischen Völkern möglich und nachweisbar, z. B. bei Römern oder Türken, wie denn

auch die antike Staatslehre voll nützlicher Lehren und Beispiele sei.

Mit dieser kulturgeschichtlich hochbedeutsamen Lehre, daß der Staat nicht etwa ein von Gott bloß zugelassenes Geschöpf der Sünde, sondern eine göttliche Stiftung zur Abwehr der Sünde, also eine an sich gute und wertvolle Gottesgabe ist, die allerdings dem Mißbrauch durch die Verderbnis des menschlichen Willens ausgesetzt ist, aber in vernunftbegabten und vollends in frommen Händen segensreich wirken kann — mit dieser Lehre hat Luther nicht nur den hierarchischen Staatsbegriff entwurzelt, der allein das von der Kirche geleitete weltliche Regiment als ein gottgeweihtes anerkennen wollte, er hat nicht nur mit dem verwüstenden Rechtssatz der Papstkirche, daß die Kirche den Christen von seiner Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit jederzeit entbinden könne, ein für allemal gebrochen, sondern er hat zugleich auch aus dem überlieferten Naturrecht alle rationalistischen Einschläge der katholischen Zeit gründlichst ausgetilgt, denn in seinem positivistischen Staatsrecht, das das Recht des Gegebenen als des schlechthin vorsehungsmäßig Gewollten behauptet, ist kein Raum mehr für jene Versuche, den Staat aus Vereinbarungen freier Individuen oder Eigentum und Herrschaft aus einem Raub an dem Gemeinbesitz älterer Zeiten abzuleiten und darauf Rechte des bewaffneten Widerstandes gegen Mißbrauch und Bedrückung zu begründen. Vielmehr ist der Verzicht auf das Widerstandsrecht nach Luther nicht erst im Evangelium, sondern schon naturgesetzlich geboten, weil niemand in eigener Sache sich zum Richter aufwerfen darf, und weil zum Wesen der staatlichen Gewalt ihre Einheit und Unteilbarkeit gehört. Es waren auch hier die Forderungen des eigenen, konservativ gestimmten, autoritätsbedürftigen, überall auf ruhiges und geordnetes Fortschreiten gestellten Lebensgefühls, die Luther in der Schrift wiederfand und aus der Schrift beglaubigte.

Wenn er den theokratischen Gedanken ebenso entschieden verwarf, wie den vermessenen Anspruch, für das Evangelium

mit Waffengewalt zu ſtreiten, alſo ohne Gottes Auftrag, ja wider ſeinen durch Chriſtus angezeigten Willen ſich zu ſeinem Feldhauptmann aufzuwerfen, einen Kriegszug ſehr weltlich geſinnter Menſchen zu einem Kreuzzug umzufälſchen oder ſelbſtſüchtiges politiſches Handeln hinter frommen Aushängeſchildern zu verſtecken, ſo hat er damit eine Reinigungstat im Gebiet politiſcher Sittlichkeit vollbracht, deren Bedeutung uns der gegenwärtige Weltkrieg mit ſeiner Vorgeſchichte tiefer denn je erkennen lehrte: die heuchleriſche Einkleidung eigennützigſter Beweggründe in das ſchimmernde Gewand religiöſer und ſittlicher Menſchheitsbeglückungsideen, die das Gewiſſen der angelſächſiſchen, romaniſchen und ſlaviſchen Welt ohne ſichtlichen Anſtoß erträgt, wird im Bereiche der Lutheriſchen Reformation wie ein ekelerregender Fremdkörper empfunden. Eine Sünde nicht offen Sünde zu nennen, ſondern ihr gar die Farben der Tugend und Gottgefälligkeit anzumalen, war für Luther der ſicherſte Beweis eines gottloſen Gemütes. Und weil er wußte, daß die Mehrzahl der Menſchen des Namens „Chriſten“ überhaupt nicht würdig iſt, alſo weder am Evangelium zum Ritter werden, noch vollends durch das Evangelium regiert werden kann, ja daß gerade die „vornehmſten Leute“ die „größten Buben“ ſind, ſo konnte er allerdings ſagen, daß „weltliche Gewalt ein ſolches Ding iſt, daran Gott nicht viel gelegen iſt: es hilft niemand an der Seele“, „ſo wird auch die Welt nicht dadurch ſelig, ſondern darum iſt es nötig, daß ſie nicht ärger werde; es iſt nur ein Schutz und Aufhalt der Bosheit, denn wenn weltlich Regiment nicht wäre, würde einer den andern freſſen, und es könnte keiner ſein Leben, Gut, Weib und Kind behalten“. Aber gerade dieſe höchſt nüchterne Beurteilung des ſtaatlichen Zweckes öffnete ihm den Weg zu einer Erkenntnis des Eigenwertes ſtaatlicher Ordnung, die von grundlegender Bedeutung werden ſollte. Denn aus ihr ergab ſich einmal die grundſätzliche Forderung, daß die Politik mit der Religion nicht vermengt noch die eine durch die andere beſtimmt werden darf, weil beide unter unvergleichbaren Vorausſetzungen

stehen und jeder Versuch, sie miteinander zu verkoppeln, zu Gewissensverwirrungen führt. Die Politik hat es mit den unbekehrten, von der Sünde beherrschten Menschen zu tun, die Religion mit denen, die reinen Willens sind; deshalb gehört der Staat zu dem „fremden Werk" Gottes, also in den Bereich seines richterlichen Zornes, seiner Strenge und Strafgewalt, seines harten, unerbittlich fordernden „Du sollst", während die Religion von seinem „eigenen Werk" lebt, von Friede, Frömmigkeit, Barmherzigkeit, Selbstverleugnung und freiwilliger Erfüllung, ja Überbietung des Gesetzes. Dieses Nebeneinander zweier Lebenskreise, die sich niemals decken können, ist einem Bismarck nicht minder deutlich bewußt geblieben, als einem Luther, und wenn wir mit Recht für deutsche Staatsmänner eine bestimmte Art von Ehrlichkeit in Anspruch nehmen dürfen, die den nichtdeutschen ihrer Mehrzahl nach abgeht, so ist wesentlich hier ihre letzte Wurzel zu suchen. Aber hieraus folgt unmittelbar eine zweite Forderung. Es ist die Tatsache anzuerkennen, daß die Menschen von Natur nicht gleich, sondern ungleich geartet sind, nicht bloß an geistigen und leiblichen Gaben, sondern auch insofern jeder in einem bestimmten Stande geboren oder in ihn hineingewachsen ist und jeder Stand innerhalb des Ganzen seine ihm eigentümliche Aufgabe zu erfüllen hat. Und dieser ständische Aufbau der Gesellschaft muß als ein in seinen Abstufungen naturgesetzlich bedingter gegen alle Erschütterungen durch die falsche Lehre, daß aus der Gleichheit der Menschenseelen vor Gott auch die soziale Gleichheit abzuleiten sei, geschützt werden, was auch darum sittliche Pflicht ist, weil der naheliegende Einwand, es gebe unter solchen Umständen nur noch Herrschende und Dienende, den tatsächlichen Verhältnissen ganz und gar nicht gerecht wird, denn für die große Mehrzahl der Menschen gilt es, daß sie Obrigkeit und Untertan zugleich sind: Obrigkeit in ihrer Familie, ihrem Verbande, ihrem Berufsbereich und Untertan gegenüber den ihnen vorgeordneten Personen oder Ständen. Daraus ergibt sich ein Drittes, was gleichfalls zu den unver-

äußerlichen Bestandteilen Lutherischer und Bismarckischer Staatsauffassung gehört: „Darum habe acht auf die Obrigkeit, so lange sie nicht zugreift und befiehlt, so halte du stille mit Hand, Mund und Herz und nimm dich der Sache nicht an; kannst du aber die Obrigkeit bewegen, daß sie angreife und befehle, so magst du dies tun; will sie nicht, so sollst du auch nicht wollen, fährst du aber fort, so bist du schon ungerecht und viel schlimmer, als der Gegenpart. Ich halte und will es allezeit halten mit dem Teil, der Aufruhr leidet, wie unrecht auch die Sache ist, die er hat, und gegen den Teil sein, der Aufruhr macht, wie recht seine Sache auch immer sein möge, darum, daß Aufruhr nicht ohne unschuldiges Blut oder Schaden vor sich gehen kann." Alle Gewalt kommt von Gott, und so „tut er mit allen Königreichen und Regimenten: er gibt einem jeden Lande seine Zeit zu wachsen und zu steigen, daß es an Reichtum, Ehre und Gewalt zunimmt und erweitert wird, daß es grüne und in Ehre und Würden sein kann; aber wenn es wiederum unserm Herrgott Zeit zu sein dünkt, daß solches Land wieder fallen und zu Boden gehen soll, so fällt's auch plötzlich wieder hin, daß es niemand aufhalten kann." Darum darf auch kein Staatsmann sich vermessen, Geschichte gewaltsam „machen" zu wollen, er kann vielmehr nur — um mit Bismarcks Worten fortzufahren — „abwarten und lauschen, bis er den Schritt Gottes durch die Ereignisse hallen hört; dann vortreten und den Saum seines Mantels fassen", also bereit sein, wenn die Vorsehung ruft, jederzeit gewiß, daß man Gott gehorsam bleiben und sein irdisches Tagewerk tun muß, ohne den Lauf der Geschichte nach unsern kleinen Wünschen meistern oder Menschen und Dinge anders brauchen zu wollen, als ihnen von Natur zukommt. Und hieran schließt sich endlich ein Viertes. Der Staat darf niemals zum Werkzeug oder Vorspann für den Eigennutz einer Person, eines Standes oder einer einzelnen Klasse werden, denn sein Zweck ist ja gerade, durch Bändigung des bösen Begehrens und Einschränkung des Unrechts, das die Menschen einander antun, die Wohlfahrt,

Gesundheit und Stärke des Ganzen zu erhalten und zu befördern: „die Obrigkeit ist nicht darum eingesetzt, daß sie ihren Nutzen und Mutwillen an den Untertanen suche, sondern daß sie Nutzen und das Beste verschaffe für die Untertanen.“ Das Wort des größten Hohenzollern, daß der Fürst sich als des Staates ersten Diener zu fühlen habe, ist ebenso aus dem Sinne Luthers gesprochen, wie jenes Goethische: „Wer befehlen soll, muß im Befehlen Seligkeit empfinden. Ihm ist die Brust von hohem Willen voll, doch, was er will, es darf's kein Mensch ergründen Was er den Treuesten in das Ohr geraunt, es ist getan und alle Welt erstaunt. So wird er stets der Allerhöchste sein, der Würdigste — genießen macht gemein!“ Freilich sind kluge und tüchtige Fürsten „seltene Vögel“, auch im regierenden Adel gibt es viel mehr Böse, als Gute. Dennoch ist ihr Stand „von Gottes Gnaden“, denn Gott allein setzt und erhält die Regenten oder stößt sie von ihrem Stuhl, erweckt ihnen Feinde, schafft ihnen Zuchtruten, wo es nottut, und läßt Königreiche steigen und fallen nach seinem unerforschlichen Ratschluß.

Alle diese Anschauungen wurzeln schließlich in Luthers religiösen Grundanschauungen von der Sünde und der als Schutzwehr gegen sie aufgerichteten göttlichen Gesellschaftsordnung, stehen und fallen also mit dem Glauben an einen richtenden Gott und an den Staat als ein notwendiges Glied seines Schöpfungswerkes. Aber innerhalb dieser Begrenzung sind sie als eine naturgesetzliche Beschreibung des Staatswesens als solchen zu würdigen, die für christliche und heidnische Staaten ohne Unterschied Geltung haben, also den Staat in der Eigenständigkeit seiner Zwecke und Mittel begreiflich machen sollen. Seine oft wiederholte Überzeugung, daß der Beruf der weltlichen Obrigkeit wie die Führung jedes staatlichen Amtes unter den Begriff des Gottesdienstes falle, gründet sich zunächst auf diese Stellung des Staates in Gottes Schöpfungsordnung, die auch außerhalb des christlichen Völkerkreises Anerkennung fordere, wiewohl Luther gerade in diesem

Punkte Ariſtoteles und die antiken Staatslehrer unzulänglich fand. Denn dieſe hätten zwar „Inhalt und Form des Gemeinweſens und des Hausweſens“ trefflich beſchrieben, aber darin geirrt, daß ſie zuviel von der Weisheit der Obrigkeit und den bürgerlichen Tugenden, alſo von menſchlichem Vermögen erwarteten und den Zweck ſtaatlichen Lebens weſentlich in der Erwerbung irdiſcher Güter, Friede, Ehre, Ruhm, Reichtum, Glück u. dgl. ſuchten. Nun wollte zwar Luther das Streben nach Mehrung der Volkszahl, Geld und Gut, Blüte des Handels und Handwerks, ſchöngebauten Städten und zufriedenen Bewohnern ebenſowenig ſchelten, wie etwa den Wunſch, ſich eine furchterregende kriegeriſche Rüſtung zu ſchaffen, aber hier ſollte ſich das chriſtliche Gewiſſen vom heidniſchen ſcheiden, indem es nicht auf dieſe weltlichen Dinge, ſondern nur auf Gott, der ſie gibt und nimmt, ſein Vertrauen ſetzte. Wenn ſicherlich auch der Chriſt für alles Gute, was er vom Staat erfährt, freudig danken, die Obrigkeit in Ehren halten, lieben und ſie in ſein Gebet einſchließen ſoll, ſo wird er doch nie vergeſſen können, daß Gott es iſt, der hinter der ſtaatlichen Gewalt und ihren Vertretern als der höchſte aller Könige und Herren ſteht, und daß ein frommes Herz ſich auf keinen Fürſten, ſei es auch der klügſte und ehrwürdigſte, ſondern ganz allein auf ihn zu verlaſſen und ihm allein zu danken hat. Im übrigen betonte Luther, daß ein gottloſer König bisweilen beſſer, als ein frommer, regiere, auch die Päpſte hätten es oft genug beſſer verſtanden, als manche frömmeren Herrſcher; und auch der evangeliſche Prediger, der Fürſt und Volk zur Gottesfurcht und Redlichkeit ermahnt oder Rechtsbeugung, Wucher uſw. öffentlich bekämpft, tue das nicht als Verkünder des Evangeliums, ſondern in erſter Linie als Hüter öffentlicher Sittlichkeit und im Namen des göttlichen Naturrechts.

Indeſſen ſo entſchieden er dafür eintrat, daß die Obrigkeit als eine naturgeſetzliche Ordnung ausſchließlich der Vernunft entſtammende Nützlichkeitszwecke verfolge, und ſo ſcharf er als Beſtreiter des hierarchiſchen Syſtems das weltliche und das

geistliche Reich auseinanderhalten mußte, er durfte dennoch das, was zunächst eine Kampfformel gegen den Romanismus war und als solche einen unschätzbaren erziehlichen Wert hatte, nicht zur einzigen Grundlage seiner Staatslehre machen und jenen Gegensatz zwischen Geistlich und Weltlich nicht überspannen, wenn er nicht darauf verzichten wollte, einerseits der Staatsfeindlichkeit oder Staatsenthaltung der Schwärmer wirksam die Spitze zu bieten, anderseits dem evangelischen Christen in den Sachen weltlicher Politik ein gutes Gewissen schaffen zu helfen. Darum mußte er auch hier einen Weg zeigen, wie Gottesliebe und Nächstenliebe, Sorge um ewiges Heil und um zeitliche Güter aufeinander angelegt sind und miteinander vermittelt werden müssen, nämlich in dem Ideal einer *christlichen Gesellschaft*. Der positivistische Grundsatz, daß man der Obrigkeit gehorchen und der staatlichen Ordnungen sich bedienen soll, weil Gott es befohlen hat, war abermals nur eine Beruhigung für Durchschnittsnaturen, die tieferen religiösen und sittlichen Ansprüchen unmöglich genügen konnte, denn sie bedeutete für die unvermeidlichen Gewissenszwiste zwischen dem geistlichen und dem natürlichen Ich des Staatsbürgers wohl eine Ausflucht, aber keine Lösung und entlastete nur diejenigen von der Verantwortlichkeit, die keine tragen wollten, also nicht die Besten. Auf der andern Seite lag, wie wir wissen, eine Würdigung der staatlichen Ordnungen als an sich sittlicher und sittlichkeitschaffender Wertgrößen noch außerhalb des Gesichtskreises jener Zeit, für die der Staat wesentlich noch „Polizei", also Wahrer der äußeren Ordnung, aber noch kein Schöpfer sittlicher Werte und Wertgefühle war. So konnte das Problem der christlichen Gesellschaft damals noch nicht sozialethisch, sondern lediglich individualethisch angesehen werden, d. h. die Fragestellung konnte noch nicht lauten: wie müssen die gesellschaftlichen *Ordnungen* beschaffen sein, um den Forderungen christlichen Gewissens so zu entsprechen, daß sie ihnen fortgesetzt neue Möglichkeiten eröffnen, sich zu betätigen? sondern: wie ist es dem *Einzelchristen* möglich, seine Pflichten gegenüber

dem Staat mit denen der Glaubensethik dauernd auszugleichen, also auch als Staatsoberhaupt und Staatsbürger in einem seligen Stande, nicht aber in einem Stande stets sich erneuernder seelischer Not zu leben?

Hier half nun der Gedanke weiter, daß das weltliche Regiment nicht bloß ein Stück der Schöpfungsordnung ist, sondern auch ein Stand der christlichen Kirche, so gut wie das geistliche Amt und der Hausstand, ja vermöge seiner naturgesetzlichen Bestimmung wird es sogar zu dem bevorzugten Gliedkörper (membrum praecipuum) der Kirche. Von hier aus erwachsen aber einer christlichen Obrigkeit über ihre Polizeiaufgaben hinaus positive religiös-sittliche Pflichten, welche Nächstenliebe um der Gottesliebe willen üben. Die erste dieser Pflichten ist der väterliche Schutz der Untertanen gegen die Gefahren, die durch Irrlehre entstehen können, also die Sorge für einheitliche Wortverkündigung im Lande, nicht um die Geister mit Gewalt zum Glauben zu zwingen — denn für sich steht jedem frei, zu glauben, was er will —, sondern um Gott öffentlich die Ehre zu geben, die ihm gebührt, und öffentlichen Lästerern zu wehren: „die Fürsten sind keine Sauhirten, sondern sind zuvörderst dazu gesetzt, Gottes Ehre und Erkenntnis im menschlichen Geschlecht zu erhalten." Hierher gehören auch die Strafandrohungen gegen diejenigen, die den Katechismus nicht lernen wollen, denn „wer in einer Stadt wohnen will, der soll das Stadtrecht wissen und halten, das er genießen will, Gott gebe, er glaube oder sei im Herzen für sich ein Schalk oder ein Bube." Als weitere Pflichten des Staates schließen sich an: die Sorge für Gesetzgebung, Polizei, Schulwesen, Armen- und Krankenpflege, Handel und Wirtschaft. Damit war ein Fortschritt von großer Tragweite angebahnt.

Sah man den Staat nur als Polizeianstalt an, wie es Luther in seiner Schrift „vom weltlicher Obrigkeit" (1523) nach mittelalterlichem Herkommen noch getan hatte, so bedurfte er allerdings der Ergänzung seines Regimentes durch das der Kirche, denn die Pflege der geistigen und seelischen Kultur-

bedürfnisse lag dann eben ausschließlich bei dieser. Machte man aber den Staat zu einem Hüter auch der geistigen, zunächst der religiösen Güter und schärfte ihm das Gewissen dafür, daß er Gott für diese Arbeit verantwortlich sei, so war das nicht nur eine Versittlichung des Staatsbegriffs, die für die vorhandenen Ansätze dieser Art im spätmittelalterlichen Landeskirchentum den entscheidenden religiösen Rechtstitel schuf und dem Kulturstaat der Zukunft die Bahn frei machte, sondern es bedeutete zugleich eine auf das allgemeine Priestertum der Gläubigen gegründete Mündigkeitserklärung der Laienkultur und Laienreligion, die, der hierarchisch-theokratischen Führung endlich entwachsen, die Gesamtheit ihrer öffentlichen Aufgaben einschließlich der religiösen gleichsam auf eine einzige Fläche brachte, sie als untrennliche Einheit begriff und in die Hände des Staates legte, der nun nicht mehr bloß als Ordner des Rechts angesehen wurde, sondern auch als Hüter der geistigen Wohlfahrt, der religiösen und der sittlichen Volkserziehung. Daß er auch auf diesen Gebieten mit Zwangsmitteln vorging, verstieß nach der Meinung jener Zeit deshalb nicht gegen die christliche Freiheit, weil das Seelenheil von dem Bekenntnis zur reinen Lehre abhängig gedacht wurde, also die Aufrechterhaltung dieser als Liebespflicht des Staates gegenüber seinen Untertanen zu fordern war. Doch muß man bei alledem sich immer daran erinnern, daß die Begriffe Staat und Kirche im heutigen Sinne jener Zeit noch fremd waren, denn der Oberbegriff, von dem beide umfaßt und bestimmt wurden, war ja der der Christenheit oder des corpus christianum. Zur christlichen Gesellschaft gehörte sowohl die eigentliche Kirche, die unsichtbare, aber in ihren geistigen Wirkungen hundertfältig als Wirklichkeit erlebte und bezeugte Gemeinschaft der Wiedergeborenen, als auch die uneigentlich als „Kirche" bezeichnete der auf Christi Namen Getauften, die für das Reich Gottes erst gewonnen werden sollten. Da somit alle drei Stände der Christenheit, Predigtamt, Hausstand und Obrigkeit, an der Erfüllung christlicher Lebenszwecke mitzuwirken hatten, so war

auch die Obrigkeit verpflichtet, nicht nur das Naturgesetz aufrechtzuerhalten, sondern auch für die öffentliche Pflege der wahren Frömmigkeit Sorge zu tragen, d. h. neben den Geboten der zweiten Tafel des Dekalogs auch die der ersten in ihre Hut zu nehmen. Indem sie aber für die Erhaltung der reinen Lehre und die ordnungsmäßige Bestellung der Diener am Wort Sorge trug, wuchs ihr neben dem göttlichen Recht, das sie bereits naturgesetzlich besaß, nunmehr noch eine zweite göttliche Sendung zu, die ihre Autorität unermeßlich verstärken mußte: sie war nun in doppeltem Sinne „von Gottes Gnaden"; einmal weil sie, wie jede nichtchristliche Obrigkeit auch, von Gott gesetzt war und an seiner Statt regierte, dann aber auch, sofern sie sich gläubig unter das Evangelium stellte und das irdische Leben ihrer Untertanen zu einer Vorschule des ewigen gestalten half. So ergab sich eine neue Art der Theokratie, die an dem mittelalterlichen Ideal der christlichen Gesellschaft der Form nach festhielt, ihm aber einen wesentlich andern Inhalt schuf. Denn durch Luthers Vergeistigung der Kirche war ja nicht nur die Überordnung der geistlichen Regierungsgewalt über die weltliche endgültig beseitigt, der Kampf zwischen beiden um die Vorherrschaft schlechthin gegenstandslos geworden und die weltliche Obrigkeit zur alleinigen Inhaberin der Rechts- und Zwangsgewalt erhöht worden, sondern da die Obrigkeit zugleich als bevorzugtes Glied der evangelischen Kirche galt, so lag ihr nunmehr das heilige Amt ob, so weit ihr Arm reichte, das Evangelium ausbreiten zu helfen, und darüber hinaus die ebenso schwere wie verheißungsvolle Aufgabe, das Reich Gottes und das Reich der Welt, so scharf sie auch begrifflich zu trennen sein mochten, dennoch — weil sie eben in jedem Christen beisammen wohnen — im Sinne der vom Evangelium geforderten Nächstenliebe, also in den sozialen Bewährungen christlicher Gesinnungsethik irgendwie zum Ausgleich zu bringen und eine christliche Gesellschaft, die diesen Namen wirklich verdient, allmählich schaffen zu helfen. Die Möglichkeit und die Unerläßlichkeit dieser völlig neue und

niemals zu erschöpfende Antriebe in Bewegung bringenden Aufgabe war aber schließlich darin begründet, daß nach Luthers Lehre die Kirche als der heilige Leib Christi nicht allein schon in ihrem Gnadenmittelschatze, wie die orthodoxe Heilslehre irrig behauptete, sondern erst in den Gliedern dieses heiligen Leibes, also in den Personen der Gläubigen ihr volles Leben hat, in der nicht bloß als möglich gedachten, sondern als wirklich erfahrenen, auf gegenseitiges Helfen, Dienen, Mitteilen und Austauschen gestellten Gemeinschaft der ernsten, von den Kräften des Evangeliums innerlich ergriffenen Christen. Diese aber kann es nicht lassen, in Wechselwirkung zu treten mit jenen aus den natürlichen Voraussetzungen des Lebens erwachsenen Gemeinschaften des Geschlechts, Stammes, Standes und Berufs, der Landschaft, der Stadtgemeinde oder des Untertanenverbandes und den in ihnen enthaltenen Vorstellungszusammenhängen und Willensbestimmtheiten, für die zwar herkömmlichermaßen ganz andere Maßstäbe als die überweltlich evangelischen der Gotteskindschaft gültig sind, in die sie aber nun die ihr geliehenen geistigen Werte der Liebe, des Opfers, der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Friedfertigkeit und Güte, des Wohltuns, des Mitteilens und des Glaubens an das Unsichtbare und Ewige unermüdlich hineinbilden muß, damit auch im irdischen und staatsbürgerlichen Dasein das Handeln nach den Maßstäben christlichen Gewissens jedem einzelnen zur Pflicht gemacht und nichts geduldet werde, was der Ehre Gottes und der Ethik des Evangeliums offenkundig widerstreitet. Daß dieses Ideal einer christlichen Gesellschaft in der Wirklichkeit zunächst sehr plumpe und harte Züge annahm, indem nicht, wie Luther es gewollt hatte, der Staat mit seinen rechtlichen Mitteln der Kirche in freier Liebe diente, sondern mit seinen gemischten Konsistorien die Kirche beherrschte und aus der „christlichen Gesellschaft" eine staatskirchliche Zwangsgemeinschaft mit Polizeistrafen machte, war, wie früher gezeigt ist, viel weniger in Luthers Lehren, als in den öffentlichen Zuständen jener Zeit des werdenden Absolutismus begründet und gehört

in die Reihe jener Erscheinungen, die wir als „Verphilisterung" der Reformation bezeichnet haben. Indem der Calvinismus die Kirchenzucht nicht der weltlichen Obrigkeit, sondern der Gemeinde übergab, hat er jedenfalls ungleich besser den Gefahren zu begegnen verstanden, denen das Luthertum leider in großem Umfang erlag: die Forderungen christlicher Lebensführung wurden in einer Weise veräußerlicht und mit staatlichem Polizeischutz umgeben, die für ihre Wirkungen auf die Innerlichkeit vielfach geradezu tödlich werden mußte.

Während bei Luther die Nöte und Spannungen, die aus dem der Natur der Sache nach unaufhebbaren Mißverhältnis zwischen Religion und weltförmiger Kirche, Offenbarung und irdischer Vernunft, christlicher Liebesgesinnung und menschlichem Zwangsrecht hervorgehen, oft in lastender Schwere empfunden wurden und sich in zornigen Ausbrüchen wider die Weltmenschen und die bösen Juristen entluden, hat Melanchthon diese Spannungen als systematischer Denker auszugleichen versucht und so auch dem Naturrecht im Anschluß an Aristoteles, Cicero und das römische Recht eine philosophisch-rationale Gestaltung gegeben, die bis zum Auftreten der theologiefreien naturrechtlichen Schule des Hugo Grotius und länger herrschend geblieben ist. Die Reste rational-individualistischer Betrachtung, die dabei mitgeführt wurden, also die Lehre vom Staatsvertrag, die Übertragung der ursprünglichen Volksrechte auf den Fürsten, die stillschweigend vorauszusetzende Zustimmung der Untertanen zu den Maßnahmen des Gewalthabers, die damit zusammenhängende Vorliebe für die „ständische Libertät" gegenüber einem vertragbrüchigen Kaiser und für die städtischen Republiken blieben bedeutungslos. Erst die Gegenreformation hat solche rationalen Theorien wieder nachdrücklich zur Geltung gebracht, teils um mit ihrer Hilfe den Staat als Menschenwerk in der allgemeinen Schätzung herabzusetzen und seine Unterordnung unter die göttliche Stiftung, also unter die Leitung der Kirche zu fordern, teils um gewisse vorstaatliche Menschenrechte gegen tyrannische Übergriffe zu schützen. Der Lutherische Positivis-

mus, dessen Kernpunkt die göttliche Einsetzung der sozialen Ordnungen und die Ehrfurcht vor dem Bestehenden als dem vorsehungsmäßig Gegebenen war, behauptete sich jedenfalls im 16. Jahrhundert und länger als bestimmende Denkrichtung, und das Bekenntnis zum (ständisch gemilderten) Absolutismus als der natürlichsten und dem göttlichen Weltregiment ähnlichsten Herrschaftsform blieb maßgebend, weil es nicht nur den Anschauungen der Reformatoren, sondern eben auch den Zeitverhältnissen am besten entsprach. War doch seit dem Bauernkrieg die Bändigung revolutionärer Umtriebe im absolut regierten Staat ein Leitgedanke des öffentlichen Lebens geworden, dem gegenüber die Möglichkeit einer Ausartung der Monarchie in den Despotismus zunächst sehr leicht zu wiegen schien.

Mit gutem Recht ist darauf hingewiesen worden, daß — vermittelt durch die Rechtsphilosophie Stahls — die „christliche Weltanschauung" der konservativen Parteien in ihren politisch und sozial wichtigsten Teilen noch heute auf diesem positivistischen und realistischen Naturrecht Luthers beruht, mit dem der liberale Individualismus sich grundsätzlich nicht verträgt. Derselbe Zusammenhang bewährt sich in der patriarchalischen Staatsauffassung und in der den harten Grundsatz des Gewaltrechtes mildernden Forderung der „Epiikia". Nach Luther ist der Fürst „so viel mal Vater, als er Untertanen hat", und „der Gehorsam des Hauses ist der Ursprung aller anderen Regimente" Da die Obrigkeit um der Sünde und des Teufels willen gestiftet ist, so muß sie ein strenges und hartes Regiment führen, denn gute Christen, die aus freien Stücken gehorchen, sind seltene Vögel, und der Pöbel will mit Gewalt regiert sein. Aber wenn somit das Staatsrecht als Gewaltrecht und nicht minder das Strafrecht einer milden Handhabung grundsätzlich widerstreben muß, kann und soll im Zivilrecht die „Billigkeit" herrschen, eine wohlwollende Berücksichtigung der persönlichen Bedürfnisse, Umstände und Beweggründe, die sich bewußt bleibt, daß summum ius zu summa iniuria werden kann, daß also das positive Recht nach der naturrechtlichen Norm „alles, was

ihr wollt, daß euch die Leute tun, tut ihnen auch" und nach den Forderungen christlicher Liebe ausgelegt und ergänzt werden sollte. Noch heute gehört es zu den Grundsätzen konservativer Regierungskunst, daß, wo es sich nicht um reine Machtfragen handelt, patriarchalisches Wohlwollen walten und der gesunde Menschenverstand einem zu weit getriebenen Formalismus die Grenze ziehen soll, während man gerade dem Liberalismus von jener Seite her eine übergroße Neigung zum Abstrakten, Doktrinären und Weltfremden nachsagt. Es fehlt bei Luther nicht an Beispielen, daß er sogenannte salomonische Urteile, „aus freier Vernunft über aller Bücher Recht gesprungen", zu schätzen wußte und vor den „Wunderleuten Gottes", denen es gegeben sei, „krankes Recht" durch „gesundes" zu meistern, eine unbegrenzte Hochachtung hatte. Er war eben der Überzeugung, daß der Reichtum des Lebens in den Netzen positiven Rechts niemals ganz zu fassen sei, also für Gewissens- und Billigkeitsentscheidungen einer erleuchteten Obrigkeit auf Grund des Naturrechts und der Anforderungen christlicher Nächstenliebe Raum bleiben müsse. Um so entschiedener betonte er in solchen Zusammenhängen die Vernunft als Gottesgabe und das Naturgesetz als göttliche Ordnung, was ihn immer wieder dazu führte, gegen die subtilen Entscheidungen juristisch-kanonistischer „Rechtsverdreher" Gottes Wort und „helle Gründe" aufzubieten und für alle Einzelheiten seiner Staats- und Gesellschaftslehre biblische Begründungen, insbesondere im Alten Testament, zu suchen, denn das Wirken Gottes durch Geist und Glauben verhielt sich ja nach seiner Überzeugung zum Wirken Gottes durch menschliche Vernunft, Obrigkeit und Recht nicht anders, wie das „eigene Werk" Gottes zu seinem „fremden Werke" in der Heilslehre.

Und doch ist mit allen diesen Gedanken, die in die Staatslehre der Orthodoxie ausmündeten und für den lutherischen Territorialkirchenstaat der nächsten zwei Jahrhunderte im ganzen maßgebend blieben, Luthers Ideal einer christlichen Gesellschaft, wie es oben gezeichnet wurde, höchst unzulänglich umschrieben,

denn es überwiegt in ihnen das Bedürfnis der Anpassung an eine rohe und unerzogene Welt so sehr, daß sie mit dem Innersten der Lutherischen Frömmigkeit nur mittelbar in Zusammenhang gebracht werden können. Man hat nun zwar behauptet, Luther habe als das Ideal des echten Christen „den rechts- und staatlosen Zustand der reinen Liebesgemeinschaft" angesehen, und die Schrift „von weltlicher Obrigkeit" scheint ja diesen Satz zu bestätigen, indem sie nicht nur die augustinische Anschauung vom Staat als Erzeugnis der Sünde fortführt, sondern sogar in einzelnen Wendungen den staatsenthaltenden Forderungen der Sekten merkwürdig nahekommt. Aber wir haben uns bereits überzeugt, daß die besonderen Anlässe und Zwecke dieser Schrift es ohne weiteres erklären, warum sie sowohl Luthers ethische wie staatsrechtliche Gedanken nicht unverkürzt zum Ausdruck bringen konnte. Die schroffe Scheidung der geistlichen und weltlichen Lebenswerte war eines jener methodischen Bollwerke, die im Kampfe gegen Rom wichtige Dienste leisteten, zum Aufbau einer evangelischen Gesellschaftslehre aber reichte sie nicht aus. Für diese blieb vielmehr die Betrachtung grundlegend, daß der Staat als eine göttliche Stiftung zur Abwehr der Sünde angesehen werden muß, daß in der Vernunft, die ihn geschaffen hat, also Gott selber wirksam ist und selber den Kampf gegen die Sünde führt, wofür er die Kreaturen als seine „Handröhren" braucht. Damit verloren aber die augustinischen Formeln sofort ihre Spitze, und die Staatsenthaltung der Sekten enthüllte sich als weltfremdes Vorurteil. Gottes Wille ist vielmehr, daß über dem gesellschaftlichen Zusammenleben das heilige Gebot der Nächstenliebe walte, und daß auch in den staatsbürgerlichen Beziehungen von Mensch zu Mensch die Macht der Sünde durch die Lebenskräfte des Evangeliums gebrochen und überwunden werde. Die von dem weltlichen Regiment gewährleistete Ordnung ist nicht nur die unerläßliche Bedingung, ohne die sich die Arbeit für das Reich Gottes nicht gedeihlich entfalten kann, sondern, wo sie im rechten Glauben geübt wird, ist sie selber ein Stück prak-

tiſchen Chriſtentums, nicht als ob man dadurch ſelig werden könnte — „ein guter Fürſt kommt deshalb, weil er ein guter Fürſt iſt, noch nicht ins Himmelreich“ —, aber wohl inſofern, als auch die im Staatsleben regierende Vernunft vom heiligen Geiſte erleuchtet ſein und ſich allezeit bewußt bleiben kann und ſoll, daß es nur die Werke der Liebe ſind, die Gott gefallen. Wer ein Regent iſt, Fürſt, Bürgermeiſter, Richter, ſoll nach Luthers Lehre mit ſeinem Amt ſich nicht den Himmel verdienen wollen oder das Seine ſuchen, ſondern der Gemeinde dienen; ſeine drei Ämter ſind: den Gottesfürchtigen helfen, Gerechtigkeit erhalten und den Frieden wahren. Die Kluft zwiſchen dem Reiche der Welt und dem Reiche Chriſti war alſo auch hier wieder überbrückt durch die helfende Liebe, die in der Sorge für des Nächſten Wohl eine Mehrung der Ehre Gottes ſieht und nicht ruht, bis alle zum Evangelium bekehrt und fähig geworden ſind, den Gedanken Gottes treu und rein nachzudenken, ſeinen Willen zu erkennen und ihn fröhlich zu erfüllen: auch das weltliche Regiment kann, wo es wohl beſtellt iſt, „ein Vorbild der rechten Seligkeit im Himmel ſein“. Und die Wege zu einer ſolchen, vom Evangelium durchleuchteten Ordnung des geſellſchaftlichen Lebens hat Luther in ſeinem großen Katechismus gewieſen: hier bedarf es keiner ſachlichen Vorſchriften und Ratſchläge mehr, wie er ſie in den Anfangsjahren der Reformation noch gegeben hatte, ſondern nur der rechten Geſinnung, aus der das rechte Tun von ſelbſt hervorfließen wird. Die jener Zeit ſo naheliegende Verſuchung, ein chriſtliches Zivil- und Strafgeſetzbuch aus der Bibel abzuleiten, iſt alſo auf dieſem Standpunkt endgültig überwunden, alles iſt vielmehr auf das chriſtliche Gewiſſen gelegt, das die Forderungen der Liebe, Geduld, Gerechtigkeit, Friedfertigkeit und Fürſorge immer neu aus ſich hervorbringen und das poſitive Recht dem Naturrecht wie der Liebesethik des Evangeliums immer beſſer anzugleichen wiſſen wird. Daß das niemals ohne Zwang und ohne Eingriffe in erworbene Rechte erreichbar iſt, folgt aus dem Weſen des Staates als einer Schutzwehr gegen die Sünde, hebt aber

den gottesdienstlichen Charakter des obrigkeitlichen Amtes nicht auf, und schließlich sind in dem Ideal einer christlichen Gesellschaft überhaupt Aufgaben enthalten, die ihrer Natur nach niemals zu Ende kommen können, so lange diese Welt besteht; wer deshalb meint, diese Aufgaben seien eben unlösbar und also lohne es sich nicht, sich mit ihnen abzugeben, der macht sich nicht klar, daß ohne die Menschen, denen sie zum unerschöpflichen Quell ihres sittlichen Lebens geworden sind, die Welt überhaupt nicht bestehen noch ertragen werden könnte, und daß um die Lösung dieser Aufgaben von Geschlecht zu Geschlecht immerfort gerungen werden muß, „damit das Gute wachse, wirke, fromme, damit der Tag dem Edlen endlich komme."

Luther ist bei den Andeutungen solcher Gedanken stehen geblieben, weil er als Willens- und Tatmensch viel zu sehr Gelegenheitsdenker war, um der Ideenentwickelung als solcher sich hingeben zu können, und weil er genug damit zu tun hatte, die andern Hauptstücke seiner Staatslehre in die Köpfe hineinzuhämmern: die Schriftwidrigkeit der Hierarchie, das Gottesgnadentum der weltlichen Obrigkeit, ihre Pflicht, für die reine Lehre zu sorgen, die Pflicht der Untertanen zum unbedingten Gehorsam, sofern es sich nicht um Glaubenssachen handelt, die Gottlosigkeit der Revolution und die Unbrauchbarkeit der Bibel als weltliches Gesetzbuch. Daß er in zunehmender Verzweiflung über eine vom Teufel regierte Welt sein Ideal einer christlichen Gesellschaft selber als Utopie erkannt habe, ist trotz zahlreicher pessimistischer Äußerungen, die bei oberflächlicher Betrachtung dafür zu sprechen scheinen, eine gänzlich irregehende Behauptung, die wieder einmal deutlich zeigt, wie wenig man sich bisher eigentlich um die religionspsychologische Untersuchung der Lutherischen Gedanken und Aussagen, ihre jeweiligen Anlässe und Voraussetzungen und ihre Rangordnung im Ganzen seiner geistigen Welt gekümmert hat. Luther empfand es durchaus als die ihm von der Vorsehung gewiesene reformatorische Tat, jenem Ideal einer christlichen Gesellschaft, das vom katholischen Mittelalter so gründlich mißverstanden worden war, die

Hindernisse wegzuräumen und die Bahn zu bereiten durch seine Lehre vom allgemeinen Priestertum, von der geistigen Wirklichkeit der Kirche, vom Werke des Glaubens in der Welt und vom heiligen Amt der Laienobrigkeit sowie durch die Aufrichtung evangelischer Lebensordnungen, die jener Lehre entsprachen und der bewußten Pflege christlicher Gesinnung dienen sollten. Daß die herben Spannungen zwischen Ideal und Wirklichkeit, mit denen Luther so tapfer gerungen hatte, bald kaum noch als solche empfunden wurden und die Lehre von der christlichen Gesellschaft überhaupt so schwunglos, selbstgenügsam und gedankenarm verhandelt werden konnte, wie es etwa bei Johann Gerhard oder Seckendorff geschah, ist wiederum nicht Schuld der Lutherischen Anschauungen, aus denen sich ungleich bedeutsamere Folgerungen hätten entwickeln lassen, sondern der kümmerlichen Lebensenge des damaligen Deutschland, die der Weiterbildung solcher Gedanken einfach nicht gewachsen war. So hat denn die Frage, wie eine christliche Gesellschaft auf Grund der von Luther geschaffenen Voraussetzungen möglich sei, bis tief ins 19. Jahrhundert hinein ein gänzlich schattenhaftes Dasein geführt.

Und diese Tatsache kann keineswegs befremden, wenn man bedenkt, daß die politischen und sozialen Fragen, ebenso wie die wissenschaftlichen und künstlerischen, für die Reformatoren eben noch keine selbständigen Probleme gewesen, sondern nur soweit in ihren Gesichtskreis getreten waren, als dies bei den ihre volle geistige Kraft in Anspruch nehmenden Lehr-, Kultus- und Verfassungskämpfen unerläßlich oder möglich war, und daß späterhin die Aufklärung, welche alle diese Fragen unter dem verheerenden Druck der Religionskriege systematisch angriff, um sie unter geflissentlichem Absehen von allem geschichtlich Gewordenen und Irrationalen durch Zurückführung ausschließlich auf die in der menschlichen Vernunft enthaltenen Notwendigkeiten zu lösen, eben deshalb auch eine zunehmende Abschwächung der religiösen Gefühle und Motive zur Folge hatte, die sie unfähig machte, Luthers Gedanken von ihrem tiefsten

Quellpunkt her zu erfassen. Überdies griff noch eine andere geschichtliche Bewegung hier hemmend ein. Das Zeitalter der kollektivistischen, genossenschaftlichen Lebensgefühle, dem die Reformation trotz des von ihr vertretenen, aber eben nur auf das innerlich-religiöse Gebiet bezogenen Individualismus noch angehört hatte, wurde bekanntlich abgelöst durch ein solches radikal individualistischen Denkens, in dem der einzelne aus den geschichtlich erwachsenen Zusammenhängen sich löste, um alle Zwecke und Formen gesellschaftlichen Daseins nur vom Individuum und seinen Bedürfnissen her zu begreifen, sie also nicht mehr aus einem allen einzelnen voraufgehenden und sie bestimmenden Gemeinschaftsganzen abzuleiten, sondern als freie Taten der sich vergesellschaftenden, d. h. Verträge schließenden Ichs aufzufassen. Durch die abstrakte Annahme einer ursprünglichen Gleichheit und Freiheit aller wurde man jetzt für jene natürlichen Ungleichheiten, die die kollektivistische Lebensanschauung ruhig ertragen hatte, äußerst empfindlich und vermochte die beiden Größen Kirche und Staat demgemäß nur noch als Bildungen auf Grund des Vereinsrechtes zu würdigen. Dieser rationalistische Individualismus hatte nicht nur für die Kirche als göttliche Stiftung oder auch nur als überindividuelle Anstalt mit objektivem Zweckinhalt kein Verständnis mehr, ebensowenig für die seelische Lebendigkeit einer brüderlichen Glaubens- und Liebesgemeinschaft, die dem Lutherischen Kirchenbegriff seine gemütliche Tiefe und Wärme gesichert hatte, weil solche irrationalen Werte vom Standpunkt des Gesellschaftsvertrages her schlechterdings nicht faßbar waren; und so unterlag der kirchliche wie der staatliche Gemeinschaftsgedanke einer fortschreitenden Mechanisierung und Entseelung. Erst seit Herder und die Romantiker die organische Auffassung des Staates und der großen sozialen Verbände überhaupt neu entdeckt hatten, kam die Überzeugung endlich wieder zu Ehren, die ein Hauptstück von Luthers Kirchenlehre gewesen war: daß das Individuum erst durch die Gemeinschaft, die längst vor ihm da war und in die es hineinwächst, seines Zusammenhanges

mit dem göttlichen Leben sowie seiner eigenen ewigen Bestimmung und werteschaffenden Kräfte sich bewußt wird. Darum ist erst das 19. Jahrhundert, in dem das Verständnis für die religiösen Grundlagen der Reformation und für die Absolutheit der religiösen Forderungen allmählich wiedergewonnen wurde, fähig geworden, die unerledigten Lebensprobleme, die einst von Luther auf die Bahn gebracht wurden, als solche zu begreifen und neu zu bearbeiten. Für Luther schien das Problem einer christlichen Gesellschaft wesentlich noch lösbar im Sinne einer Durchdringung der sozialen Gegebenheiten mit den Gesinnungswerten christlicher Individualethik, wobei er den scholastischen Begriff des sozialen Organismus, der zwar mit dem unevangelischen Gesichtspunkt der stellvertretenden religiösen und sittlichen Leistung arbeitete, aber im übrigen doch bedeutsame Denkaufgaben enthielt, zurücktreten ließ, um ihn durch das Idealbild einer äußerlich durch Arbeits- und Ämterteilung gegliederten brüderlichen Gesinnungs- und Hilfsgemeinschaft zu ersetzen; auch dem innerhalb der gläubigen Gemeinde grundlegenden Begriff der Wechselwirkung der Individuen hat er noch keinerlei greifbare Anwendungen auf das Gebiet des gesellschaftlichen Lebens abgewonnen und den immanenten Werten der sozialen Gegebenheiten, also auch ihren Entwickelungsfähigkeiten und Reformbedürftigkeiten nur vorübergehend seine Aufmerksamkeit geschenkt, obwohl seine Lehre von der durch den Glauben erleuchteten Vernunft, der die gesamte Schöpfungsordnung untertan werden muß, Ansätze genug für eine christliche Sozialreform aus dem Geiste evangelischer Ethik dargeboten hätte. Noch wichtiger, als diese Ansätze, waren aber die neuen Werkzeuge, die die Reformation für solche Arbeit zur Verfügung stellte: einen durch die Zuweisung sittlicher und religiöser Kulturaufgaben erhöhten und veredelten Staatsbegriff, die staatlich geleitete oder beaufsichtigte christliche Schule, die die Erziehung zu evangelischer Lebenskunde und zum wissenschaftlichen Denken zu vermitteln hatte, das evangelische Pfarrhaus, das den geistlichen Stand mitten in den Strom der

weltlichen Kultur hineinstellte und für deren Durchdringung mit religiösen und sittlichen Bildungswerten Unschätzbares geleistet hat, und nicht zuletzt ein neues Persönlichkeitsbewußtsein, das in dem selbständigen Erleben unbedingter, überpersönlicher Pflichtgebote den tiefsten Quell geistiger Machtausübung besaß.

Dies Ideal der Weltbeherrschung durch die christliche Freiheit war der kongeniale Ausdruck des ursprünglichsten Lebensgefühls, das den deutschen Reformator beseelt hatte, aber es hatte allerdings noch mit zu gewaltigen Hemmungen zu kämpfen, um die ihm einwohnende Bewegungskraft alsbald voll entfalten zu können. Mit der Überzeugung, im Besitze der absoluten Wahrheit zu sein, konnte sich grundsätzliche Duldsamkeit und Wohlwollen gegen Andersdenkende jedenfalls nicht eher vertragen, als bis die Erkenntnis gewonnen war, daß nicht das Ausruhen auf der einmal erkannten Wahrheit, sondern das notwendigerweise mit Irrungen verknüpfte angespannte Suchen nach ihr die geistigen und sittlichen Kräfte der Menschheit am fruchtbarsten entwickelt, und diese Erkenntnis, die vorzugsweise auf humanistischem Boden erwachsen sollte, hat den Reformatoren, die sich bewußt waren, nicht für Menschenrechte, sondern für Gottes Rechte zu kämpfen, allerdings noch völlig fremd bleiben müssen, wenn auch ihr heroisches Ringen um die Freiheit des Gewissens tatsächlich die Toleranz, die Parität und die freie Forschung der Zukunft erst möglich gemacht hat. Andere Hemmungen jenes Lebensideales ergaben sich, wie früher dargelegt wurde, teils aus dem noch unfreien Verhalten gegenüber der biblisch-theologischen Überlieferung, teils aus der Kampfstellung zur Ethik der römischen Kirche und des Schwärmertums, was die leidige Folge hatte, daß zeitgeschichtlich bedingte Gedankenführungen der Reformatoren von den Nachgeborenen als die ohne weiteres das Wesen der Sache ausdrückenden verstanden wurden, teils aus der patriarchalischen Gebundenheit, kleinstaatlichen Dürftigkeit und spießbürgerlichen Enge der damaligen öffentlichen und privaten Verhältnisse. Solche Beobachtungen werden sich bestätigen, wenn wir nunmehr noch

Luthers Anschauungen vom Berufs- und Wirtschaftsleben unsre Aufmerksamkeit zuwenden.

Als Ausgangspunkt für die Würdigung der Berufsarbeit ist im Rahmen der Lutherischen Ethik der Satz anzusehen, daß es nur einen einzigen gottgefälligen Stand oder Orden gibt: den gemeinen Stand des Glaubens oder der im Glauben dienenden Liebe. Gott hat selbst die Liebe in die Welt eingeführt und sie erstlich in die Herzen der Eltern eingepflanzt, danach aber die ganze Welt also geordnet: ein jeglicher Beruf, dessen der Mensch wartet, nützt anderen mehr, als ihm selbst. „Der Zimmermann baut hundert und mehr andere Häuser gegen eins, das er sich selbst gebaut. Der Bauer baut seinen Acker mehr anderen zu Nutz, als sich selbst. Also macht Schneider und Schuster anderen mehr Kleider und Schuhe, als sich selbst, daß also Gott auch in diesen äußerlichen Lebensumständen sich als die Liebe geoffenbart und mit soviel Weisheit die Liebe ins Herz gepflanzt hat, wo man sie auch eigentlich suchen muß." Die Obrigkeit dient anderen mehr, als sich selbst, und ein Prediger ist jedermanns Diener. Besser, als Almosen geben ist, „daß jeder seinen Handel, Handwerk und Gewerbe also führe, daß er niemand übervorteile, recht Maß und Gewicht gebe usw." Die Mühen des Berufs sind dem Christen nicht nur ein Schutz gegen Verweichlichung, sie geben auch viel mehr Gelegenheit zu guten Werken, als das weltflüchtige Leben mit seiner Lieblosigkeit, denn wer wird durch alle Möncherei „gereizet zur Liebe des Nächsten?" Alle Berufe und Stände sind Gottes Ordnung: Gott beruft den Menschen nicht nur zum ewigen Heil, sondern auch zum zeitlichen Dienst am Nächsten als Fürst, Bauer, Handwerker, Taglöhner und so fort. Wie er durch die Stiftung der Kirche Gläubige sammelt, so will er durch die Stiftung des Staates, der Ehe, der Stände und Berufe sein Reich erbauen. Darum sind alle Berufsaufgaben Gottesdienst und, im Lichte des Glaubensgehorsams betrachtet, gleichwertig, mag es sich nun um das Werk eines Fürsten oder einer Stallmagd handeln: die katholische Scheidung des

Religiösen und des Profanen hat für den evangelischen Christen ihren Sinn verloren.

Die Arbeit steht unter dem göttlichen Befehl: „im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen." Der Mensch ist zum Arbeiten geboren, wie der Vogel zum Fliegen (vgl. Hiob 5,7). Die Arbeit ist nicht bloß eine heilsame Zügelung des Fleisches, sie ist vor allem „eine hochheilige Sache, an der sich Gott freut und durch welche er dir seinen Segen schenken will. Die Welt glaubt nicht, daß die Arbeit ein Segen ist; deshalb haßt und flieht sie die Arbeit. Aber die Frommen und Gottesfürchtigen arbeiten mit frischem und freudigem Geist, weil sie den Befehl und Willen Gottes erkennen. So sieht der fromme Bauersmann auf Wagen und Pflug, der Schuster auf Leisten und Ahle, der Zimmermann auf Holz und Eisen diesen Vers geschrieben: selig bist du und es wird dir wohl ergehen." Es ist Ungehorsam gegen Gott, den Stand und Beruf zu verlassen, in den er uns durch Geburt, Rang und Erziehung oder den Befehl unserer Vorgesetzten hineingestellt hat; jeder muß darin bleiben und mit seiner Gabe zufrieden sein, mag sie auch noch so unansehnlich vor der Welt sein. Wenn diese Forderung sich auch zunächst gegen die mönchische Weltflucht und die Überschätzung des priesterlichen Standes wendet, so ist sie doch zugleich ein Ausdruck des Vorsehungsglaubens und der Ehrfurcht vor einer geheiligten Ordnung, die niemand ungestraft durchbricht. Denn die ständische Gliederung der Gesellschaft, die auf der natürlichen Ungleichheit der Menschen beruht, und die Arbeitsteilung ist das gottgewollte Mittel, durch das der Kampf aller gegen alle in bestimmten Grenzen gehalten und dem christlichen Ideal wechselseitig dienender Liebe angenähert wird. Ob die Arbeit Erfolg hat, steht allein bei Gott, darum soll niemand auf seine eigene Leistung zu hoch vertrauen, sondern immer Gott um seinen Segen dazu bitten. Gott könnte z. B. das Korn auch wachsen lassen ohne menschliche Arbeit, wie er Silber und Gold in die Berge gelegt hat, er hat es aber so geordnet, daß der Mensch seine Arbeit und Mühe daran wenden

ſoll: „er will, daß wir mit ihm wirken, und tut uns die Ehre, daß er mit uns und durch uns ſein Werk will wirken ....., gleich wie er allein ſelig iſt, er will aber uns die Ehre tun und nicht allein ſelig ſein, ſondern uns mit ihm ſelig haben.“ Luther denkt bei der Arbeit zunächſt immer an ihren religiöſen und ſittlichen Wert für den einzelnen, der mit ihr ein göttliches Gebot erfüllt und heilſame Selbſtzucht an Körper und Geiſt übt, erſt in zweiter Linie an die gemeinnützigen Werte, die ſie hervorbringt. Gott gibt aber dem einen viel, dem andern wenig durch ſeine Arbeit; warum er mit ungleichem Maße zu meſſen ſcheint, ziemt uns nicht zu fragen, doch bewahrt es uns teils vor Selbſtüberſchätzung, teils erzieht es zur Genügſamkeit und zu brüderlichem Helfen. Ein Stand iſt ſo notwendig, wie der andere, weil keiner der andern entraten kann: „was wären Fürſten, Adel, Regenten, wenn nicht auch da wären andere, als Pfarrherrn, Prediger, Lehrer, item die den Acker bauen und Handwerksleute? Denn ſie würdens und vermögens nicht alles allein und ſelbſt lehren noch tun.“ Im Einklang mit der herkömmlichen Anſchauung rechnete Luther alles, was mit dem weltlichen Regiment zu tun hatte, dem Adel und ſeinem Anhang zu, alſo nicht nur Fürſten und Ritter, ſondern auch Räte, Richter, Amtmänner, Kriegsleute, auch Büttel und Henker. Bürger und Bauern dagegen galten ihm als die Nährſtände, die das zum Lebensunterhalt aller Erforderliche hervorbringen, zurichten und vertreiben; zu ihnen geſellt ſich der Lehrſtand der Pfarrer, Prediger, Schulmeiſter und Doktoren ſamt den Schreibern, Sekretären u. dgl. Und gegenüber dem gemeinen Vorurteil, daß nur Handarbeit als Arbeit zu gelten habe, hat er den Wert und die Mühſal geiſtiger Arbeit ſehr nachdrücklich betont, ja auch das innere Glück, das ſie gewährt, beredt hervorgehoben. Schon den damaligen ſozialen Verhältniſſen wurde freilich dieſer grobe Aufriß der Ständelehre auch nicht von ferne gerecht, gab es doch zahlreiche Berufe und Dienſtſtellungen, die in dieſen Abſtufungen ſchlechterdings nicht unterzubringen waren, aber Luther konnte

es nicht für seine Aufgabe halten, solchen Mängeln der Gesellschaftstheorie aus eigenen Mitteln abzuhelfen, „sonsten müßte ein Theologus alle Dinge wissen und eigentlich können, und es wäre eine unendliche Profession.“ Für die Gewerbe war ihm die Gliederung nach Zünften selbstverständlich, er konnte hier den Grundsatz der Arbeitsteilung gelegentlich so weit treiben, daß er nach welschem Vorbild in der Schneiderzunft um der besseren Arbeit willen die Einrichtung besonderer Unterabteilungen empfahl, die nur Hosen oder nur Röcke anzufertigen hätten. Er räumte also der Vernunft und der obrigkeitlichen Regelung das Recht ein, innerhalb der bestehenden Ordnungen zweckmäßige Neuerungen zu treffen und Mißbräuche abzustellen, nur die Ordnungen im großen sollten unantastbar sein. Vom Standpunkt seines Vorsehungsglaubens aus konnte ihm auch die Leibeigenschaft keinerlei Bedenken erregen, denn „ein Leibeigener kann wohl Christ sein und christliche Freiheit haben, gleich wie ein Gefangener oder Kranker Christ ist und doch nicht frei ist.“ Der Satz, daß alle Menschen gleich sind, gilt ja doch nur für das geistliche Reich Christi, dagegen „kann weltliches Reich nicht bestehen, wo nicht Ungleichheit ist in Personen, daß etliche frei sind, etliche gefangen, etliche Herren, etliche Untertanen.“ Gegen die seit dem Bauernkrieg zunehmende Ausbreitung agrarischer, dann auch industrieller Hörigkeit fehlte im Gebiete des Luthertums jedes hemmende Gegengewicht.

In einer Zeit, die die Tatsachen der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung fast ausschließlich noch vom Standpunkt ihrer religiösen Weltanschauung würdigte, für die natürlichen Ursachen der sozialen Vorgänge aber noch kein wissenschaftlich begründetes Verständnis besaß, konnte es kaum zweifelhaft sein, daß die Wohlfahrt der Bevölkerung wie die Befriedigung ihrer gesamten Lebensbedürfnisse durch dies System der Arbeitsteilung und der gottgewollten Abhängigkeiten ein für allemal gewährleistet sei und jeder Staatsbürger die Pflicht habe, an der Erhaltung dieses ehrwürdigen Aufbaus nach seinen Kräften mitzuwirken. Diese Pflicht wiederum erschöpfte sich im

weſentlichen in der unbegrenzten Gehorſamswilligkeit gegenüber der Obrigkeit, deren Schutz die Ständeordnung unterſtellt iſt. Denn ſie hat darüber zu wachen, daß kein Stand dem andern zu nahe trete oder durch ſein Verhalten das beſtehende Recht und den Frieden gefährde, alſo gegen habſüchtige Übervorteilung in Handel und Wandel, gegen Trägheit, Arbeitsſcheu, Mißbrauch des Eigentums, Verſchwendung, Lohntreiberei, Selbſthilfe in Rechtshändeln, Verwahrloſung der Kinderzucht u. dgl. mit Zwangsordnungen und Strafandrohungen vorzugehen. Nur gegen eins iſt ſie wehrlos: wenn der geordnete Verlauf von Gütererzeugung und -austauſch und die Sicherheit des öffentlichen Lebens überhaupt durch höhere Gewalt geſtört wird, wie durch Krieg, Mißwachs, Hungersnot und Seuchen, die Gott als Heimſuchung verhängt oder als Zuchtrute braucht. Aber auch dann fällt der Obrigkeit, abgeſehen von Gebet und Buße, die Hilfspflicht zu, die Schäden nach Möglichkeit zu heilen, für Zeiten künftiger Not durch das Aufſpeichern von Vorräten Fürſorge zu treffen, um ihr Volk gegen Kornwucher zu ſchützen, die Kranken und Verarmten in ihre Obhut zu nehmen und das geſtörte Gleichgewicht des geſellſchaftlichen Verbandes auf alle erdenkliche Weiſe wiederherzuſtellen.

In den Zeiten überwiegender Naturalwirtſchaft, alſo bis ins 12. Jahrhundert hinein, war die Unterhaltung der Bedürftigen noch kein drückendes Problem geweſen: es hatte bei der verhältnismäßig geringen Dichtigkeit der Bevölkerung weder an ausreichender Arbeitsgelegenheit noch an der Möglichkeit des Unterſchlupfes gefehlt. Aber die katholiſche Auffaſſung der Barmherzigkeit als eines verdienſtlichen Werkes zum Zwecke der Seligkeitsſicherung hatte nicht nur jene großen Wohltätigkeitsanſtalten hervorgerufen, die von Klöſtern, geiſtlichen und weltlichen Orden und Bruderſchaften unterhalten wurden, ſondern eben dadurch auch das Wachstum des Bettler- und Siechenweſens als eines ſtellvertretend leidenden und zu guten Werken Anlaß gebenden „Standes“ ungeheuer geſteigert, durch die Bettelmönche hatten ſich ſeit dem 13. Jahrhundert die Heere

der Almosenempfänger, auch des müßiggängerischen Simulantentums bis ins unerträgliche vermehrt, und die rasch aufsteigende Geld- und Kreditwirtschaft, die nicht nur die Bildung großer Vermögen, sondern auch die Verarmung minder Bemittelter vielfach begünstigte, hatte ein Proletariat entstehen lassen, wie es den früheren Jahrhunderten in solcher Ausdehnung noch unbekannt gewesen war. Die Kirche, in deren Händen von altersher die gesamte Liebestätigkeit lag, vermochte dieser Lage nicht Herr zu werden, weil sie zu einer gesunden Wohlfahrtspolitik, die das Übel nicht durch wahlloses Spenden befördern, sondern durch vorbeugende Maßnahmen verringern mußte, sich nicht entschließen konnte. Hier stand die herkömmliche religiöse Anschauung im Wege, für die der Arme ein Gegenstand der Verehrung war, und die nach der Würdigkeit oder Bedürftigkeit der Almosenempfänger darum wenig fragte, obwohl Thomas von Aquino geraten hatte, wohl zu unterscheiden zwischen solchen, die aus wirklicher Not oder um Mittel für wohltätige Zwecke, auch für ihre Studien zu gewinnen, und solchen, die nur aus Habsucht oder Faulheit bettelten; die letzteren seien keiner Unterstützung wert. Schlimmer war es, daß es den kirchlichen Wohlfahrtseinrichtungen völlig an einer einheitlichen Verwaltung und Oberaufsicht fehlte, jede ging ihren Weg für sich, und nicht einmal innerhalb desselben Stadtgebietes war von einem geregelten Ineinandergreifen und Zusammenarbeiten die Rede. Was aber am meisten böses Blut machte, war, daß der altchristliche Gebrauch, das Kirchengut vor allem als Armengut zu verwerten, zu oft verleugnet wurde, indem die Kirche die allgemeine Gebefreudigkeit mit Vorliebe ihren Klöstern und Stiften zugute kommen ließ sowie jenen zahllosen geistlichen Bettlern, Mendikanten, Terminisien, Stationierern oder Ablaßkrämern, neben denen die wahrhaft Bedürftigen und die verschämten Armen einen sehr schweren Stand hatten. Hier hatten nun die Städte als Mittelpunkte der siegreich vordringenden Geldwirtschaft und einer planvoll arbeitenden Selbstverwaltung seit dem 13. Jahrhundert kräftig eingegriffen und der Aufgaben der

Armenfürsorge sich allmählich bemächtigt, indem sie entweder kirchliche Spitäler in eigene Verwaltung nahmen oder neue Spitäler, Waisenhäuser u. dgl. gründeten und ebenso für die Versorgung der Hausarmen bürgerliche Stiftungen errichteten, wodurch der kirchlichen Armen- und Krankenpflege eine weltlich-bürgerliche ergänzend zur Seite trat, zu der für bestimmte Bevölkerungskreise noch die genossenschaftliche Fürsorge der Zünfte und sonstiger Verbände sich gesellte. Im 14. Jahrhundert begann man dann in den großen süddeutschen Städten der Bettelplage mit Abwehrmaßregeln und Polizeistrafen zu Leibe zu gehen, in Nürnberg z. B. wurde das Betteln nur noch solchen Ortseinwohnern gestattet, deren Armut und Arbeitsunfähigkeit zweifellos festgestellt war, und die, um die Aufsicht zu erleichtern, ein entsprechendes Zeichen an ihrer Kleidung tragen mußten, während fremde Bettler nicht länger als drei Tage in der Stadt geduldet werden sollten. Hier wie anderwärts wurden Versuche gemacht, die Almosenverteilung durch straffere Verwaltung, strengere Sichtung der Bedürftigen und Anlegung von Armenlisten zweckmäßiger zu gestalten, anderseits die Quellen des Übels zu verstopfen durch Abwehr des Vagantenunwesens, Arbeitsnachweise, Beschaffung von Arbeitsgerät, Gewährung von zinsfreien Darlehen u. a. Die Fuggersche Stiftung von 106 Einfamilienhäusern für arme Augsburger Bürgerfamilien (1519) war ein für ihre Zeit großartiges Zeugnis weitblickender sozialer Fürsorge, und ein Ulrich von Hutten konnte über die charakterverderbenden Folgen der Armut bereits so einsichtsvoll reden, daß man fast die Stimme eines modernen Sozialpolitikers zu hören glaubt. Es war eine Errungenschaft der Laienkultur, wenn mehr und mehr der Gedanke zu öffentlicher Geltung kam, daß die Arbeit eine sittliche und eine wirtschaftliche Pflicht sei, von der sich niemand ohne zwingenden Grund ausschließen dürfe. Wenn die städtischen Bettelordnungen, wie es scheint, gegenüber den alteingewurzelten Anschauungen von der christlichen „caritas“ zunächst nur wenig auszurichten vermochten, so halfen sie allmählich doch die Über-

zeugung befestigen, daß eine erfolgreiche Fürsorgepolitik nur von derjenigen Stelle ausgehen könne, die zugleich imstande und willens war, die Auswüchse des Bettelwesens unnachsichtig zu bekämpfen, also nur von den Ortsobrigkeiten. Schon der berühmte Straßburger Prediger Geiler von Kaisersberg konnte im Jahre 1501 die bedeutsame Forderung aufstellen, daß die weltliche Obrigkeit nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht habe, in ihrem Bereich eine geordnete öffentliche Armenpflege einzurichten und den Bettel, ohne ihn unbedingt verbieten zu wollen, doch durch den Arbeitszwang für alle Gesunden nach Möglichkeit einzuschränken. Aber an eine Verwirklichung solcher Forderungen konnte so lange nicht ernstlich gedacht werden, als die Hauptmasse der kirchlichen Almosenstiftungen in der alten, regellosen Weise verwaltet wurden und die Köpfe noch von der alten rein karitativen, von wirtschaftspolitischen und sozialethischen Erwägungen unbeeinflußten Auffassung des Bettelwesens beherrscht waren. Diese entscheidenden Wandlungen wurden erst möglich durch die Reformation.

Schon im Sermon vom Wucher (1519) riet Luther den geistlichen und den weltlichen Obrigkeiten, für die Abschaffung der Bettelei Sorge zu tragen. Die Almosen kämen viel weniger den armen Leuten zugute, als den Kirchen und Klöstern, „heiligen" Geräten und Gewändern, Meßstiftungen, Bruderschaften usw., weshalb es am besten wäre, durch ein Konzil oder obrigkeitliche Erlasse anzuordnen, daß jeder Ort seine Kirchen selber zu bauen und selber auszustatten und für seine Armen selber zu sorgen habe. Auch hier machte sich also Luther Gedanken zu eigen, die in der Laienkultur des ausgehenden Mittelalters erwachsen waren: daß die Armenpflege der Geistlichkeit entzogen und der bürgerlichen Gemeinde übertragen werde, daß nur die wirklich Notleidenden und Arbeitsunfähigen, die die Obrigkeit als solche kennt, zu unterstützen seien, und daß das Bettelwesen gänzlich unterdrückt werden könne, wenn jede Obrigkeit aus freien Stücken zugleich geordnete Vorsorge treffe, um die Armen ihres Ortes vor der äußersten Not zu

bewahren. Allerdings hatte Luther hierbei nur die öffentliche Armenpflege im Auge, für die private Mildtätigkeit wollte er weitere Grenzen zulassen, denn eine Liebe, die dem Nächsten nur im Falle der äußersten Not hilft, galt ihm überhaupt nicht mehr als christliche Liebe. Das Entscheidende aber war, daß Luthers Rechtfertigungslehre die katholische Verdienstlehre und mit ihr die bisherige religiöse Wertschätzung der Armut wie des Almosengebens entwurzelte und dem sehnlichen Wunsche, die als unerhörte Aussaugung empfundene geistliche Bettelei mit einem Schlage loszuwerden, eine jeden Widerspruch entkräftende Begründung aus dem Evangelium sicherte. Wenn die Gegner Luthers von jeher behauptet haben, seine Rechtfertigungslehre habe die Werke der Nächstenliebe in bedauerlichem Maße gelähmt, die Schenkungen und Vermächtnisse an Kirchen und Klöster also außerordentlich verringert und der persönlichen Barmherzigkeit gegenüber den Armen und Siechen die katholischen Antriebe genommen, ohne sie durch andere, geschweige denn stärkere zu ersetzen, so ist das insofern nicht unzutreffend, als in den evangelischen Gebieten sowohl die Zahl der Schenkungen an die Kirche, als auch die Opferwilligkeit auf dem Gebiete der privaten Wohltätigkeit nachweislich stark zurückging. Es wird aber dabei übersehen, daß die öffentliche Armenpflege durch die Reformation auf eine neue Grundlage gestellt wurde, insofern der Widerstand gegen ihre Säkularisierung teils zurückgedrängt, teils völlig besiegt, die kirchlichen Stiftungen vielfach auch gegen den Willen der Geistlichkeit ihrem ursprünglichen Zweck wieder zugeführt und durch solche vermehrt wurden, die ausdrücklich der Verwaltung der Magistrate anvertraut waren, und insofern namentlich die von Luther, Eberlin von Günzburg, Karlstadt, Linck u. a. vertretenen Grundsätze den Obrigkeiten erst den Mut und das gute Gewissen gaben, auf dem einmal betretenen Wege fortzufahren. Es setzte sich die Überzeugung durch, daß die Obrigkeit nur dann das Recht hat, in ihrem Bereiche das Betteln gänzlich zu verbieten, wenn sie es als ihre christliche Pflicht anerkennt, für ihre Bedürftigen ausreichend

zu sorgen, und daß anderseits eine geordnete öffentliche Armenpflege ihre sittlichen und wirtschaftlichen Ziele nicht erreichen kann, solange sie dem Bettelwesen keinen Riegel vorschiebt.

Ihre erste Anwendung fanden Luthers Gedanken in der zwar nicht von ihm verfaßten, aber sicherlich unter seinem Beirat entstandenen Wittenberger Beutelordnung vom November 1520. Sie verhielt sich abweisend zu den ortsfremden Bettlern, auch den geistlichen, und war wesentlich auf Fürsorge für die Hausarmen bedacht, wozu die Mittel aus wöchentlichen Sammlungen beim Gottesdienst und sonstigen freiwilligen Spenden in einen vor der Pfarrkirche aufgestellten dreifach verschlossenen Kasten aufgebracht werden sollten. Vier vom Magistrat erwählte Bürger waren zu Verwaltern des Almosenkastens bestimmt, sie sollten durch häusliche Besuche sich von der Unterstützungswürdigkeit der Armen überzeugen und etwaige Überschüsse für den Ankauf von Korn- und Holzvorräten zur Verteilung in Teuerungszeiten oder für Krankenpflege bei Epidemien verwenden. Es ist indessen fraglich, ob diese Beutelordnung wirklich in Kraft treten konnte, denn schon am 24. Januar 1522 erging die Wittenberger Kastenordnung, die mit der Regelung der Armenpflege die schwierige Frage der Säkularisierung der Kirchengüter verquickte und durch Luthers Eingreifen vor überstürzter Durchführung noch rechtzeitig bewahrt wurde, wenn auch ihre Bestimmungen über Armenpflege und Bettel sich mit seinen Gedanken durchaus deckten: Versorgung der wirklich Notleidenden durch die Gemeinde, Verbot des Bettelns, Gewährung zinsfreier oder mäßig zu verzinsender Darlehen an bedürftige Handwerker und Bürger, Studiengelder für unbemittelte Knaben, Unterstützung armer Waisen usw. Ungleich folgenreicher aber wurde das Vorgehen der Reichsstadt Nürnberg, deren ganz aus evangelischem Geiste geborene Armenordnung vom 23. Juli 1522, in der Hauptsache wohl ein Werk des Lazarus Spengler, rasch eine vorbildliche Bedeutung selbst außerhalb Deutschlands gewann, während die unter Luthers Mitwirkung entstandene Leisniger Kastenordnung von 1523 das erste, oft nachgeahmte

Beispiel einer Verquickung von Armenordnung und allgemeiner Kirchenordnung bot, die zu großen Schwierigkeiten führen sollte, denn wenn alle kirchlichen Einkünfte und freiwilligen Spenden unterschiedslos in einen „gemeinen Kasten" flossen, aus dem das gesamte Kirchen-, Schul- und Armenwesen des Ortes unterhalten werden sollte, so konnte für die Armenpflege schließlich nur ein winziger Bruchteil übrig bleiben, da Kirchen- und Schuldienst weitaus das meiste verschlangen. Diesen Fehler der meisten evangelischen Kirchenordnungen hat erst Bugenhagen klug vermieden, indem er seit 1528 in den von ihm verfaßten oder angeregten Ordnungen den Armenkassen besondere Einkünfte überwies. Das hervorragendste Beispiel einer evangelischen Armenordnung hat aber, soweit wir bisjetzt wissen, Straßburg gegeben, dessen 1523 begründete Fürsorgegesetzgebung sich an das von Nürnberg gewährte Vorbild anschloß, es aber in der Gründlichkeit der Durcharbeitung und dauernder Leistungsfähigkeit übertraf, was nicht zum wenigsten dadurch erreicht wurde, daß die Anstellung eines berufsmäßigen und besoldeten Almosenschaffners für die anderwärts lediglich ehrenamtliche Geschäftsführung hier den tragenden Mittelpunkt bildete. Die früher vielgerühmte Armenordnung der Stadt Ypern in den katholischen Niederlanden (1525) und die als erste sozialphilosophische Durchdringung des Problems der bürgerlichen Armenpflege gefeierte Denkschrift des spanischen Humanisten Ludovikus Vives für die Stadt Brügge „De subventione pauperum" (1526), die 1532 von Kaspar Hedio in Straßburg auch ins Deutsche übersetzt wurde, haben sich neuerer Forschung dagegen als Ableger der evangelischen Ordnungen von Nürnberg und Straßburg erwiesen, und die von ihnen vertretenen Gedanken haben es unter Karl V. in den Niederlanden nur zu rasch vorübergehenden Erfolgen seit 1531 gebracht, weil der eingewurzelte Widerstand der katholischen Kirche gegen die Verstaatlichung der Armenpflege und gegen die grundsätzliche Unterdrückung des Bettelwesens ihnen schwer überwindliche Hindernisse bereitete, die nur in den evangelischen Gebieten an der

wachsenden Erkenntnis von den Kulturaufgaben des Staates ein wirksames Gegengewicht hatten. Allerdings hatte die Reformation noch einen andern Weg gezeigt, den die evangelische Armenpflege einzuschlagen hatte. Indem sie nämlich mit dem katholischen Begriff des Almosens brach und es zu einer einfachen Tat der Nächstenliebe stempelte, legte sie in die Wohlfahrtsarbeit einen ganz neuen Sinn, der ihre seelsorgerlichen und erzieherischen Kräfte eigentlich erst entband und damit die Armenpflege, und zwar die örtlich begrenzte (nach 5. Mos. 15,11), in den Mittelpunkt des kirchlichen Gemeindelebens rückte. Die wertvollsten Früchte dieser bedeutsamen Umwandlung sollten freilich erst im Gebiet des Calvinismus reifen, der für diese Zwecke das urchristliche Diakonenamt erneuerte. Wenn es auch auf lutherischem Boden, wie wir wissen, an verheißungsvollen Ansätzen zu einer Organisierung der christlichen Gemeinden als Liebesgemeinschaften nicht gefehlt hat, so läßt sich doch nicht leugnen, daß der Übergang der öffentlichen Armenpflege an die Obrigkeiten, die für diesen Zweck auch Kirchengüter einzogen, die Auffassung verbreiten half, die Sache sei nunmehr in guten Händen, und der einzelne brauche seinerseits um die Armen sich nicht mehr viel zu kümmern; auch war der Einwand der katholischen Gegner nicht ganz von der Hand zu weisen, daß man der Armen leicht vergißt, wenn man ihr Elend nicht täglich vor Augen sieht, sondern darauf vertraut, daß die Obrigkeit, die den Bettel verboten hat, für die gerechte Almosenverteilung schon eintreten und die dazu erforderlichen Mittel sich zu verschaffen wissen werde. Wohl fehlte es nicht an tatkräftigen Männern, wie Bugenhagen, Urbanus Rhegius u. a., die eine glückliche Vereinigung obrigkeitlicher und gemeindlicher, polizeilicher und seelsorgerlicher Wohlfahrtsarbeit mit Erfolg anstrebten, wobei der Obrigkeit im wesentlichen das Aufsichtsrecht, den ehrenamtlich angestellten Kastenherren und Kastendienern dagegen die eigentliche Leitung der Geschäfte zufiel, die organisatorischen Fehler der früheren Zeit vermieden wurden, die Mittel ausreichend flossen und die erwerbsfähigen Armen

zur Arbeitspflicht im evangelischen Sinne heilsam erzogen wurden. Aber die schwierige Frage des Eigentumsrechtes an den Kirchen- und Klostergütern, die je nach den örtlichen Voraussetzungen sehr verschiedene Lösungen fand, ließ vielfach eine gedeihliche Entwickelung des Unterstützungswesens nicht aufkommen; auch gelang es nicht, bei der Verwaltung der Armengelder Unehrlichkeit, Leichtsinn oder Mißbrauch auszuschalten, da das Vorsteheramt zu häufig wechselte und die niederen Kastendiener nicht selten unwürdige Leute waren, so daß von katholischer Seite diese „Pfaffen- und Wucherkasten" nicht ohne Grund heftig geschmäht werden konnten. Jedenfalls erlahmte mit dem Gemeindegedanken überhaupt auch die gemeindliche Armenpflege, deren Aufgaben im wesentlichen den Obrigkeiten anheimfielen. Aber auch diesen fehlte es nur zu oft an den erforderlichen geschulten Kräften und an sozialpolitischer Reife, ganz abgesehen von den plötzlich hereinbrechenden Schwierigkeiten, die Notjahre, Kriegsläufte, Mißwachs und Seuchen bereiteten. So sind die wertvollen Gedanken, die die Reformation dem öffentlichen Unterstützungswesen zugeführt hat, über verheißungsvolle Ansätze zunächst nicht hinausgekommen, weil sie ideale Aufgaben enthielten, deren Lösung die Kräfte auch der vorgeschrittensten Gemeinwesen einstweilen noch überstieg. Die soziale Fürsorge ging in der Folge auf evangelischem Boden in zwei Ströme auseinander, die sich immer weiter voneinander entfernten: der eine mündete in die patriarchalische Wohlfahrtspolitik der Fürsten und Stadtobrigkeiten, die einen mehr und mehr weltlichen Charakter annahm und schließlich wesentlich in den Bahnen des Merkantilismus verlief, der andere bewegte sich in den sehr bescheidenen Geleisen einer konfessionell gebundenen, aber den Bedürfnissen der Individuen immerhin Rechnung tragenden seelsorgerlichen Armen- und Krankenpflege und gewann erst größere Bedeutung und Leistungsfähigkeit, als der Pietismus sich ihrer annahm, der aber die Träger der lutherischen Überlieferung fremd und gefährlich anmutete, denn er vertrat ja die Überzeugung, daß die

als unantastbar geltenden politischen und sozialen Ordnungen keineswegs imstande sind, die Gesundheit und Wohlfahrt des Volkskörpers dauernd zu verbürgen, daß es also sinnlos ist, die Hilfsmittel sozialer Fürsorge nur für außergewöhnliche Notstände einzelner bereit zu halten, daß es vielmehr zur christlichen Liebespflicht werden muß, den Kampf gegen die großen sozialen Übel als „innere Mission" genossenschaftlich zu organisieren und auch die staatliche Sozialpolitik wieder in den Pflichtenkreis einer „christlichen Obrigkeit" zurückzuführen. Jedenfalls ist es erst der Neuzeit vorbehalten geblieben, die von der Reformation geschaffenen Grundlagen und Ansätze einer öffentlichen Wohlfahrts- und Fürsorgepolitik planmäßig auszubauen, eine Entwickelung, die indessen im Rahmen der vorliegenden Darstellung nur noch gestreift werden kann.

Wenn der Mensch die Standes- und Berufsordnung, in der er sich zu betätigen hat, nach Luthers Lehre sich nicht selber geschaffen hat, sondern in sie hineingeboren oder berufen wird, ihren natürlichen Gesetzen also sich fügen und, falls er Christ ist, dies als Gottesdienst betrachten, d. h. als Staatsbürger zugleich dem Reiche Christi dienen soll, so findet er sich in diesem Streben nicht nur durch sein eigenes Fleisch und Blut gefährdet, sondern auch durch die eigentümlichen Versuchungen des Standes, dem er angehört. Freilich ist „kein Ämtlein so klein, von Kaiser, König, Fürsten, Grafen, Edelleuten, Bürgern, Bauern bis auf den Küster herunter, es ist Gott und Christo feind; denn sie meinen, daß sie alles urteilen und richten können nach ihrer Kunst, und könne ihnen nicht fehlen." Aber zu den schwersten Prüfungen für einen Christen gehört es doch, wenn Gott ihn zum Fürsten macht — „ein Fürst ist Wildpret im Himmel" —, zum Kriegsmann oder Kaufmann.

Je tüchtiger ein Fürst ist, um so stolzer wird er auf seine Macht: er vergißt Gott die Ehre zu geben, und nimmt leicht für seine Person die Ehrfurcht in Anspruch, die seinem Amt gebührt. Wenn Gott aber das Schwert eingesetzt hat, um die

Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen, so hat er damit auch den Krieg eingesetzt und alles, was Kriegslauf und Kriegsrecht mit sich bringen. Wenn es wahr ist, daß Christentum und Kriegführen unvereinbare Dinge sind, wie diejenigen behaupten, die in der dinglich verstandenen Nachfolge Christi und den Forderungen der Bergpredigt ihr schlechthin verpflichtendes äußeres Lebensgesetz verehren, dann dürfte von rechtswegen auch kein Amt oder Stand für gut gelten, in dem Christus nicht selbst gelebt hat. Ist aber Christus für seine Person nichts anderes, als ein Prediger gewesen, so hat er darum doch keinen anderen Stand verwerfen wollen, auch den Kriegerstand nicht, den er vielmehr ausdrücklich anerkannt und bestätigt hat. Gegenüber jener „kindlichen" Anschauung, wie sie in den Kreisen der Täufer oder der Böhmischen Brüder fortlebte, muß nach Luther das Kriegs- oder Schwertamt „mit männlichen Augen" betrachtet werden, als ein solches, das „an sich selber göttlich und der Welt so nötig und nützlich ist, wie Essen und Trinken oder sonst ein ander Werk." Es lag Luther noch gänzlich fern, über das Wesen des Krieges und seine Erscheinungsformen allgemeine Untersuchungen anzustellen noch vollends über die Fragen, wie Kriege entstehen, was sie für die sittliche Erziehung eines Volkes bedeuten können, oder ob es im Bereich der Möglichkeit liege, sie abzuschaffen. Er rechnet vielmehr einfach mit dem Kriege als einer naturgesetzlich gegebenen und unentbehrlichen Einrichtung und geht lediglich darauf aus, denjenigen, die Krieg führen müssen, ein gutes Gewissen vor ihrem Gott zu schaffen. Darum läßt er die zahlreichen Kriege, die aus Eroberungslust, Eigennutz, Rachsucht und Habgier unternommen werden, grundsätzlich bei Seite, weil sie für den Christen überhaupt nicht in Betracht kommen dürfen: er darf nur den gerechten Krieg kennen, d. h. denjenigen, der um der Notwehr willen geführt wird. Dieser ist allerdings ein notwendiges Übel, mit dem aber ein größeres Übel verhütet wird. Denn Krieg wird geführt um des Friedens willen und zur Strafe der Bösen, die uns den Frieden nicht gönnen wollen,

ist also ein unerläßliches Stück des obrigkeitlichen Amtes, nicht bloß Gottesdienst, sondern auch Gottes eigenes Werk, insofern die Hand, die das strafende Schwert führt, Gottes eigene Hand ist, freilich nicht die des barmherzigen, sondern des zornigen Gottes, der seine Ordnungen gehalten wissen will, nämlich Gehorsam, Frieden und Sicherheit, die wiederum köstliche Gaben seiner Barmherzigkeit, Liebe und Güte sind. Die Täufer haben nach Luther zweifellos recht, wenn sie sagen, daß echte Christen mit dem Kriege nichts zu schaffen haben: sie bedürfen seiner ebensowenig, wie der weltlichen Obrigkeit, des weltlichen Rechts oder der Notwehr, denn sie sind Glieder eines unsichtbaren Reiches des Glaubens, der Gnade und der Liebe, dessen Haupt Christus ist. Aber weil sie hier auf Erden eben nicht unter sich, sondern überall unter Unchristen wohnen, und weil sie als leibliche, irdische Menschen der Obrigkeit unterstellt sind, genau wie Heiden und Türken, so können und müssen sie, wo die Obrigkeit es fordert, auch Kriegsdienst leisten, nicht bloß um des Gehorsams, sondern auch um der Liebe willen, die zum Schutze des Nächsten verpflichtet. Die Frage, ob Krieg ein christliches Werk heißen darf, ist also falsch gestellt, denn nicht von der himmlischen Gerechtigkeit oder ewigen Seligkeit ist dabei die Rede, sondern nur von jener irdischen, menschlichen Gerechtigkeit, nach der ein jeder zu tun hat, was ihm befohlen ist, und sich nicht vergreifen darf an eines anderen Amt, Person oder Gut, ohne von Gott oder im Namen Gottes dafür gezüchtigt zu werden. Die Frage hat vielmehr so zu lauten: ob der christliche Glaube, durch welchen wir gerechtfertigt werden vor Gott, „auch neben sich leiden könne, daß ich ein Kriegsmann sei", und diese Frage ist uneingeschränkt zu bejahen. Der Christ ist, ebenso wie der Heide, mit Leib und Gut dem Willen der Obrigkeit unterworfen, er weiß sich damit im Dienst und Gehorsam Gottes, wenn er auf ihren Befehl das Schwert zieht, begreift aber diesen Dienst zugleich als einen solchen zum Schutze des Nächsten und wird auch im Kriege das Gebot christlicher Liebe achten, also nur um der Notwehr willen Krieg

führen, wenn alle Mittel der Friedenserhaltung versagen, und dem niedergeworfenen Feinde ohne Rachsucht, mit Billigkeit und Schonung begegnen, damit das Amt des Krieges, das an sich „göttlich und recht" ist, nicht durch die Person, die des Amtes waltet, „böse und unrecht" werde.

Luther unterscheidet drei Arten des Krieges: den Krieg im Lande, wenn sich Aufruhr erhebt oder die Obrigkeit ihre Untertanen angreift, und den Krieg von Land gegen Land. Wir wissen, daß ihm Empörung gegen die Obrigkeit zugleich als Empörung gegen Gott und sein Regiment galt und vollends der Tyrannenmord in der christlichen Gesellschaft schlechthin als Verbrechen. Selbst wo ein König oder Herr eine Verfassung beschworen hat und diesen Eid bricht, sollen ihn seine Untertanen nicht angreifen, richten und strafen dürfen, denn das hieße, Gott in sein Amt greifen und seinen Zorn herausfordern. Darum verurteilte Luther aufs schärfste den Freiheitskampf der Schweizer und die Vertreibung des Dänenkönigs Christian II. durch sein aufrührerisches Volk, wofür die Vergeltung nicht ausbleiben werde. Indessen waren für seine Lehren vom Untertanengehorsam nicht bloß die bekannten, oft wiederholten biblischen Sätze, sondern auch Vernunftgründe und politische Erwägungen entscheidend: wollte man den Tyrannenmord billigen, so würde rasch „ein gemeiner Mutwille" daraus, denn „man darf dem Pöbel nicht viel pfeifen, er tollet sonst gerne"; und wollte man jedem, der recht hätte, erlauben, den Ungerechten selber zu strafen, so gäbe es einen heillosen Wirrwarr, und man möchte fragen, wozu dann Gott Richter und Obrigkeiten überhaupt erst eingesetzt habe. Es waren vor allem die furchtbaren Erfahrungen des Bauernkrieges, die hierbei mitsprachen. Luther stützte aber diese Lehre auch durch eine staatsrechtliche Betrachtung: die Untertanen sind Einzelpersonen und haben als solche kein Schwert zu führen, die Obrigkeit dagegen ist eine Gemeinschaftspersönlichkeit und als solche Hüterin des Rechtes und des Schwertes, wiewohl sie ihrerseits gegenüber der jeweils höher stehenden Obrigkeit wieder zur Einzelperson

wird; auch der Kaiser ist also gegenüber Gott nur eine einzelne Person, nach unten hin aber so viel mal Kaiser, als er „Häupter unter sich und an sich hangen hat". Daraus folgt, daß keine Einzelperson wider eine Gemeinschaftsperson sich erheben, sich rotten und das Schwert ergreifen darf. In dieser Gedankenreihe Luthers ist nun das Volk freilich nur als eine Summe von Einzelpersonen gewürdigt, noch nicht als eine durch gemeinsame Gefühle, Wünsche und Nöte verbundene Einheit, weshalb auch die Möglichkeit des Verstehens für den eidgenössischen Freiheitskampf fehlt. Ebenso wird das Recht des Religionskrieges, wie früher dargelegt wurde, rundweg geleugnet; auch der Türkenkrieg ist darum nicht als Kreuzzug aufzufassen, sondern lediglich als Erfüllung einer Schutzpflicht des Kaisers an dem ihm anvertrauten Volk.

Ein Krieg der Obrigkeit gegen ihre Untertanen ist nur zu rechtfertigen, wenn diese Aufruhr erregen. Doch gibt die gerechte Sache durchaus noch keine Gewähr für den Sieg, wenn sie nicht mit echter Gottesfurcht und Demut im Bunde steht. Was endlich den Krieg von Land gegen Land betrifft, so soll dem Christen auch hier nur der Notkrieg zum Schutze gegen Überfall und Vergewaltigung erlaubt sein, doch darf selbst die allergerechteste Kriegsursache niemals stolz, sicher und selbstgerecht machen: trotzig und unverzagt gegen den Feind, aber verzagt und demütig gegen Gott und seine unerforschlichen Ratschlüsse soll im Kriege des Christen Sinn sein.

Nicht nur der Kriegsdienst des Lehensmannes, auch der des Söldners gewinnt im Zusammenhange christlicher Weltanschauung seinen Ehrenplatz, denn ist sein Amt in der Tat von Gott gesetzt, so gilt auch von ihm die Wahrheit, daß jeder Arbeiter seines Lohnes wert ist. Wer freilich im Kriegsdienst nur das Seine sucht, nach äußerer Ehre und zeitlichem Gut trachtet, der macht aus dem guten Werk ein böses. Sold nehmen aber mag der Kriegsmann auch von anderen, als dem eigenen Landesherrn, wo dieser es gestattet. Kommt es zum Kriege zwischen zwei Fürsten oder Herren, denen er beiden verpflichtet

ist, so soll er nicht dem folgen, der ihm den größeren Vorteil verspricht, sondern dem, der das Recht auf seiner Seite hat, denn es ist wider das Gewissen, einem Herrn zu dienen, von dem man gewiß weiß, daß er einen unrechten Krieg führt. Wo letzteres nicht erweislich ist, tut man am besten, sich „nach der Liebe Art" zu seinem Herrn des besten zu versehen und ihm den Gehorsam zu halten. So betrachtet ist selbst der Söldnerstand ein „seliger Stand", da er „aus dem Gesetz der Liebe her quillet", daß, wenn jemand „mein bedarf und begehrt, ich ihm diene mit meinen Gaben und mein Gebühr dafür nehme, oder was mir gegeben wird." Freilich machte Luther kein Hehl daraus, daß „ein groß Teil des Kriegsvolks des Teufels eigen" sei, versunken in Roheit, Liederlichkeit, Gottlosigkeit, Rauf- und Raubluft, den Mund voll Fluchens und das Herz voll heidnischen Aberglaubens. Darum sollten die Söldner, um den verrohenden Wirkungen ihres Gewerbes zu entgehen, ein Handwerk treiben und redliche Arbeit suchen, um nicht müßig im Lande umherzulungern und Händel anzufangen, solange man ihre Kriegsdienste nicht nötig hat; auch lehrte er sie in der Schrift, der vorzugsweise diese Gedanken entnommen sind („Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können" 1526), wie sie im Gebet sich vor der Schlacht innerlich bereiten und das Gewissen stärken sollen. Seine Überzeugung von der Macht der Sünde war zu stark, als daß er an ein Verschwinden des Krieges aus dieser Welt jemals ernstlich hätte glauben können, um so weniger, als er noch nicht das Volksheer der allgemeinen Wehrpflicht, sondern nur das Lehens- und Söldnerheer vor Augen hatte. Übrigens hat ihm der Türkenkrieg Anlaß gegeben, zu der Errichtung eines stehenden Heeres nach dem Vorbild der alten Römer aufzufordern, denn „durch stete Übung wird das Kriegsvolk geschickter und fertiger, darum haben rechtschaffene Kriegsleute sonderliche Privilegia und Freiheiten vor andern." Er hat aber den Krieg nicht schlechthin bejaht als eine bestimmte Wirkungsform göttlichen Weltregiments, sondern auch gezeigt, was an ihm unter- und widerchristlich ist,

also überwunden werden müsse, wie er mit den Forderungen der Nächstenliebe und Gerechtigkeit vermittelt und, wenn auch niemals völlig beseitigt, so doch in seinen verderblichen Wirkungen eingeschränkt und den Ansprüchen einer höheren Gesittung dienstbar gemacht werden könne. Daß seine Lehre vom „gerechten Krieg", der nur um der Notwehr willen, mit reinem Gewissen und tiefer Demut vor Gottes Gerichten unternommen wird, mindestens im deutschen Volke Verständnis und Beherzigung gefunden und zur Veredelung der Sittlichkeit des Krieges Wesentliches beigetragen hat, dürfen wir vor dem Richterstuhl der Geschichte dankbar bekennen: von Fichte und den Männern der Freiheitskriege bis auf Bismarck und die Helden des gegenwärtigen Weltkrieges ist sie in ungeschwächter Geltung geblieben. Von den zahlreichen Schriften aber, die diese Gedankengänge weiterzuführen versuchten, hat keine ergreifender zum deutschen Gemüt geredet, als Ernst Moritz Arndts „Katechismus für den deutschen Kriegs- und Wehrmann", wohl das kraftvollste Zeugnis einer an Luther geschulten prophetischen Redekunst in unserm neueren Schrifttum.

Kein Stand schien gegenüber der religiösen Weltanschauung schwerer zu rechtfertigen und reicher an Versuchungen zu sein als der des Kaufmanns. Wenn die Reformatoren im Einklang mit der ganzen öffentlichen Meinung ihrer Zeit den Eigennutz der Stände und der Individuen als den fressenden Krebsschaden der damaligen Gesellschaft ansahen, so mußte ihnen derjenige Stand, bei dem der Eigennutz nicht bloß eine begleitende Erscheinung seines Tuns, sondern dessen Lebenswurzel zu sein schien, von vornherein verdächtig, ja verwerflich erscheinen; hierin dachten sie nicht anders, als die mittelalterliche Kirche. In jeder unentwickelten Volkswirtschaft genießt die Urproduktion eine alles überragende Schätzung. Auch für Luther war der Ackerbau eine „göttliche Nahrung, und die lieben Patriarchen haben diese Nahrung auch gehabt, denn sie kommt stracks vom Himmel herab." Grundadel und Bauern sind ihm darum die glücklichsten Stände, weil sie Gottes Segen einziehen und ernten;

aus demſelben Grunde iſt ihm auch der Bergbau ein geſegnetes Handwerk. Dagegen ſieht er in dem Gelde „ein ungewiß, wankelbares Ding, darauf man kein gewiſſes kann handeln", ja, er hält an der ariſtoteliſchen Lehre feſt, daß Geld „iſt von Natur unfruchtbar und mehret ſich nicht; darum wo ſichs mehret, als im Wucher, da iſts wider die Natur des Geldes, denn es lebt noch trägt nicht, wie ein Baum oder Acker tut, der alle Jahr mehr gibt, denn er iſt." Und ſo bekennt er offen, als Theologe es nicht zu verſtehen, wie es möglich ſei, einen Gewinn zu machen, der nicht aus der Erde oder vom Vieh ſtamme; darum wäre es auch viel göttlicher, Ackerwerk mehren und Kaufmannſchaft mindern. Die Verklärung, in der er den Bauernberuf ſah, war übrigens nicht nur in deſſen unmittelbarer Beziehung zum göttlichen Walten über Jahreszeiten, Wetter und Bodenfrucht begründet, ſondern nebenher auch beeinflußt von der aus den alten Klaſſikern vertrauten Anſchauung, daß er im ethiſchen und politiſchen Sinne der treue Bewahrer der Überlieferung ſei und eine Einfalt der Sitten, Geſundheit und Genügſamkeit der Lebensführung begünſtige, wie ſie gerade vom Handel mit ſeiner Gewinnſucht und verweichlichenden Gewöhnung an ſich ſteigernde Luxusbedürfniſſe gefährlich bedroht würden. Allerdings war Luther ſehr weit entfernt, die Freude an irdiſchem Beſitz zu verwerfen: „Gold und Silber und alles, was hübſch und ſchön iſt, bringet von Natur mit ſich eine Liebe, das vergönnet uns Gott wohl", und auch hierin ſoll man die Natur nicht ängſtlich verleugnen. Wie falſch es iſt, Geld und Gut zu verachten, macht Luther an dem Beiſpiel Abrahams klar, der reich an Vieh, Silber und Gold war; ja, auch Chriſtus habe Eigentum beſeſſen und einen Beutel voll Geld gehabt, den Judas geführt habe. Die Gütergemeinſchaft der Apoſtel, aus der die Wiedertäufer ein „nötig Werk" machen wollen, ſei keineswegs als Gebot aufzufaſſen, ſondern jedem freigeſtellt und aus guten Gründen wieder abgeſchafft worden zugunſten des Sondereigentums. Dem religiöſen Kommunismus und ſeiner Kompromißweisheit hält Luther einmal mit ſeinem

Spott entgegen, daß zwischen Privatbesitz und Gemeinbesitz das religiöse Empfinden überhaupt keinen ehrlichen Unterschied machen könne, denn auch jene frommen Leute, die sich rühmen, im Einklang mit den Worten Jesu alles verkauft und verlassen zu haben, könnten doch nicht umhin, zu essen, zu trinken, zu wohnen und sich zu kleiden, aber „alles, was du gebrauchst, wird durch den Gebrauch selbst doch dein Eigen." Wie sich rechte Christen zu allen diesen Dingen verhalten sollen, ist nicht diesem oder jenem, bloß buchstäblich verstandenen Worte Christi zu entnehmen, sondern den beiden Tafeln des Dekalogs, in denen neben der Obrigkeit und der Ehe auch das Privateigentum als gute, naturgesetzliche Ordnung Gottes bezeugt ist und klar gefordert wird, daß wir zwar als Bürger des Himmels alles freudig hingeben, aber als Erdenbürger jedem helfen sollen, das Seinige zu erhalten und den Besitz als ein sittliches Gut zu brauchen, nicht zu Befriedigung von Lust oder Habsucht, sondern zu anderer Leute Nutzen und Hilfe. Hierin dachte Luther ungleich unbefangener, als etwa der die Gebote der Bergpredigt zu einseitig beim Wort nehmende Erasmus: „Wenn du so denkst: ich will arbeiten und etwas tun, daß ich etwas erlange und mich nähre mit Weib und Kind, mit Gott und Ehren, und gibt Gott, daß ich meinem Nächsten auch kann dienen und helfen, das will ich gerne tun, — siehe, das ist das Licht oder geistliche Auge aus Gottes Wort, das dir zeiget, was deinem Stande zugehöret, und dich weiset, wie du ihn führen und darin leben sollst. Denn das ist recht und muß sein, weil der Leib hier lebet, daß ein jeglicher etwas schaffe, daß er sich nähre und Haus halte." Luther wußte sehr wohl, daß erhalten oft noch schwerer ist, als erwerben, und pries darum die Sparsamkeit als große Tugend. Er gab ferner zu: „kaufen und verkaufen ist ein nötig Ding, das man nicht entbehren und wohl christlich brauchen kann .... Also haben auch die Patriarchen verkauft und gekauft Vieh, Wolle, Getreide, Butter, Milch und andere Güter. Es sind Gottes Gaben, die er aus der Erde gibt und unter die Menschen

teilet." Namentlich wo es sich um den den gesellschaftlichen Bedürfnissen dienenden Kleinvertrieb selbstverfertigter Erzeugnisse handelt, galt ihm der Handel als „rechtmäßig und von Gott gesegnet". Aber die berechtigte Freude an Erwerben, Besitzen und Erhalten sah er nun durch eine unedle Gier, die keinen Gedanken an das gemeine Wohl mehr aufkommen ließ, allenthalben überwuchert, die Welt war ihm „durch alle Stände nichts anderes denn ein großer, weiter Stall voll großer Diebe". „Auf dem Markt und gemeinen Händeln geht es mit voller Macht und Gewalt, da einer den andern öffentlich mit falscher Ware, Maß, Gewicht, Münze betrügt und mit Behendigkeit und seltsamen Finanzen und geschwinden Fündlein übervorteilt, item mit dem Kauf übersetzet und nach seinem Mutwillen beschwert, schindet und plagt."

Der dunkle Hintergrund, von dem sich diese und ähnliche Klagen Luthers und anderer zeitgenössischer Schriftsteller über die wirtschaftliche Notlage abhoben, war die zunehmende Entwertung des Geldes und die allgemeine Steigerung der Preise während der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts um ungefähr 50 Prozent, eine Erscheinung, deren ursächliche Verkettungen damals noch nicht erkannt werden konnten, und die man deshalb, wo nicht etwa die Unordnung des Münzwesens und die Ausprägung geringhaltiger Münzen dafür verantwortlich gemacht wurde, vorzugsweise auf sittliche Verschuldungen zurückführte, also auf Habsucht, Eigennutz und Wucher bei den Erzeugern und Vertreibern wirtschaftlicher Güter. Luther klagt wiederholt bitter darüber, daß man den Pfarrern verbieten wolle, auf der Kanzel gegen solche Laster zu predigen, ja daß man sie obenein noch habgierig schelte, wenn sie nach Erhöhung ihres eigenen Einkommens streben, wiewohl es alle anderen auch tun, und zwar oft genug mit räuberischen Mitteln; auch sei unbestreitbar, daß die Festbesoldeten, die Rentner und die kleinen Leute am schärfsten von der Teuerung getroffen würden, während die anderen sich an der Steigerung des Marktes beteiligen und dadurch schützen können. Ja, daß man die Pre-

diger, die ſolche Mißſtände aufdeckten und Abhilfe begehrten, mit Haß verfolgte und ſie mundtot zu machen trachtete, konnte Luther in ſchwermütigen Stunden die ſchändlichſte Plage nennen, die neben den volksverführenden Irrlehren des römiſchen Antichriſts und der Schwarmgeiſter über die chriſtliche Kirche verhängt ſei, eine Machenſchaft des Satans, um das Evangelium „auszuhungern" und die Welt „epikuriſch" zu machen.

Luther ſtand der großen volkswirtſchaftlichen Umwälzung, wie ſie damals längſt im Gange war, um aus dem Bauernvolk von ehedem ein Stadt- und Handelsvolk mit kapitaliſtiſchen Wirtſchaftsformen zu entwickeln, mit einem wiſſenſchaftlich ebenſo ungeklärten Verſtändnis gegenüber, wie faſt alle ſeine Zeitgenoſſen, die das Zukunftsreiche dieſer Entwickelung über ihren widerſittlichen und den alten Geſellſchaftsverband zerſetzenden Wirkungen noch gänzlich überſahen; er warf ſich ihr eben darum mit einer unduldſamen, leidenſchaftlichen Härte, mit dem Prophetenzorn des religiöſen Volkserziehers entgegen, um auch hier das von der römiſchen Kirche mißgeleitete chriſtliche Gewiſſen zu ſeinen unveräußerlichen Pflichten zurückzurufen. Einſt hatte freilich auch die römiſche Kirche dies als eine ihrer höchſten Aufgaben begriffen: gegen die „grandioſe Selbſtſucht" des römiſchen Rechts, gegen ſeine Überſchätzung des Beſitzes als ſolchen und ſeine Unterſchätzung der erwerbenden Arbeit hatte das kanoniſche Recht die höhere wirtſchaftsethiſche Anſchauung durchgeſetzt, indem es mit dem Satze von der natürlichen Unfruchtbarkeit des Geldes Ernſt gemacht, das Zinsnehmen oder den Wucher verboten, die Schätzung der Arbeit erhöht und wider das Recht des Stärkeren die Forderung der Bruderliebe aufgerichtet hatte. Das Zinsverbot der mittelalterlichen Kirche war ein Ausfluß derſelben chriſtlichen Weltanſchauung, die den Heroismus der freiwilligen Armut pries und für den unvermeidlichen Gebrauch irdiſcher Güter als idealen Maßſtab verkündigte: „nach dem natürlichen und göttlichen Recht ſind alle Dinge den Menſchen ſo gemein, wie die Luft und das Sonnenlicht"; die Menſchen ſollten niemals vergeſſen, daß Gott der

einzige Eigentümer, sie aber nur Nutznießer und Lehensträger seines Eigentums, also ihm verantwortlich sind. Auch die weltliche Gesetzgebung eignete sich die Lehre von der Verwerflichkeit des Zinsnehmens vielfach an und dehnte sie auch auf die Laien aus, was bei einer überwiegend agrarischen Lebensführung durchaus nicht als Härte empfunden zu werden brauchte. Aber eine unaufhaltsam zur Geldwirtschaft hindrängende Entwickelung wollte sich der Strenge solchen Gebots nicht mehr fügen, und es ist schwerlich ein Zufall, daß gleichzeitig das römische Recht mit seiner Vergötterung des wirtschaftlichen Eigennutzes von neuem Boden gewann. Im 15. Jahrhundert war das Verbot schon vielfach durchbrochen, selbst die Kirche mußte zu laxerer Auffassung die Hand bieten: nicht nur die Juden, die ja außerhalb der christlichen Gesellschaftsordnung standen, waren längst im Besitz ihrer Wucherprivilegien, sondern auch in der christlichen Gesellschaft hatten sich Darlehensgeschäfte vielfach wucherischen Charakters in den mancherlei Formen des Rentenkaufs, der Grund-, Zeit- und Leibrente weithin ausgebreitet; das Recht, auf Wechsel Zinsen zu nehmen, hatte sich ebenso eingebürgert wie das Leihhausgeschäft und der Kapitalzins im Handelsgeschäft, für den Luthers Gegner Johannes Eck 1515 sogar in öffentlich verteidigten Thesen eingetreten war, allerdings, wie die Rede ging, unter dem Einfluß des Fuggerschen Hauses und mit Winkelzügen, deren Absicht war, bei scheinbarer Wahrung des Verbotes doch den kaufmännischen Bedürfnissen eine Hintertür offen zu halten. Diese Sophistereien Ecks aber waren kein vereinzelter Versuch, sondern eine Probe derselben Kasuistik, mit der Theologen und Juristen schon längst die kirchliche Wirtschaftsethik mit den Anforderungen des Lebens zu vermitteln gesucht hatten. Und eben hiergegen erhob sich Luthers empörtes Gewissen und erklärte: wenn Zinsverträge nach altem kirchlichen Recht für einen Christen unzulässig sind, so ist kein Gewohnheitsrecht imstande, sie zulässig zu machen; es muß vielmehr heißen „fiat iustitia, pereat mundus!“

Im Wuchersermon von 1519 unterscheidet Luther drei

Grade christlichen Handelns beim Geben und Leihen zeitlicher Güter, und zwar auf Grund der Herrenworte Matth. 5,40. 42. Luk. 6,34: „so jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel“, also der Christ soll Unrecht leiden und eben dadurch dem andern sein Unrecht um so deutlicher zum Bewußtsein bringen, also ihm zur Besinnung über seine Sünde helfen; „gib dem, der dich bittet, und wende dich nicht von dem, der dir abborgen will“, und „wenn ihr leihet, von denen ihr hoffet zu nehmen, was Danks habt ihr dann? denn die Sünder tun dasselbe auch.“ Die römische Kirche hatte den letzten Satz zur Begründung ihres Zinsverbotes regelmäßig herangezogen, ihn also als Rechtssatz behandelt, um ihn dann freilich, gleich anderen Rechtssätzen, mit zahlreichen kasuistischen Vorbehalten zu umgeben. Den ersten dagegen hatte sie zu einem Ratschlag für die Vollkommenen gestempelt, dessen Befolgung ebensowenig jedem Christenmenschen zugemutet werde, wie etwa die Einhaltung des Keuschheitsgebotes. Und den zweiten hatte sie durch die Großzüchtung des Bettelwesens und der kirchlichen Schenkungen und Stiftungen um seinen eigentlichen Sinn gebracht.

Luther hielt gegenüber dem ersten Satz seine grundlegende Überzeugung aufrecht, daß es einen doppelten Christenstand nicht geben darf: was die römische Kirche Ratschläge für die Vollkommenen nennt, sind schlechthin Gebote für alle Christen, aber nicht als dingliche Vorschriften oder Rechtssätze zu verstehen, sondern als Gesinnungsgebote, die für das innerliche Verhalten des Christen zu seinen Mitmenschen bestimmend sein müssen, insbesondere für die bewußte Abkehr des Willens von den zeitlichen Gütern und ihren Versuchungen. Über die Tatsache ihrer unbedingten Verpflichtungskraft hilft also keine künstliche Auslegung und kein Einwand aus dem weltlichen Recht hinweg. Wohl aber kann das weltliche Recht die Schranken wegräumen, die den Christen hindern, seiner religiösen Verpflichtung gemäß zu handeln, denn das Recht kann und soll den Frommen davor schützen, von den Gottlosen um seiner

Frömmigkeit willen ausgebeutet zu werden. Doch soll der Fromme sein Recht lieber nicht selber suchen, sondern die Führung seiner Sache den Brüdern überlassen und für den Übeltäter sogar noch ein milderndes Wort einlegen. Freilich wo die Obrigkeit nicht christlich ist oder ihre Gesetze nicht ausreichen, da bleibt dem Frommen nichts übrig, als um Gottes willen Gewalt leiden.

Beim zweiten Satz legt Luther allen Nachdruck darauf, daß er nur gegenüber dem Darbenden gelten soll, und daß jede eigennützige Absicht des Gebens ausgeschlossen bleibe. Im übrigen solle man nicht nur die Gegenwart, sondern auch die Zukunft bedenken, also nicht auf einmal sich arm schenken und niemals die eigene Familie darüber Not leiden lassen. Die gleichen Einschränkungen gelten ihm auch für den dritten Satz, daß man dem Bedürftigen auch durch Leihen helfen soll. Und zwar darf man nach göttlichem wie nach natürlichem (Matth. 7,12) Rechte keinen Lohn oder Zins dafür erwarten, denn das Leihen von Korn, Wein oder Geld gegen Zinsen oder das Verlangen, etwas mehr und Besseres wiederzubekommen, als man gegeben hat, ist ein „unchristlich Fürnehmen", ein „jüdisch Stücklein und Tücklein". Luther teilte die herkömmliche kirchliche Anschauung, daß mit dem Zins lediglich die inzwischen verstrichene Zeit bezahlt werde, also ein allen Menschen gemeinsam zustehendes Gut, nicht aber eine persönliche Arbeitsleistung. Er war durchaus kein Gegner des Geldes, wie gewisse wiedertäuferische Kreise, und den Heiligenschein der Armut hat er gründlich zerstört, indem er auch diesen Begriff nach innen wendete: niemand ist darum selig, daß er ein Bettler ist und nichts Eigenes hat, sondern es heißt geistlich arm sein, also innerlich an keinem irdischen Gute hangen. Aber für ihn war das Geld lediglich Tausch- und Wertaufbewahrungsmittel, also nicht Ware und nicht selber etwas Wertschaffendes. Die christliche Auffassung von Matth. 5,42 (Luk. 6,34 f.) fordert sogar, daß man freudig dem Bedürftigen leiht, auch auf die Gefahr hin, nichts zurückzuerhalten. Freilich setzt das voraus, daß auch der

Empfänger christlich gesinnt ist und den Versuchungen der Sünde ernstlich widerstehen will. Fehlt diese Voraussetzung, dann muß das weltliche Recht wirksam werden, aber wiederum: nicht etwa, um an die Stelle des Evangeliums zu treten, sondern um den Christen gegen Vergewaltigung durch die Sünde der andern zu schützen.

Wir wissen, wie tief Luther die herbe Gegensätzlichkeit von christlicher Liebesethik und weltlicher Rechtsordnung empfand, wie es ihm wider das Gewissen ging, diese Gegensätze auf der herkömmlichen Bahn künstlichen oder vollends sophistischen Ausgleichs sich abschwächen zu lassen. Für den wahrhaft Frommen lagen ja gerade in der ehrlich und rückhaltlos erlebten Spannung zwischen beiden die höchsten und schwersten Aufgaben des „christlichen Streiters" verborgen, vor allem konnte daraus immer wieder die Forderung erwachsen, daß man das Menschengeschlecht nicht nach seinen schlechten und mittelmäßigen, sondern nach seinen besten und höchststehenden Mitgliedern beurteilen, ihm also ein Handeln nach absoluten christlichen Maßstäben immer wieder zumuten und in solchem Handeln mutig vorangehen müsse, um Stumpfheit, Gleichgültigkeit und Selbstsucht zu beschämen, die Bösen in ihrer Zuversicht zu erschüttern und die Herrschaft des guten Willens neu zu befestigen. Aber das war die Sache der starken Seelen, deren immer nur wenige sein werden, und durch die Gott die großen Zeiten der religiösen und sittlichen Besinnung auf die letzten Ziele der Menschheit heraufführt, wenn es ihm gefällt. Die Schwachen durften inzwischen ihren Halt und Trost darin finden, daß auch die weltliche Rechtsordnung ein Stück der göttlichen Schöpfungsordnung ist und, ohne freilich die Menschen innerlich verwandeln zu können, doch den äußerlichen Gehorsam gegen Gottes Gebote erzwingen, also einen auch für die echten Christen erträglichen Lebensstand sichern und die Unchristen im Zaum halten kann. Wenn also nun Schwärmer auftraten, wie etwa der Eisenacher Prediger Jakob Strauß u. a., und dazu aufforderten konnten, obrigkeitliche Zinsgebote und Zinsverträge um

des Evangeliums willen für nichtig zu erklären, so beharrte Luther nur um so fester auf seiner Lehre, daß der gemeine Haufe nicht durch das Evangelium, sondern nur durch das Gesetz zu regieren sei, um dann freilich auch hier wieder die höhere Weisheit des Volkserziehers in dem Nachweis zu bewähren, wie man diese weltlichen Rechte christlich brauchen möge, ohne den Forderungen des gotteinigen Gewissens auch nur das geringste zu vergeben.

Unter den rechtlich erlaubten Zinsformen war die verbreitetste der Zinskauf: nach der herrschenden Meinung konnte ein auf Grundbesitz geliehenes Kapital eben dadurch fähig werden, Früchte zu tragen, also Zinsen zu bringen. An den Forderungen christlicher Liebesethik gemessen, konnte auch diese Form nach Luthers Überzeugung nicht bestehen, weil sie erfahrungsgemäß gerade zur Aussaugung des armen und gemeinen Volkes durch die Wohlhabenden führe und, obwohl nicht Wucher genannt, doch wie Wucher wirke; er bezeichnete sie als „das größte Unglück deutscher Nation". Weil sie aber gesetzlich erlaubt ist, so muß dafür gesorgt werden, daß sie in ganz bestimmten Grenzen gehalten werde, um die Versuchung, ja auch nur den Schein des Wuchers gar nicht aufkommen zu lassen. Der Zinskauf darf also niemals dem Notleidenden angeboten werden, der ein Recht auf unsere brüderliche Liebe, auf Schenken und Leihen hat. Er darf auch nur auf einen genau bezeichneten Grund und Boden aufgenommen werden, nicht als „blinder" Zinskauf auf einen beliebig angesetzten oder gar auf den Gesamtbesitz eines einzelnen oder einer Gemeinde, denn das führt zu ungesunder Überlastung mit Bodenschuld und schließlich zu habgieriger Ausraubung. Endlich muß der Gläubiger nicht nur den Gewinn, sondern auch den Verlust (durch Mißwachs, Krankheit usw.) ebenso mittragen, wie der Schuldner, also nicht auf unbedingter Sicherheit seines Zinsgenusses bestehen wollen, denn Gott gibt gute und schlechte Erträge, und gegen diese Fügungen darf keiner mehr Schutz beanspruchen, als der andere; auch darf der Zins 4—6 Pro-

zent gerechter Weise nicht übersteigen. Tritt Luther in seiner Beurteilung des Zinskaufes aus begreiflichen Gründen nachdrücklich für den Schuldner ein — obwohl dieser keineswegs immer der notleidende Teil zu sein brauchte —, so ist ihm auch eine zweite zulässige Art des Zinsnehmens als soziale Liebesmaßregel wertvoll: der Notwucher; wenn nämlich arme Leute, Witwen oder Waisen, die nichts erwerben können, etwas Geld im Handel angelegt haben und davon Zinsen ziehen. Um der christlichen Barmherzigkeit willen mag das hingehen, weil sie ja sonst verhungern müßten, auch ihren Zins nur für sich verzehren, ohne Wucher damit zu treiben. Mehr zurückzunehmen, als man geliehen hat, soll auch dann gestattet sein, wenn einem Gläubiger durch versäumte Rückzahlung ein Verlust entsteht (damnum emergens) oder ein in Aussicht stehender Gewinn entgeht (lucrum cessans). Mit dem auf diese Weise entstehenden „Interesse" (auch „Schadewacht" genannt) wird aber nach Luther viel unchristlicher Mißbrauch getrieben und manches verbotene Zinsgeschäft heuchlerisch zugedeckt.

Im übrigen verfolgt Luther alle Arten des Wuchers, das ganze Kredit- und Bürgschaftswesen, Terminhandel und Differenzgeschäfte mit seinem heftigsten Zorn, ruft die Obrigkeiten und die Pfarrer zur Bekämpfung dieses Krebsschadens auf und warnt auch bei den erlaubten Formen des Zinsnehmens, man solle sich doch nicht einbilden, durch gewissenhafte Achtung des geltenden Rechtes schon den Himmel erwerben zu können. Die Aufgabe einer wahrhaft christlichen Obrigkeit bleibt es jedenfalls, alle bestehenden Gesetze nach der „Billigkeit" auszulegen und zu verbessern, damit krankes Recht in gesundes sich wandle. Sie hat ja ihre Untertanen nicht bloß gegen Friedensbruch, Raub und Gewalttat, sondern auch in ihrer geistigen Wohlfahrt zu schützen, indem sie die Arbeit fördert, dem Bettel und Müßiggang steuert, die Verteilung der Güter in gerechter Weise regelt und alle Formen des ausbeutenden Wuchers unnachsichtig bekämpft; ja in Zeiten der Not muß man aus Billigkeitsgründen auch auf die kommunistische Liebesethik zurückgreifen dürfen.

denn „was außer der Not recht ist, das ist in der Not unrecht, und wiederum: wer dem Bäcker Brot vom Laden nimmt ohne Hungersnot, ist ein Dieb; tut ers in Hungersnot, so tut er recht, denn man ists schuldig, ihm zu geben.“ Luther machte freilich kein Hehl daraus, daß unter den Fürsten viele seien, die den Lobnamen einer christlichen Obrigkeit gar nicht verdienen, weil sie selber Wucher und andre Sünden treiben. Anderseits ermöglichte ihm seine früher besprochene Unterscheidung zwischen Einzelperson und Gesamtpersönlichkeit (vgl. S. 464 f.), der Obrigkeit Dinge zuzugestehen, die dem Einzelchristen ungeziemend sind. Dahin gehört nicht nur das Streben nach Macht und Besitz um des wirksamen Schutzes von Land und Leuten willen, sondern auch Förderung des wirtschaftlichen Lebens durch Begünstigung einzelner oder genossenschaftlicher Verbände, soweit es dem Gemeinwohl zugute kommt: „denn eine Weltperson muß Geld, Korn und Vorrat haben für sein Land, Leute oder andere, die ihm zugehören. Als, wenn man könnte so regieren wie der Patriarch Joseph, daß alle Boden und Kästen voll Vorrats wären, daß das Land mit aller Notdurft versorget wäre, das wäre ein recht feiner Schatz und des zeitlichen Gutes wohl und richtig gebraucht.“ Wo dagegen Fürsten und Herren nur an ihre persönliche Bereicherung dachten, z. B. eingezogene Kirchengüter für ihre Privatzwecke verwendeten, statt sie der allgemeinen Wohlfahrt, insbesondere dem Kirchen-, Schul- und Armenwesen dienstbar zu machen, hat er sie stets mit strafendem Freimut an ihre sozialen Aufgaben erinnert und so auch ihre Arbeitspflicht und Sorge für das wirtschaftliche Leben unter den gleichen Gesichtspunkt gestellt: es gibt zwar kein Regiment in der Welt, das allen Sünden wehren könnte, aber keins darf auch der Sünde freien Spielraum geben und es dahin kommen lassen, daß der Wucher zuletzt noch eine Tugend sein will.

Luther wollte auch hier sich in den Grenzen seines Amtes halten, d. h. als Theologe lediglich die Gewissen beraten, die gesetzliche Regelung im einzelnen aber nach Maßgabe solcher Grundsätze den juristischen Sachverständigen anheimstellen.

Dennoch hat er es auch an bestimmten Vorschlägen für die wirtschaftliche Gesetzgebung keineswegs fehlen lassen und dabei gelegentlich einen sehr gesunden Blick für die Tatsachen bekundet. So hat er, wiewohl er die großen Schwierigkeiten obrigkeitlich festzusetzender Preistarife nicht verkannte, doch diese nachdrücklich befürwortet, um den betrügerischen Mißbräuchen im Handel, die er namentlich in seiner Schrift „von Kaufshandlung und Wucher" (1524) an den Pranger stellte, einen Riegel vorzuschieben. Er rät, um einen einwandfreien Maßstab für die Preisfestsetzung zu gewinnen, von dem Tagesverdienst eines Tagelöhners auszugehen: „danach rechne, wieviel Tage du an der Ware zu holen und zu erwerben dich gemühet, und wie große Arbeit und Gefahr du darin ausgestanden habest, denn große Arbeit und viel Zeit soll auch desto größeren und mehreren Lohn haben. Näher und besser und gewisser kann man in diesen Sachen nicht reden noch lehren. Wem das nicht gefället, der machs besser. Mein Grund stehet im Evangelio Matth. 10, daß ein Arbeiter seines Lohnes wert ist. Und Paulus auch spricht 1. Kor. 9,7: wer des Viehes hütet, soll der Milch genießen. Wer kann auf eigene Kost und Sold reisen?" Nicht nur der Händler aber müsse für seine Kosten, Mühe, Arbeit und Gefahr entschädigt werden und den für seinen Lebensunterhalt nötigen Gewinn empfangen, sondern auch der Käufer müsse gegen Ausbeutung geschützt werden, und dies beides sei bei der Festsetzung des Preises zu berücksichtigen. Darum wandte sich Luther mit besonderer Schärfe gegen die alle Konkurrenz ausschaltenden privilegierten Handelsgesellschaften, „denn sie haben alle Ware unter ihren Händen und machens damit, was sie wollen, daß sie steigern oder niedrigen nach ihrem Gefallen und drücken und verderben alle geringen Kaufleute, gleichwie der Hecht die kleineren Fische im Wasser, gerade als wären sie Herren über Gottes Kreaturen und frei von allen Gesetzen des Glaubens und der Liebe"; dadurch wollen sie es erreichen, von unsicherer, allen Zufälligkeiten ausgesetzter Ware dennoch einen sicheren, gleichbleibenden Gewinn zu ziehen, und sie befördern damit nur die

Gefahr, die vom Handelswesen überhaupt droht: daß in den Händen weniger sich unverhältnismäßig große Vermögen ansammeln, während die Masse des Volkes immer mehr verarmt. Ohne übrigens Straßenräuber und Strauchdiebe auch nur im geringsten entschuldigen zu wollen, bekannte Luther doch, mit den von ihnen überfallenen, gefangenen oder beraubten reisenden Kaufleuten nicht allzuviel Mitleid zu haben. Wenn er, allerdings übereinstimmend mit der damaligen öffentlichen Meinung, dem bösen Willen der Handelsgesellschaften mehr zur Last legte, als billig war, so bewährte er anderseits wieder eine sehr unbefangene Einsicht, wenn er z. B. forderte, daß die Obrigkeit selbst die Versorgung ihrer Untertanen mit Lebensmitteln in die Hand nehmen und etwa einem redlichen Manne 2—300 Gulden vorstrecken müsse, damit er eine ganze Stadt zu mäßigen Preisen mit Fleisch oder Brot versehe. In teueren Zeiten soll sie ferner die Besitzer von Getreide zwingen, ihre Vorräte zu verkaufen, um nicht die Preise noch höher zu treiben, auch den schändlichen „Fürkauf", d. h. das Aufkaufen unter der Hand mit Umgehung des Marktes, scharf unterbinden. Den Schuldner müsse sie gegenüber dem Gläubiger nach Möglichkeit schützen, ihren Untertanen durch Bauen u. dgl. Arbeitsgelegenheit schaffen und sich der Prägung geringwertiger Münzen strengstens enthalten. Sie dürfe weiterhin zwar nicht gegenüber Bedürftigen, wohl aber sonst, wenn beide Teile durch den Zinskauf einen Vorteil erlangen und ein festes Unterpfand vorhanden ist, ein mäßiges Zinsnehmen zugestehen, im übrigen aber sich an dem Zehnten im mosaischen Gesetz ein Muster nehmen, weil bei diesem Zinsnehmer wie Zinsgeber an dem wechselnden Jahresertrag des Bodens gleichmäßig teilhaben, also Gefahr und Glück gemeinsam tragen. Auch dem jüdischen Halljahr redet Luther gelegentlich das Wort, d. h. einer gesetzlichen Bestimmung, nach der nichts „ewiglich verkauft" werden dürfe, sondern nach Ablauf einer bestimmten Frist die durch Verschuldung veräußerten Grundstücke an die ursprünglichen Besitzer oder deren Erben zurückzufallen hätten.

Im Irrtum war Luther freilich, wenn er die Einfuhr ausländischer Waren nicht bloß als unnötigen und sittenverderbenden Luxus bekämpfte — „es wächst uns ja von Gottes Gnaden mehr Essen und Trinken und so köstlich und gut, als irgendeinem anderen Land“ —, sondern auch weil sie das Geld aus dem Lande herausziehe. Er bedachte dabei nicht, daß die deutsche Ausfuhr (von Korn, Wein, Leder, Leinwand und Manufakturen) auch entsprechend wieder Geld ins Land hineinbrachte, und daß der Wohlstand eines Landes keineswegs gleichbedeutend ist mit der Masse des in ihm vorhandenen Geldes. Aber schon damals bestand eine allgemeine Angst vor der Ausfuhr des Geldes, die auf falschen Beobachtungen des Wirtschaftslebens beruhte und die wachsende Neigung zur merkantilistischen Politik und ihren zahlreichen territorialen Schutzmaßregeln begünstigte.

Was im wirtschaftlichen Treiben Luthers größten Zorn erregte, das war doch immer wieder die schnöde Selbstsucht, der mühelose Geldgewinn ohne Arbeit und seine charaktervergiftenden Wirkungen. „Der Wucherer sitzt zu Leipzig, Augsburg, Frankfurt und dergleichen Städten und handelt mit Geldsummen, aber wir fühlen sie gleichwohl hier, auf unserm Markt und in der Küche, daß wir weder Pfennig noch Heller behalten“, denn sie „fressen mit aus unsrer Küche, trinken aus unserm Keller das meiste, schinden und schaben uns, daß uns Leib und Leben wehe tut“. „Wer nun jetzt 100 Gloren hat, der nimmt jährlich 40, d. h. einen Bauer oder Bürger in einem Jahr gefressen. Hat er 1000 Gloren, so nimmt er jährlich 400, d. h. einen Ritter oder reichen Edelmann in einem Jahr gefressen. Hat er 10000, so nimmt er jährlich 4000, d. h. einen reichen Grafen in einem Jahr gefressen. Hat er 100000, wie es sein muß bei den großen Händlern, so nimmt er jährlich 40000, d. h. einen großen, reichen Fürsten in einem Jahr gefressen. Hat er zehn 100000, so nimmt er jährlich 400000, d. h. einen großen König in einem Jahr gefressen, und leidet darüber keine Gefahr weder am Leib noch an Waren, arbeitet nicht, sitzt hinter

dem Ofen und brät Äpfel. Also möchte ein Stuhlräuber sitzen zu Hause und eine ganze Welt in zehn Jahren fressen.“ In diesem Ausbruch gegen die „Stuhlräuber“ oder großen Wucherer regt sich die dunkele Ahnung, daß mit diesen neuen Geldmächten, den ersten Vortruppen eines hemmungslosen wirtschaftlichen Individualismus, soziale Dämonen entfesselt werden könnten, die den ganzen Gesellschaftsbau mit seinen heiligen Ordnungen und Abstufungen schließlich untergraben. Darum warnte er mit so unerbittlichem Ernst vor diesen teuflischen Versuchungen der Auflehnung gegen das göttliche Gesetz, daß nur die redliche Arbeit ihres Lohnes wert ist, wie gegen die alte Lebensordnung der Gesellschaft, die auf dem Landbau beruhte, also noch durch eine gewisse Einheit und Einfachheit der Lebensbedingungen ausgezeichnet und von den entnervenden Wirkungen der Genußsucht höchstens hier und da berührt war.

Daß er selbst im dankbaren Gebrauch aller Gottesgaben von jeder Engherzigkeit frei war, ist ja vielfältig bezeugt; hier sei nur an das prächtige Wort erinnert: „darf unser Herrgott gute große Hechte, auch guten rheinischen Wein schaffen, so darf ich sie wohl auch essen und trinken. Du kannst jede Lust in der Welt haben, die nicht sündlich ist.“ Aber die knechtende Leidenschaft des Genusses, vollends das Jagen danach auf Kosten darbender Mitmenschen war allerdings sündlich, nicht mehr Gottesdienst, sondern Teufelsdienst. Luthers zornigen Anklagen gegen die Verschwendung am Nationalvermögen durch die entsittlichende Üppigkeit in Essen und Trinken, Kleidung und Schmuck, Hausrat und Gastereien, Hurerei, Spiel, Tanz und lärmendem Festgepränge trat damals nicht nur ein ganzer Chor von Warnerstimmen in Literatur und Predigt zur Seite, sondern auch eine Fülle von Kleider-, Hochzeits-, Tisch- und Leichenordnungen, die solchen Ausartungen durch Polizeimaßregeln entgegenwirkte. Einschränkende Verordnungen dieser Art waren in den Städten schon seit dem 13. Jahrhundert keine Seltenheit gewesen, aber der sittliche Ernst der Reformationszeit gab ihnen erneuten Nachdruck, auch die Reichsgesetzgebung und die

der fürstlichen Territorien begann sich jetzt damit zu befassen, und unter der stillen Mitwirkung täuferischer Einflüsse wurde vielfach ein puritanischer Eifer mächtig, der im Gebiete calvinistischer Sittenzucht sich am strengsten ausprägte. Die Reformatoren bemerkten noch nichts davon, daß in dem Streben nach einer höheren Lebenshaltung in allen Ständen trotz unleugbaren Ausschreitungen doch auch unverächtliche sittliche Werte wirksam waren: ein wachsendes Verständnis für alles, was das Dasein schmückt und veredelt, ein Freiwerden der vom Zwang der Arbeit erlösten Kräfte in Spiel, festlicher Freude und ästhetischer Lebensgestaltung, auch eine Lockerung der ständischen Unterschiede, die früher sogar in der Kleidung streng betont worden waren, durch die ausgleichende Macht zwar noch nicht des persönlichen Wertes, aber doch des persönlichen Besitzes. Durch die reformatorische Formel, daß aller Aufwand der wohlhabenden Stände zugleich ein Raub an den Armen sei und zum Unglauben, darum auch zur Unsittlichkeit verleite, war also das Wesen jener wirtschaftlichen Umwälzung ganz und gar nicht bezeichnet, nur ihre stärksten Gefahren; und der Wunsch, diesen Gefahren zu entgehen, zeitigte allerhand wehmütige Verklärungen der „guten alten Zeit", wie sie ähnlich auch im 19. Jahrhundert wieder angesichts der Eisenbahnen, des Telegraphen oder der Maschinenindustrie vielfach üblich werden sollten. Indessen haben wir es dabei keineswegs mit Befangenheiten der reformatorischen Lehre zu tun, sondern mit der öffentlichen Meinung einer ethisch stark bewegten Zeit, für die auch die wirtschaftlichen Vorgänge von dem religiösen Lebenszweck der Gesellschaft noch nicht abgetrennt werden durften. Die Anschauungen und Reformvorschläge Luthers berühren sich denn auch vielfach mit denen seiner hervorragendsten Zeitgenossen und mit einer umfangreichen, von ähnlichen Absichten geleiteten Wirtschaftsgesetzgebung, die auch da mit ihren Maßnahmen gegen die bezeichneten Mißstände vorging, wo man im übrigen streng katholisch dachte.

Trotzdem haben alle wohlgemeinten Hemmungsversuche das

siegreiche Vordringen der Geldwirtschaft, des Zins- und Kreditwesens nicht aufzuhalten vermocht. Schon Melanchthon war mit seiner an Plato, Aristoteles und Cicero nicht minder als an der Bibel und den großen Kirchenlehrern geschulten Bildung bestrebt, seine Wirtschaftsethik den Bedürfnissen des Lebens mehr anzunähern, als Luther, und sie nicht mehr so ausschließlich vom Standpunkte des Verbrauchers zu betrachten. Er verteidigte das Privateigentum gegenüber der Gütergemeinschaft mit noch größerer Entschiedenheit, forderte im Anschluß an Aristoteles eine Verteilung des Einkommens nach dem Grade der Leistungen des jeweiligen Standes für das Gesamtwohl, pries den Spar- und Erwerbssinn als Tugend und dachte vorurteilsfreier über die Berechtigung des Handels und des Zinsnehmens. Verträge, Kauf und Tausch galten ihm als göttliche Ordnungen teils zur Fristung des Lebens, teils um uns in gegenseitiger Liebe zu üben, darum müßte auch der Handelsverkehr grundsätzlich auf dem Tausch gleicher Werte beruhen, weil ein Gewinn auf der einen Seite einen Verlust auf der andern bedeuten, also die „aequalitas“ verletzen würde. Doch ließ er die Einschränkung gelten, daß jemand einen Acker später wieder teurer verkaufen dürfe, als er ihn erstanden habe, wenn der Acker inzwischen wertvoller geworden sei, oder daß jemand in Livland etwas billig einkaufen und in England höher verkaufen dürfe, weil dabei die Überfahrtskosten in Anschlag zu bringen seien, auch könne dieselbe Sache an und für sich in verschiedenen Ländern verschiedenen Marktwert haben; inländische Erzeugnisse andern Ländern, die sie nötig haben, zuzuführen, sei aber überhaupt ein ehrenhafter, weil dem Gemeinwohl dienender Handel, unehrenhaft nur ein solcher, der nicht die Befriedigung wirklicher Bedürfnisse, sondern lediglich den Gewinn im Auge habe. Noch viel bezeichnender indessen für die klare wirtschaftliche Einsicht Melanchthons sind die, in der hier gebotenen Kürze freilich nicht wiederzugebenden, Gedankengänge, mit denen er bei aller scharf betonten Verurteilung des Wuchers doch die Berechtigung des Zinskaufes wie der Kapitalzinsen nachzuweisen

versuchte und — wie ein berufener Sachkenner urteilte — „den ersten objektiven, auf wahrhaft nationalökonomischem Verständnis beruhenden Angriff“ gegen das mittelalterliche Zinsverbot gerichtet hat. Wiederum viel entschiedener als Melanchthon ist schließlich der mannigfach von Butzer angeregte und aus einem ausgesprochenen Handelsstaat hervorgegangene Calvin von seinen eigentümlichen religiösen Gesichtspunkten her auf die Bedürfnisse der wirtschaftlichen Entwickelung eingegangen. Er hat in das Licht seiner Lehre, daß unermüdliche Pflichterfüllung im Beruf eine Wirkung der Erwählung durch die Gnade Gottes und Mitarbeit an seinem heiligen Reiche sei, auch den Kaufmannsstand gestellt und ihm dadurch jeden Makel ein für allemal abgestreift. Er hat mit dem Satze von der Unfruchtbarkeit des Geldes endgültig gebrochen, indem er es in tiefer dringender Auslegung der entsprechenden biblischen Sätze als ein Besitztum verstehen lehrte, das, wie jedes andere, Erträgnisse liefern muß; und zwischen Zinsnehmen und Wucher hat er scharf und klar die Grenzen gezogen. Vor allem aber hat er den Grundsatz Luthers und Melanchthons, daß jeder nur das zur Lebenserhaltung unbedingt Nötige seinem Beruf abgewinnen solle, siegreich überwunden durch den andern, daß jeder seine Arbeit zu Gottes Ehre und des Nächsten Wohl — also niemals sich selbst oder einem einzelnen Nächsten, sondern nur der Gesamtheit und vor allem den Bedürftigen zuliebe — so ertragreich wie möglich zu gestalten und nach diesem Gesichtspunkte der größten Ertragfähigkeit den Beruf unter Umständen auch zu wechseln habe. Damit hat er nicht nur die starre Lutherische Ständelehre aufgegeben, sondern auch der kapitalistischen Wirtschaftsordnung die Bahn erst recht eigentlich geebnet, ihr mächtige Antriebe zugeführt und ein gutes Gewissen geschaffen: durch die Verpflichtung zu rastlosem Dienst einerseits, persönlicher Bedürfnislosigkeit anderseits hat er das Tempo und die Leidenschaft der Arbeit wie ihre Ergebnisse außerordentlich steigern helfen und so wesentlich dazu mitgewirkt, daß, nachdem Luther die Ehre und Pflicht der Arbeit durch seine Glaubenslehre neu begründet

hatte, nunmehr auch die moderne Arbeitsgesinnung sich entwickeln konnte, für welche die entsagungsvolle Berufserfüllung als die beste Schulung der sittlichen Persönlichkeit gilt: Arbeit um der Arbeit und des Gemeinwohls, nicht aber um des persönlichen Erwerbs willen, der immer nur Mittel bleibt und niemals Selbstzweck werden darf und so auch innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft die Möglichkeit des Geistlicharmseins und mit ihr die Aufgeschlossenheit für die ewigen Güter wach erhält. Um so unheilvoller war es, daß dieser Bewußtseinszusammenhang und die in ihm enthaltenen Lebensgefühle zerstört wurden durch die Losreißung jener schöpferischen Wirtschaftsgesinnung von den sie tragenden und heiligenden religiösen Wertanschauungen und durch ihre Überpflanzung auf den Boden eines reinen Rationalismus und wirtschaftlichen Individualismus, wie sie mit dem Aufkommen der sogenannten klassischen Nationalökonomie seit Adam Smith sich vollzogen. Denn nun sah sich die kapitalistische Gesellschaft in eine Berufs-, Geld- und Kulturskaverei hineingestoßen, die schließlich völlig vergessen lernte, daß nicht die sinnlose Anhäufung von Sachgütern und der Kampf um sie, sondern der Mensch, seine leibliche und geistige Wohlfahrt und Veredelung, das höchste Ziel auch aller wirtschaftlichen Arbeit sein und bleiben muß, und die darum durch die Gegenstöße eines leidenschaftlich gegen sie anflutenden christlichen Idealismus immer wieder von Zeit zu Zeit an ihre Sünden wider den heiligen Geist gemahnt worden ist. Damit hängt es zusammen, daß die einschlägigen Gedanken Luthers, die niemals den religiösen Lebenszweck der „christlichen" Gesellschaft aus dem Auge lassen, bei Wirtschaftsethikern und Staatssozialisten des 19. Jahrhunderts eine ungleich dankbarere und verständnisvollere Würdigung gefunden haben, als unter der Herrschaft der klassischen Nationalökonomie.

Wenn Luthers Wirtschaftsethik, wie gezeigt wurde, in wesentlichen Punkten als eine Erneuerung der altkatholischen bezeichnet werden kann, so ist sie bei allen scheinbaren Ähnlichkeiten doch das Erzeugnis einer völlig veränderten Zeit:

zwischen ihr und ihren kirchlichen Vorgängern steht die mittelalterliche Laienkultur, die durch die Reformation ihre religiöse Rechtfertigung und ihr gutes Gewissen vor Gott gewann. Jede Würdigung der reformatorischen Sozial- und Wirtschaftsethik geht deshalb in die Irre, wenn sie nicht die ungeheure wirtschaftliche Umwälzung, zu der Luthers Kampf gegen Rom den entscheidenden Anstoß gab, voranstellt und seine Lehre in das Licht dieser großen Tatsachen rückt, um so zu erkennen, daß sie aus ganz anderen Lebensgefühlen geboren wurde, als die der alten Kirche. Unberechenbar sind die Geldsummen, die durch die Säkularisierung der Kirchengüter und den Bruch mit der römischen Kurie flüssig geworden sind, unberechenbar auch die Summe von Arbeitskräften, die durch die Aufhebung der Klöster, die vermehrten Eheschließungen und Hausstandsgründungen, die Einschränkung des Bettelns und Almosengebens dem Volksleben zuströmten und den Blutumlauf des sozialen Körpers außerordentlich steigerten. Indem die Liebestätigkeit teils zur helfenden und vorbeugenden Seelsorge wurde, teils in staatliche und kommunale Sozialpolitik ausmündete, die Arbeit zur allgemeinen Christenpflicht, Ehestand, Weltregiment und Erfüllung der Berufspflichten zum Gottesdienst erhoben wurde, konnten alle jene Lebensgefühle, die in der Laienkultur zwar längst sich geregt, aber an ihr gutes Recht noch nicht glauben gelernt hatten, mit einem Male frei werden und die Gesellschaft von innen heraus allmählich umwandeln. Daß Luther alle Berufsarbeit, auch die höchstgestellte, nicht im Sinne eines Rechts oder einer Macht über andere, sondern eines göttlichen Amtes, einer heiligen Pflicht und eines Liebesdienstes am Nächsten auffassen lehrte, das hat ihr erst die religiöse und sittliche Tiefe, die Festigkeit, die Freudigkeit und den ernsten Sinn gegeben, durch die das Leben der evangelischen Völker einen reicheren Inhalt und einen stärkeren seelischen Schwung empfangen sollte.

Allerdings ist es ja Luther nicht gelungen, das, was in seiner persönlichen Frömmigkeit an handelnden und leben-

gestaltenden Werten angelegt war und in dem königlichen Hochgefühl der christlichen Freiheit sich bisweilen jauchzend entladen konnte, in seiner theologischen Ethik denkmäßig rein zu bewältigen und erschöpfend zur Darstellung zu bringen, insofern in dieser z. B. die Berufsarbeit nicht so sehr unter dem Gesichtspunkt des in tätiger Liebe ausströmenden Affektglaubens als des gläubigen Gehorsams gegenüber Gottes Gebot und Naturordnung steht und darum oft genug mehr als ein demütiges Hinnehmen und Sichschicken erscheint denn als schöpferisch freie Beseelung und Umbildung der Gegebenheiten durch die Macht des christlichen Gewissens und seiner je nach Anlaß und Zeitlage wechselnden sittlichen Forderungen. Am härtesten wird solcher Mangel fühlbar, wenn wir etwa hören, daß, was das äußere Leben betrifft, der Christ bleibt, wie er zuvor gewesen ist, daß der Glaube also gleichsam neben dem Weltleben nur hergeht wie ein Fremdling, und daß die große Menge die Lehre des Evangeliums darum leicht verachtet als eine gewöhnliche Lehre, die gar nichts besonders zu verlangen scheine. Die geschichtliche und religionspsychologische Würdigung weiß solche Gedanken Luthers allerdings an ihren Ort zu stellen und abzuleiten, ohne sie mit den grundlegenden irgend verwechseln zu wollen. Hier liegt aber zweifellos die am schwächsten geschützte Stelle der Lutherischen Ethik, an der die katholische Bekämpfung der Reformation ebenso erfolgreich einsetzen konnte, wie die täuferische, um so mehr als Luther selbst diesen Angreifern nicht selten recht zu geben schien durch seine bitteren Klagen über die dem Evangelium hohnsprechende sittliche Trägheit und Verwilderung in den eigenen Reihen. In ähnlicher Richtung wirkte noch eine andere Überzeugung Luthers: daß der wahre Glaube sich gewisser in Kreuz und Leiden, als im Tun bewähre; mit ihr hängt jene passive Art des Gottvertrauens, die in der lutherischen Kirche bis heute fortwirkt, innig zusammen. Damit ist aber auch der Punkt bezeichnet, an den später ebenso der Pietismus mit seiner Unterschätzung der Berufsidee und seinem abgesonderten Heiligungsstreben

anknüpfen konnte, wie eine religionslose Ethik, die Luthers Weltbejahung als solche weiterführte, ohne sich um den Erlösungs- und Vorsehungsglauben, der ihm die Kraft dazu verliehen hatte, noch weiter zu bekümmern. Es gehört zu der weltgeschichtlichen Bedeutung des Calvinismus, daß in ihm die seelischen Hemmungen, die der Ethik Luthers noch anhafteten, überwunden worden sind, aber dies Verdienst der zweiten reformatorischen Generation — die übrigens an Luthers Tiefsinn doch nicht ganz hinanreichte — darf uns nicht irre machen in der Bewunderung der genialen Arbeit des Gemütes wie des Denkens, mit der die erste von dem Joche römischer Überlieferung sich siegreich losrang. Die entscheidenden Grundgedanken der protestantischen Ethik ruhen jedenfalls bis heute auf Luthers Erlebnissen: die innerliche Freiheit des Christenmenschen von allen Dingen dieser Welt und ihren gesetzlichen Bindungen, seine Herrschaft über alles Geschaffene durch die unmittelbare Willensgemeinschaft mit Gott, sein Glaube an den Beruf als ein Amt und einen Dienst am Nächsten zur Ehre dieses Gottes und als Hingabe an jenes überpersönliche Reich der Zwecke, in dem der einzelne ein immer höheres Leben gewinnt, je mehr er sich von aller Ichsucht löst und auf nichts sein Vertrauen gründet, als allein auf die Gnade von oben und ihre sündentilgenden, gutmachenden, seligkeitschaffenden Kräfte. Luther hat diesen Erlebnissen bei manchem Anlaß, der sein Innerstes hervorlockte, einen machtvollen Ausdruck geliehen, ohne doch in seinen ethischen Lehrentwickelungen der vorgezeichneten Höhenlinie dauernd treu bleiben zu können, weil jede Auseinandersetzung ursprünglicher seelischer Erlebnisse mit überlieferten Gedanken, Gewöhnungen und Forderungen notwendigerweise etwas von deren Beschaffenheit annehmen muß, um sich den Zeitgenossen verständlich zu machen und mit allerhand pädagogischen Vermittlungen und Herabstimmungen wenigstens das Wesentliche der neuen Erkenntnis und Bewußtseinsstellung durchzusetzen. Vollends den Epigonen kam die dem Durchschnittsverstand einleuchtende Lehre von dem Ge-

horſam als der grundlegenden ſittlichen Forderung ungleich bequemer entgegen, als die nur tieferen Begabungen erfaßbar von jener gottverbundenen Freiheit des ſittlichen Handelns, die ſich ſtets bewußt bleibt, daß das wahrhaft gute, göttliche, ſchöpferiſche Tun der Lenkung durch die überlieferten Geſetze, Bräuche und Vorurteile weder bedarf noch durch ſie ſeiner Verantwortlichkeit überhoben werden möchte, ſondern als ein unmittelbar zum Reiche Gottes ſtehendes jede ſittliche Aufgabe nicht darauf anſieht, ob ſie unter dies oder jenes Geſetz fällt, ſondern wie ſie als eine genau in dieſer Weiſe tatſächlich niemals dageweſene und nie wiederkehrende aus der Innerlichkeit des Gewiſſens, alſo im höchſten Sinne „gewiſſenhaft", gelöſt werden kann und muß: „du mußt glauben, du mußt wagen, denn die Götter leih'n kein Pfand; nur ein Wunder kann dich tragen in das ſchöne Wunderland." Aber die Fähigkeit, dieſes innere Wunder zu erfahren, ſein ſittliches Handeln auf ſolche Erfahrung zu ſtellen und als echter „chriſtlicher Ritter" ſein Leben heroiſch zu führen, bleibt dem Alltagsmenſchen allerdings unerreichbar und muß ebendeshalb wohl ſein Mißtrauen erregen und ihm als gefährlich oder gar als weltfremd erſcheinen, obwohl der Vorwurf der Weltfremdheit den religiöſen Idealismus ſowenig trifft, daß vielmehr gerade diejenigen, die ihn ausſprechen, damit beweiſen, wie wenig ſie von dem begreifen, was eigentlich unſere Welt „im Innerſten zuſammenhält". Und ſo war es denn ſchließlich nichts Unerhörtes, ſondern der natürliche Lauf der Dinge, daß das ethiſch-ſoziale Erbe der Reformation, ebenſo wie das kirchlich-theologiſche, jener herabziehenden Schwerkraft der Verhältniſſe unterlag, für welche Enge und Gebundenheit des Denkens und Handelns, Kleinſtaaterei, Kirchturmspolitik, beſcheidene Selbſtgenügſamkeit und tatenſcheue Zaghaftigkeit, kurz ein ſeiner eigenen geiſtigen und ſittlichen Habe kaum bewußtes, träges und verträumtes Philiſtertum auf Jahrhunderte hinaus bezeichnend bleiben ſollte.

Und doch wirkte ſelbſt in dieſen kümmerlichen Umdeutungen

und Verzerrungen der reformatorischen Lehre vom leidenden Gehorsam und vom Sichschicken in die einmal bestehenden Ordnungen eine Grundtatsache echtesten Lutherischen Lebensgefühls fort, die, wofern sie nur in ihrem ursprünglichen Sinn begriffen wird, von nicht minder weltgeschichtlicher Bedeutung geworden ist, als sein religiöser Individualismus. Ließ dieser ihn eine der gewaltigsten Umwälzungen vollziehen, die die Geschichte kennt, so wurde jene wesentlich mitbestimmend für den auf pietätvolles Erhalten bewährter Überlieferungen gerichteten Sinn unseres Volkes. Es ist eine unschätzbare Eigenschaft des Lutherischen Kirchenbegriffs, daß ihm die unsichtbare, geglaubte Kirche, ohne welche die mit notwendigen Übeln behaftete sichtbare Kirche überhaupt nicht bestehen könnte, nicht ein in den Lüften schwebendes Gedankengebilde, sondern die wirklichste aller Wirklichkeiten war: eine Geistes-, Gesinnungs- und Tatgemeinschaft nicht nur von Mensch zu Gott, sondern auch von Mensch zu Mensch, erfüllt von den warmen Gefühlen des Geborgenseins, der Heimlichkeit, Traulichkeit, des brüderlichen Helfens, Tragens, Verstehens und Wohltuns, des opferwilligen Einstehens aller für einen und eines für alle, von Gefühls- und Willensantrieben also, die danach drängten, in die irdisch-natürlichen Gemeinschaften des Blutes, Stammes, Standes und anderweitig bedingter Zusammengehörigkeiten hineingebildet zu werden, um den vielfältigen Beziehungen der Menschen zu Gott und zu einander eine allen naturgesetzlichen Bindungen überlegene geistige Kraft, die des christlichen Gewissens, mitzuteilen. Allerdings wurde damit Raum gemacht für die große Erkenntnis, daß nicht die Zustände und Gegebenheiten die Bestimmung des Menschen enthalten, sondern daß der mit seinem Gott geeinte Mensch zum Herrn und Meister aller Dinge werden müsse. Aber weil Luther eben darum alles von der Macht der Innerlichkeit und ihren geistigen Siegen und das wenigste vom Bessern und Ändern der äußeren Ordnungen erwartete, hat er allen umstürzlerischen Bemühungen mit beharrlichster Treue widerstrebt und jene

konservative Grundstimmung der deutschen Entwickelung unermeßlich verstärkt, die nichts gewaltsam abbrechen mag, bevor es nicht selber zum Fallen reif wurde, um dagegen in der liebevollen Pflege des Gewachsenen und Gewordenen die grundlegenden religiösen und sittlichen Lebenswerte immer kräftiger und reicher herauszuarbeiten. Zu diesem Gewachsenen und Gewordenen gehörten aber vor allem die von altersher auf den Empfindungen der Pietät, der Treue, des freiwilligen Dienens, Helfens und Opferns sich aufbauenden sozialen Verbände, die nicht nur für die Ausbreitung eines unter dem Gesetz der Liebe stehenden kirchlichen Gemeindelebens die günstigsten Voraussetzungen boten, sondern auch Brücken zu schlagen erlaubten, auf denen die evangelische Liebesethik in die von der Sündenstandsethik beherrschten Gebiete weltlichen Lebens allmählich hinübergeleitet werden konnte.

Dieser organische, in Gemeinschaftsbildungen vielfältigster Art sich auswirkende Entwickelungstrieb unsers Volkstums drohte freilich abzusterben, als im Zeitalter der Aufklärung jene fremde Lehre mächtig wurde, daß nicht das Ganze früher gewesen sei, als die Teile, sondern der Einzelne älter sei, als die Gesamtheit, und daß alles gesellschaftliche Leben und Handeln lediglich auf der vernünftigen Regelung durch Verträge beruhe, also durch Aufhebung veralteter oder mißbräuchlicher Verträge und Vereinbarung besserer auch wieder zurechtgerückt werden könne, womit das unruhige Suchen und Fragen nach den besten Verfassungsformen und Wirtschaftsordnungen begann, das Vertrauen auf die Zauberkräfte von Gesetzen und Verordnungen und das heiße Bemühen, die Menschheit durch eine alles unbarmherzig rationalisierende Technik des Lebens vorwärts zu bringen, ja mit Anwendung von Gewalt „glücklich zu machen". Indessen ist der deutsche Geist solchen Gefahren doch nur vorübergehend erlegen, und dies nicht zuletzt darum, weil die Reformation ihn gelehrt hatte, das geschichtlich Gewordene, Irrationale und Innerliche tiefer zu verehren, als das nach den Richtlinien allgemeiner Vernunftideen in die Luft Gebaute,

logisch Ausgedachte, dessen durch Einfachheit, Geradlinigkeit und scheinbare Allgemeingültigkeit bestechenden und herrisch sich gebärdenden Begriffsdichtungen leider die Ehrfurcht vor dem organisch erwachsenen Leben mit seinen unvermeidlichen Widersprüchen so gänzlich fremd blieb. Die dem Deutschen eigene Andacht vor dem Irrationalen in allen Lebensbeziehungen, sein Sinn für die allen Gemeinschaftsbildungen ursprünglich einwohnende Weisheit und Poesie, die dem in sie hineinwachsenden Einzelnen erst zur tiefsten Besinnung auf sich selber und seine besten Entwickelungsmöglichkeiten hilft, hat sich nicht nur in der Geschichte der Reformation bewährt, vielmehr unser Volk auch vor dem Schicksal glücklich bewahrt, eine Beute der Revolution zu werden. Der patriarchalische Absolutismus mit seiner staatssozialistischen Fürsorgepolitik hat diese seelische Erbschaft des Luthertums ebensowenig verleugnet, wie die bei aller Aufgeschlossenheit für die befreienden politischen Ideen des Westens doch den Zusammenhang mit bodenständig deutschen Lebenswerten so pietätvoll wahrende Reformgesetzgebung eines Freiherrn vom Stein oder der Staatsgedanke eines Bismarck, der — unter vielleicht allzu unmutiger Ablehnung der „importierten Phrasenschablone" des Liberalismus — in der altdeutschen Gefolgschaftsidee, in dem Gefühl der unbedingten treuen Hingabe des Volkes an seine geborenen Führer und Sachwalter, in dem unbeirrten Festhalten an den monarchischen Überlieferungen der Väter seine alle Widerstände bezwingende, gemütbewegende Kraft besaß und in dem großartigen Unternehmen seiner sozialen Gesetzgebung eine Leistung praktischen Christentums vollbrachte, die nicht nur den Staatssozialismus Friedrichs des Großen mit neuen Mitteln weiterführte, sondern, ebenso wie dieser, von in der Stille fortwirkenden Gedanken Luthers befruchtet war. Daß das Heil des deutschen Menschen sicherlich nicht in der fortschreitenden Rationalisierung und Mechanisierung des Lebens liegt, nicht in jener kalten Vernünftigkeit, für die das Verhältnis des einzelnen zur Gesamtheit wesentlich durch Gesetze und Verträge geregelt wird, son-

dern in der mit den Mitteln der Vernunft niemals restlos auszuschöpfenden Gemeinschaftsidee, die den einzelnen als Glied eines in unablässigem Wachstum begriffenen Organismus und von Entwickelungskräften erfüllt weiß, die, mächtiger als er, sein Dasein ebenso bestimmen, wie er selbst an der Entfaltung ihrer Gesundheit und Leistungsfähigkeit teilnimmt, das ist eine Tatsache, die uns der im Jahre 1914 begonnene gewaltige Entscheidungskampf zwischen deutschen und westeuropäischen Kulturideen erneut zum Bewußtsein gebracht hat. Bei dem siegreichen Austrag dieses weltgeschichtlichen Ringens wird aber auch Luthers Reformation beteiligt sein, die den Gedanken, daß wir alle zu Gliedern eines heiligen Leibes mit einem unsichtbaren Haupte berufen sind und diese Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe auch in allen irdischen Verhältnissen zu bewähren haben, dem Charakter unsers Volkes unverlierbar eingeprägt hat, was auch für diejenigen gilt, die dieses geschichtlichen Zusammenhanges sich nicht bewußt sind oder ihn leugnen möchten, denn nicht jedermann braucht darüber Rechenschaft zu geben, wo die Wurzeln seiner Kraft liegen; die Hauptsache ist, daß etwas von der Kraft auch in ihm lebe, die in dem „größten deutschen Manne" an der Scheide zweier Weltalter ihren mächtigsten Ausdruck gefunden hat.

III. Luthers Bedeutung für Wissenschaft, Erziehung und Kunst.

Eigentlich kommt alles auf die Gesinnungen an: wo diese sind, treten auch die Gedanken hervor, und nach dem sie sind, sind auch die Gedanken.

Goethe.

Die Kunst ruht auf einer Art religiösem Sinn, auf einem tiefen, unerschütterlichen Ernst; deswegen sie sich auch so gern mit der Religion vereinigt. Die Religion bedarf keines Kunstsinnes, sie ruht auf ihrem eigenen Ernst; sie verleiht aber auch keinen, so wenig sie Geschmack gibt.

Goethe.

Selbst der heilige Geist ehrt die Musik als seines eigenen Amtes Werkzeug.

Luther.

Wenn der Glaube an eine „Selbstbewegung" des Gedankens mehr sein soll, als mythologische Dichtung, so kann er nur auf dem Eindruck beruhen, daß die Geschichte der Wissenschaften sich allerdings so darstellen läßt, als ob sie nach einem vorbedachten Plan verliefe, in dem nicht die einzelnen Denker die Probleme finden, sondern vielmehr die Probleme sich die Denker wählen, durch deren geistige Arbeit sie erkannt und entwickelt werden wollen. Aber wie es schlechterdings unmöglich ist, daß ein Mensch einfach dort fortfahre zu denken, wo ein anderer aufgehört hat, so ist alles Gedachte überhaupt nur scheinbar reines Erzeugnis des Denkens, steigt vielmehr in jedesmal einzigartiger Weise aus den Tiefen unbewußter

Lebensvorgänge empor. Mag es auch vielen Denkern, und vielleicht gerade den größten, eigen sein, diesen irrationalen Ursprung vor der Welt, ja sogar vor sich selber zu verheimlichen oder seine Spuren durch die geschlossene Strenge der Gedankenführung mindestens unkenntlich zu machen, so besteht für die geschichtliche Forschung gleichwohl die Verpflichtung, jene teils mit bewußter Absicht verschleierten, teils gänzlich unbewußt gebliebenen Zusammenhänge wieder aufzudecken und die Entstehung der Gedankenwerte aus dem bewegten Ganzen eines unter bestimmten Bedingungen wirkenden Seelenlebens begreiflich zu machen. Alle Veränderungen in Gegenständen und Methoden wissenschaftlichen Denkens gehen schließlich zurück auf Wandlungen im allgemeinen Lebensgefühl, auf Empfindungen eines Ungenügens, das von der Anstrengung des Denkens eine Überwindung lästiger Hemmungen erhofft.

Nun empfing die wissenschaftliche Bewegung des späten Mittelalters ihre entscheidenden seelischen Anstöße vorzugsweise aus jenen ungelösten Lebensfragen, von denen die Laienkultur erfüllt war. Es handelte sich, wie wir wiederholt darzustellen hatten, um die Ausgleichung der immer unerträglicher empfundenen Widersprüche zwischen den Stimmungen und Überzeugungen, auf denen der Fortschritt der unausgesetzt neue Tatsachen und Werte schaffenden Arbeit aller weltlichen Stände beruhte, und der noch immer unerschütterten asketischen Metaphysik der Kirche. Aber weder die ritterliche Laienkultur des 12. und 13. Jahrhunderts noch ihre bürgerlichen Weiterführungen und Umbildungen in den folgenden Menschenaltern hatten die Kraft gehabt, das mönchische Lebensideal des Vollkommenen, Gerechten und Heiligen aus seiner alles beherrschenden Stellung zu verdrängen, weil ihre Erfassung der diesseitigen Lebens- und Persönlichkeitswerte einerseits immer noch zu ständisch gebunden war, um des Anspruchs auf Allgemeingültigkeit fähig zu werden, anderseits von einem unsicheren Gewissen und weltschmerzlichen Zweifeln begleitet blieb, die schließlich doch wieder nur in der schwärmerischen Verehrung des weltabgewandten

Heiligen zur Ruhe kommen konnten. Erst der Humanismus faßte alle diese von der kirchlichen Weltanschauung wegstrebenden, aber wurzellos treibenden Gefühle und Erwartungen mit kühnem Griff zusammen, indem er dem Mönchischen das Menschliche in der ganzen Fülle seiner Betätigungen entgegenstellte und die bewunderten Alten, die noch keiner Kirche gedient hatten, als die vorbildlichen Vertreter einer Erziehung zu wahrer Menschlichkeit feierte. Der ganz auf sich selber stehende Mensch, dem nichts unerreichbar ist, was er mit gesammelter Seelenkraft *will*, der nichts, was die diesseitige Welt dem Tüchtigen gewährt, um irgendwelcher Verheißungen eines jenseitigen Lebens willen verschmähen mag und kein höheres Gesetz kennt als das ihm selber eingeborene: „werde, was du bist", nämlich ein Ebenbild Gottes, ein Schöpfer und Herrscher im Reiche der Natur und des Geistes — das war das neue, der Laienwelt entsprossene Lebensideal, das man inbrünstig suchte und nun heraufbeschwor aus jenen vorchristlichen und vorkirchlichen Zeiten, die den Glauben stärken konnten, daß die Menschheit, da sie schon einmal auf solcher Höhe gestanden hatte, auch zur Wiederholung ihres Aufstiegs imstande sein müsse. Der mächtige Lebenswille, der in diesem entschlossenen Zurückgreifen von den mittelalterlich-christlichen auf die antik-heidnischen Bildungswerte sich aussprach, mag einer äußerlich literargeschichtlichen Betrachtung lediglich als ein Wechseln der Autoritäten erscheinen, ja als ein Eingehen in neue Abhängigkeiten und Fesselungen geistiger Arbeit, das in der Tat bei dieser Wendung nicht zu vermeiden war. Aber wirklich verstanden hat man ihn doch erst, wenn man sich klar gemacht hat, *warum* die Humanisten ihren entlehnten Schmuck mit so unverhohlenem Stolze trugen und ihn als eine unschätzbare Erhöhung ihrer menschlichen Würde empfanden: weil ihr Bekenntnis zum klassischen Altertum ihnen zugleich ein leidenschaftliches Bekenntnis zur Wahrhaftigkeit und eine Tat sittlicher Befreiung war: der Mensch ist kraft seiner natürlichen Anlagen nicht zum Heiligen bestimmt, sondern

zum Genießen, Beherrſchen und Deuten dieſer herrlichen Gotteswelt.

Indeſſen mußte auch dieſes Lebensideal ſo lange im Stimmungsmäßigen gefangen und für die geiſtige und ſittliche Geſamtbewegung einflußlos bleiben, als es ihm nicht gelang, dem Bilde des mittelalterlichen Heiligen, wie man es in einer durch Jahrhunderte bewährten Anſchaulichkeit und gemütbewegenden Kraft beſaß, ein ſolches des Wirklichkeitsmenſchen mit ähnlich plaſtiſcher Eindrucksgewalt entgegenzuſtellen, geeignet, nicht bloß den Ehrgeiz eines bevorzugten Standes zu erwecken, ſondern ein allgemeines Gut zu werden und alle vor ſeinem liebevollen Umfaſſen warnenden Bedenken des chriſtlichen Gewiſſens zum Schweigen zu bringen. In dem ganzen Umkreis antiker Überlieferung aber, wie man ihn damals beherrſchte, gab es keine Erſcheinung, die dieſem Verlangen beſſere Führerdienſte leiſten konnte, als der eben darum überſchwenglich bewunderte Cicero.

Das chriſtliche Altertum und das Mittelalter hatten in Cicero weſentlich den Philoſophen, vorzüglich den Moralphiloſophen gewürdigt: war doch das angeſehenſte Lehrbuch chriſtlicher Sittenlehre, des Ambroſius von Mailand drei Bücher „de officiis ministrorum“, nichts anderes, als eine chriſtliche Nachbildung der berühmten Ciceronianiſchen Pflichtenlehre. Erſt die Renaiſſance entdeckte den Brief- und Redekünſtler in ihm wieder: ſeine Hinterlaſſenſchaft war ihr nicht mehr bloß als Schatzkammer nützlicher Kenntniſſe und Einſichten wertvoll, ſondern als Abdruck einer Perſönlichkeit von höchſter geiſtiger Lebendigkeit, mit deren Reichtum forſchend und ſtreitend, zuſtimmend und ablehnend ſich auseinanderzuſetzen als eine unvergleichliche Übung der geiſtigen Kräfte und eine beglückende Erhöhung der eigenen Menſchlichkeit empfunden wurde. Daß er kein ſchöpferiſcher Denker, ſondern nur ein geiſtreicher Vermittler übernommener Gedanken war, wußten die Kundigen wohl; war doch auch Luther der Meinung, „daß er hat zuſammen geleſen und gebracht, was er Gutes gefunden hat bei

allen griechischen Skribenten und Lehrern in ihren Büchern". Aber das tat der Begeisterung für ihn keinen Eintrag, weil der Begriff des geistigen Urheberrechtes damals noch von sehr nebensächlicher Bedeutung war und der eigentliche Reiz der Persönlichkeit nicht in der Ursprünglichkeit ihres Gedankenlebens gesucht wurde — wer hätte auch die Klassiker übertreffen mögen? —, sondern in der Kunst, sich des edelsten geistigen Besitzes der Menschheit derart zu bemächtigen, daß er den Anschein einer auf eigenem Grunde gewachsenen Frucht gewann und jenes überzeugende Leben ausstrahlte, von dem jede selbsterarbeitete und in der ganzen Art des Handelns gegenständlich werdende Erkenntnis erfüllt zu sein pflegt. Nicht auf die Selbständigkeit der geistigen Habe kam es an, sondern auf ihre Fülle und auf die Fähigkeit, diese Fülle schön, klar, überzeugend und in künstlerischer Form auszudrücken. So hoch man ein gediegenes und vielseitiges Sachwissen schätzen mußte, noch höher schätzte man die Kunst der gefälligen Mitteilung, die nur aus unbedingter Beherrschung ihres Stoffes und dem persönlichen Verhältnis zu ihm hervorgehen kann und nicht der schulmäßigen Lehre, sondern den Bedürfnissen des Lebens dienen will. An die Stelle des Gelehrten mit mehr oder minder klösterlichen Lebensgewohnheiten trat der vielseitig gebildete, im freien Licht des gegenwärtigen Tages stehende Weltmann und Lebenskünstler. Die Scholastik haßte man nicht darum, weil man ihre Lehrstoffe und ihre begriffliche Schulung als solche verachtete, sondern weil sie den Menschen zu einseitig auf das von den Dingen losgelöste Denken gestellt und ihm zu diesem Zweck eine Sprache beigebracht hatte, die zwar klar, scharf und biegsam, aber empörend unpersönlich war und die Ausbildung eines rednerischen Kunststils im Sinne einer ästhetischen Selbstdarstellung schlechthin unmöglich machte. In den Reden und Briefen Ciceros dagegen fand man das Geheimnis offenbart, wie die Persönlichkeit nicht sowohl durch die Gegenstände, als durch die künstlerische Gestaltung ihres Vortrags sich zu erkennen gibt, und wie selbst alltägliche Begebenheiten und Beobachtungen

unter der formenden Hand eines Meisters der Darstellung eine ungemeine Würde, Bedeutung und Anmut gewinnen können. Waren Petrarka und andere Geister der Frührenaissance vor Ciceros Briefen anfangs erschrocken, weil sie das Bild des leidenschaftslos abgeklärten, weniger für sein zeitliches, als für sein ewiges Leben besorgten stoischen Weisen, das sie von ihm hegten, hier durch mancherlei Allzumenschliches entstellt fanden, bald hatte man doch gerade diese Lebensnähe seiner Briefe um so lieber gewonnen, und die mildlächelnden Züge des Weisheitslehrers schienen durch die Unruhen, Schmerzen, Enttäuschungen und Schwächen, mit denen er gerungen hatte, nur um so ausdrucksvoller zu den Empfänglichen zu sprechen. Wenn der Brief bis dahin nur eine zufällige Form gewesen war, in der man je nach Anlaß Erzählungen, Abhandlungen oder Predigten vorlegte, so wurde der Freundesbrief als vertraute Aussprache über kleine und große Angelegenheiten häuslichen und öffentlichen Lebens im Ton einer vieles zugleich anrührenden, nirgends erschöpfenden, aber stets persönlich gefärbten Unterhaltung eine der beliebtesten Gattungen humanistischer Schriftstellerei nach dem von Cicero geschaffenen Vorbild, in dem die künstlerische Form auf den Zweck, dem sie zu dienen hatte, so meisterlich abgestimmt schien, wie es eigentlich selbstverständlich und doch wieder erstaunlich neu war. Mag es zahllosen Humanistenbriefen auch deutlich anzumerken sein, wie sauer sie ihren Verfassern geworden sind, und welche Anstrengung es ihnen kostete, im vollsten Sinne „natürlich“ zu sein, so gibt es doch nicht wenige, in denen die Abspiegelung einer reichen Bewegtheit des innern und äußern Erlebens glänzend gelungen und von reizvollster Wirkung ist. In noch höherem Grade aber, als der Briefkünstler, hat der Redekünstler Cicero das humanistische Lebensideal entwickeln helfen.

Cicero war doch viel mehr, als ein Schüler der Griechen. In seinem Gegensatz zu ihnen kommt sogar seine weltgeschichtliche Bedeutung erst wahrhaft zum Ausdruck. In ihm lebte die eigenartig römische Bewußtseins- und Willensstellung in

großartiger und eben darum die Zeiten überdauernder Ausprägung. Die Griechen hatten seit Sokrates Rhetorik und Philosophie grundsätzlich geschieden, indem sie die mit den Bedürfnissen des Tages verwobene Überredungskunst der Sophisten aus dem Bereiche der dem Wesen der Dinge nachforschenden Wissenschaft verbannten und nicht das Verhältnis der verschiedenen Denkweisen zueinander, sondern das des Denkens zum Sein als den größten Gegenstand der Philosophie erkannten, wodurch die Rhetorik aus ihrer führenden Stellung zu dem bescheidenen Range einer lediglich praktischen Zwecken dienenden Technik herabgedrückt und die von allen irdischen Rücksichten losgelöste wissenschaftliche Weltdeutung auf die zwischen der menschlichen Vernunft und der göttlichen Weltvernunft obwaltenden Beziehungen gegründet wurde. Je höher das ästhetisch-wissenschaftliche Forschen und Schauen des griechischen Geistes sich über die Wirklichkeiten des Tages erhob, schien auch die Spannung zwischen dem, was dem reinen Denken und was den Sinnen gegeben ist, zu wachsen und eine Entfremdung der praktischen Fähigkeiten des Menschen von den theoretischen zu drohen, die dem Lebensgefühl des Römers widerstrebte. Denn dieses erfaßte die Welt nicht in ästhetisch-wissenschaftlicher Betrachtung, sondern vom Standpunkte des sich selbst wollenden Willens, durch dessen Abgrenzung gegen andere Willensstellungen in der Form von Rechtsordnungen, Verträgen, Gesetzen und Pflichten, Herrschen und Dienen die Eigentümlichkeit der römischen Begriffsbildungen wesentlich bestimmt wurde. Weil somit Zweckmäßigkeit und Ordnung, vernünftige Regelung der grundlegenden Lebensverhältnisse, die bewußte Kunst des Herrschens, Führens und Kräfteaufspeicherns den eingeborenen Bedürfnissen dieses Volkes entsprachen, so daß das von ihnen entwickelte Recht in seinem entschlossenen Positivismus den von den Griechen geforderten Zusammenhang mit den religiösen und sittlichen Weltordnungen unbekümmert bei Seite ließ, darum konnte aus der national-römischen Bewußtseinsstellung wohl der Aufbau einer aus den Forderungen

der naturalis ratio abgeleiteten gesellschaftlichen Ordnung und Weltherrschaft hervorgehen, aber keine schöpferische Philosophie. So fühlte sich denn Cicero nicht nur genötigt, seine Neigung zur Philosophie beständig vor den Zeitgenossen zu verteidigen, sondern er suchte und fand auch seine philosophischen Anknüpfungen wesentlich in jener stoischen Denkerschule, deren Ideenbildungen selbst schon unter dem Eindruck des werdenden römischen Weltreichs sich vollzogen, indem sie die irdischen Lebensbegriffe und -ordnungen des römischen und die kosmischen des griechischen Denkens ineinander arbeiteten zu der Vorstellung eines göttlichen Weltimperiums, dessen Gesetze mit den ihnen entsprechenden Rechten und Pflichten in der dem Menschen angeborenen naturalis ratio enthalten und aus ihr denkmäßig zu entwickeln sind. Für Cicero stand, da der Sinn der Welt sich ihm in dem Ineinanderwirken göttlicher, staatlicher und persönlicher Herrschaftsbereiche darstellte, keine Überzeugung fester, als die, daß der Mensch ein verantwortliches Wesen, also im Besitze eines freien Willens sei. Mit diesem Grundrecht der Persönlichkeit war ihm auch das der freien Wahl der Überzeugungen gegeben, das sich in der grundsätzlichen Unabhängigkeit des Denkens und Handelns vom Zwange der Autorität bewährte und von einem starken Vertrauen zum angeborenen gesunden Menschenverstand, aber auch von Stimmungen der Duldsamkeit und einer skeptischen Kritik begleitet war. Letzteres trat besonders deutlich in seinen religiösen Anschauungen zutage. Er unterschied drei Arten von Religion, zu denen jeder in der ihm zusagenden Weise Stellung nehmen mochte. Die erste war die poetische, die Mythologie, eine Schöpfung des dichterischen Geistes ohne verpflichtende Kraft, von deren anmutig eingekleideter Weisheit sich der einzelne aneignen mochte, was ihm gefiel. Die zweite, bürgerliche Religion umfaßte alle staatlich anerkannten Kulte und Riten, war also für den Staatsbürger allerdings schlechthin verbindlich, insofern sie das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit von Hoch und Niedrig in der Verehrung gemeinsamer Ordnungen und in gemeinsamer

Erhebung zum Göttlichen zu erhalten und zu fördern hatte, doch mit Ausschluß jedes Gewissenszwanges, denn was der einzelne sich bei diesen Kulthandlungen dachte, sollte lediglich seine eigene Sache sein. Die dritte war die philosophische Religion, ein Besitz der höchstgebildeten Geister, die über den Zeremoniendienst hinaus nach persönlichem Verkehr mit der Gottheit Verlangen trugen, eben darum nicht von einheitlicher Art, sondern eine Vielheit von Möglichkeiten, zwischen denen der einzelne die freie Wahl hatte. So entschieden Cicero in Religion und Sittlichkeit die Forderungen der eingeborenen lex naturae behauptete, an deren Geltung der Bestand der gesellschaftlichen Ordnung ihm unabänderlich geknüpft schien, so streng er also am Dasein einer göttlichen Weltregierung, an der Unsterblichkeit der Seele und dem natürlichen Sittengesetz festhielt, im übrigen war er gegenüber allen Lehren und Meinungen der Metaphysik skeptisch und nach dem Maße der vernünftigen Erwägungen, auf die sie sich stützen konnten, mehr oder minder zur Duldsamkeit geneigt nach dem weitherzigen Grundsatz: ista sunt, ut disputantur, d. h. diese Dinge lassen sich so und anders darstellen nach dem jeweiligen Standpunkt ihres Betrachters.

Wenn das bezaubernd Jugendliche an der Renaissancebewegung das stürmische Hervorbrechen der mannigfaltigsten Temperamente, Lebensstimmungen und Willensrichtungen war, die bis dahin unter der scheinbar alles bändigenden Herrschaft der kirchlichen Ideen sich nicht offen hervorgewagt hatten, und wenn diese leidenschaftliche Vertiefung in alle Rätsel der Menschenbrust nicht nur in Kunst und Dichtung einen kühnen, weltfreudigen, entdeckungsfrohen Geist weckte, sondern auch zahllose Briefe, Reden, Gespräche und Abhandlungen entstehen ließ, die das Innenleben des Menschen zum Gegenstand forschender Betrachtung nahmen, so konnte doch unmöglich erwartet werden, daß es so leicht gelingen würde, diese Fülle aus eigenen Mitteln zu meistern, vielmehr entwickelte sich die Fähigkeit, dergleichen Stimmungen auszudrücken, zunächst nur in tastender Anlehnung an die heidnischen Klassiker, indem man

die Maske des Epikuräers, des Stoikers, des Skeptikers, des Pantheisten oder Neuplatonikers anlegte und deren Rollen mit persönlichem Einsatz zu spielen versuchte. Keinem Kenner dieser Literatur wird es zwar entgehen, wie die an den Erlebnissen der Sünde, Buße und Gnade sich entzündende Seelenforschung des Christentums, wie Augustin, Bernhard, Franz von Assisi und die Mystik dieser stürmischen Entbindung des Innenlebens vorgearbeitet haben und ständig mitklingen, aber das Entscheidende ist doch, daß es sich hier um eine alle Schutzdämme durchbrechende Verweltlichung der christlichen Gemütswerte handelte, die mit Hilfe der Antike in neue Bahnen geleitet wurden; und das im 17. Jahrhundert erreichte Ziel der Besinnung bestätigt die Richtigkeit dieser Beobachtung, denn dieses Ziel war nichts anderes, als die kirchen- und dogmenfreie Wahrheitserkenntnis, daß in der unbedingten Herrschaft des dem höchsten Gut beharrlich zugewandten Willens über die Affekte und Triebe die Würde des Menschen als eines mit Vernunft und Freiheit ausgestatteten Wesens beschlossen liege. Damit ist aber auch schon angedeutet, daß die am stärksten vordringende Kraft in der Renaissanceliteratur die Moralphilosophie war, wenn auch die ästhetischen Bedürfnisse, vorzüglich in Italien, an der Herausarbeitung des neuen Lebensideals selbstverständlich beteiligt waren. Der alles überragende Führer in moralphilosophischen Betrachtungen war aber wiederum Cicero. Seine Lehre von dem Wahlrecht der freien Persönlichkeit, die übrigens für kirchenfromme Gemüter einen bösen Beiklang von haeresis (= Wahl) hatte, und von der Herkunft aller Lebensgesetze aus der naturalis ratio zog die Geister nicht minder in ihren Bann, als seine überlegen sich gebende Skepsis und Duldsamkeit gegenüber allen Meinungen vom Übernatürlichen, die Beweglichkeit und Vielseitigkeit seines arbeitsfrohen Geistes, sein ausgeprägter Sinn für die Wirklichkeiten des Lebens, sein starkes Bedürfnis, die Wissenschaft in den Dienst dieser Wirklichkeiten zu stellen, die bezaubernde, von einer erstaunlichen Formkraft der Seele zeugende Gewalt seines Aus-

drucks und jene Vereinigung von Anmut und Würde, Plauderei und Tiefsinn, Pracht und Schlichtheit, höchster Bildung und Gemeinverständlichkeit, die ihn zu einer Persönlichkeit eigenen und großen Stiles stempelte. So wurde dieser angebetete Römer zu der Verkörperung eines weltmännisch freien Lebensideals, in dem sich alle gebildeten Stände finden konnten: die Fürsten und ihre Räte, die Beamten der fürstlichen, bischöflichen und städtischen Kanzleien, die städtischen Ratsherren, die Gelehrten, die höheren Weltgeistlichen, die Künstler und die oberen Schichten des Bürgertums.

Man bezeichnete dies Ideal, das in dem berühmten Straßburger Schulmann Johannes Sturm (1507—89) seinen beredtesten Vorkämpfer finden sollte, als das des vir bonus et doctus, des rechtschaffenen und einsichtsvollen Mannes, der in der Vereinigung von sapientia, eloquentia und pietas den höchsten Ansprüchen einer alles umfassenden und im lebendigen Verkehr flüssig machenden Persönlichkeitsbildung zu genügen trachtet. Wollte man es auf den kürzesten Ausdruck bringen, so sagte man einfach: orator. Diese Ausdrücke waren zwar nicht unmißverständlich, und es gab in der Tat nicht wenige, die sich nur die Außenseite jenes Ideals zu eigen zu machen wußten. Aber das eigentliche Sehnen der Zeit ging jedenfalls auf die inneren Gesinnungs- und Bildungswerte, die durch jene Begriffe aus dem Ciceronianischen Sprachschatz nicht eindeutig bezeichnet werden konnten. Mit dem „vir bonus et doctus, sapiens et eloquens“ sollte gesagt sein, daß keine Fachmenschen gezüchtet werden sollten, weil niemand in einer einzelnen Wissenschaft groß werden könne, ohne auch die andern zu kennen, und weil alle Dinge in der Wissenschaft ebenso unter sich zusammenhängen, wie in der Natur. Mit dem „orator“ aber war keineswegs der bloße Wortkünstler oder gar der Schaumschläger gemeint, denn auch hier lag die Überzeugung zugrunde, daß natura und ars, die göttliche Schöpfung und ihre Nachbildung im menschlichen Geiste, in einem unlöslichen Zusammenhange stehen, und daß die Rede zur leeren Form

werden müſſe, wenn ſie nicht aus einer umfaſſenden cognitio rerum (Kenntnis der Sachwelt) ihre lebendige Fülle und die Geſetze ihres Aufbaus empfange. So ſollte jenes Schlagwort nur daran erinnern, daß das höchſte Zeichen der Meiſterſchaft nicht das als ſelbſtverſtändlich vorausgeſetzte Wiſſen alles Wiſſenswerten ſei, ſondern die Kunſt des ſachgemäßen Ausdrucks, die in der Sprache das vollkommenſte Werkzeug zur Darſtellung der eigenen Perſönlichkeit und zur geiſtigen Beherrſchung der anderen beſitze; es war das beſonders bezeichnend für eine Zeit, in der noch nicht ſo ſehr das gedruckte, als das geſprochene, von der lebendigen Perſönlichkeit getragene Wort in Predigt und Unterricht, in den Rats- und Gerichtsſtuben, Reichs- und Landtagen und Religionsgeſprächen ſowie bei allen öffentlichen Verhandlungen die herrſchende Macht war. Die Forderung der „pietas“ aber ſollte beſagen, daß vollwertiges Menſchentum ſich nur entfalten kann, wo zur Bildung des Geiſtes die des Charakters ſich geſellt, und daß für dieſe ein ſelbſterarbeitetes Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit unerläßlich iſt, wobei allerdings dem einzelnen das Recht der Entſcheidung offen bleiben ſollte, wieweit er dies im Anſchluß an die Kirchenlehre oder an die von der antiken Philoſophie nachgewieſenen Grundtatſachen einer der menſchlichen Vernunft aller Zeiten und Völker natürlich eingeborenen Gottesverehrung und Sittlichkeitsordnung für erreichbar hielt.

In den gewaltigen Machtkämpfen, von denen das 15. und das anhebende 16. Jahrhundert bewegt wurde, in dem Zuſammenſtoßen des Freiheitsverlangens der unteren und des Herrſchaftsverlangens der oberen Stände, alter und neuer Denkformen, Bildungswerte, Lebensgefühle und Lebensordnungen ſchien das beſchriebene Perſönlichkeitsideal der Humaniſten in der Tat berufen, eine zugleich vorwärtsführende und allzu neuerungsſüchtiges Ungeſtüm doch wieder beſonnen mäßigende Rolle zu übernehmen. Es hat mitgearbeitet an den beiden größten Unternehmungen, die dem deutſchen Volke in ſeiner Geſamtheit würdigere und glücklichere Daſeinsbedingungen

schaffen wollten: an der Verfassungsreform, die den Glanz und die Machtstellung des alten Reiches mit neuen, bundesstaatlichen Mitteln wiederaufzurichten trachtete, und an der Kirchenreform, die den Humanisten wesentlich eine Frage der Bildung und ihrer Erlösung von mönchisch-scholastischer „Barbarei" war, zugleich aber eine nationale Angelegenheit ersten Ranges, insofern sie die politische, wirtschaftliche und geistige Befreiung Deutschlands vom römischen Joch anstrebte. Es leistete weiterhin dem nationalen Bewußtsein die wertvollsten Dienste durch zahlreiche Darstellungen, Urkunden- und Quellensammlungen zur deutschen Geschichte, die von der Entdeckung der „Germania" und der „Annalen" des Tacitus nachhaltige Anstöße empfingen und die Heldengestalt des Arminius als eines Mahners zum erneuten Kampfe gegen Rom aus langer Vergessenheit emporsteigen ließen, sowie durch sehr bemerkenswerte Ansätze zu einer deutschen Landes- und Volkskunde. Es half durch zahlreiche Ausgaben, Erläuterungen und Übersetzungen der griechischen und römischen Schriftsteller den Kreis des geschichtlichen Bewußtseins der europäischen Bildungsgemeinschaft außerordentlich erweitern, unternahm bedeutsame Vorstöße auch in das Reich naturwissenschaftlichen Erkennens, die sich an Namen wie Peuerbach, Regiomontan, Behaim oder Glareanus ermessen lassen, flößte dem Unterricht auf Universitäten und Schulen einen neuen Geist ein, der nicht mehr Meinungen über die Dinge, sondern die Dinge selbst übermitteln, nicht mehr aus abgeleiteten, sondern aus den echten und ältesten Quellen schöpfen und klösterliche Zucht und Lebensordnung ebenso abstreifen wollte, wie die alten akademischen Titel oder die klerikale Tracht, und es strebte überall nach einer des Nachsprechens erlernter Schulweisheit überdrüssig gewordenen selbständigen Eroberung der Wirklichkeiten. Freilich war das neue Arbeitsfeld, welches in der antiken Dichtung, Wissenschaft und Redekunst sich auftat, so gewaltig, daß der Trieb zur eigenen Forschung durch die Mühen der Aneignung zunächst noch beträchtlich gehemmt blieb und die Bildung auch des Juristen, Mediziners und Naturwissen-

schaftlers noch auf lange hinaus, an die Erklärung der Texte gebunden, einen buchmäßigen Charakter behielt, aber für die Erziehung des Denkens zum sachlichen Beobachten, Prüfen, Versuchen und Sichten fremden und eigenen Erfahrungsstoffes hat auch diese Art der Buchbildung Unschätzbares beigetragen und, namentlich wo sie sich mit eigenen naturwissenschaftlichen Versuchen verband, auch zu neuen Entdeckungen geführt. Aber wiederum: der eigentliche wissenschaftliche Sinn war nur in verhältnismäßig wenigen und in diesen nur durch den Zufall der persönlichen Begabung vorherrschend, während das Ziel der ganzen Bewegung nichts anderes war, als der Kunst des recte beateque vivendi, des tüchtigen und glücklichen Lebens, mächtig zu werden. Alle Reformen in Staat, Kirche, Universitäten und Schulen, alles Arbeiten an den Dingen, an sich selbst und den andern, alles Lernen und Forschen sollte schließlich doch nur die Bedingungen einer schönen und würdigen Lebensführung herbeiführen helfen, also einerseits in der dinglichen und geistigen Umwelt des Menschen die Hindernisse wegräumen, die jenem Persönlichkeitsideal Luft und Licht raubten, anderseits die Möglichkeiten schaffen und die Werkzeuge bereitstellen, die seiner Entfaltung günstig waren. Die zahlreichen Handbücher und Anweisungen über die Geheimnisse der Poesie, Brief- und Redekunst, der guten Erziehung, des gefälligen Auftretens, aller erdenklichen Wissenschaften, Künste und Fertigkeiten lassen übrigens keinen Zweifel darüber, daß man das Leben und Wirken im Sinne des geschilderten Ideals gleich jeder andern künstlerischen Tätigkeit im wesentlichen als Sache einer erlernbaren Technik ansah, auf deren Erwerb der ganze Bildungsgang planmäßig anzulegen sei.

Was der Humanismus an revolutionären Leidenschaften aufzubieten hatte, verpuffte in jener kurzen Sturm- und Drangzeit, in deren Mittelpunkt die Dunkelmännerbriefe standen. Im ganzen war er keineswegs auf Umsturz des Bestehenden bedacht, sondern auf dessen Umwandlung durch die Mittel der Wissenschaft und der Bildung im Einvernehmen mit den herr-

schenden Gewalten in Staat und Kirche, die ihrerseits von dem guten Recht dieser Bewegung ehrlich genug überzeugt waren, um auch ihren keckſten Freigeiſtereien zeitweilig wohlwollende Duldung zu gewähren. Als die Reformation die Humaniſten vor die nicht mehr zu verweigernde Entſcheidung ſtellte, wußten ſie denn auch bald, wohin ſie gehörten: nur wenige hielten zu Luther, andere ſchlugen ſich zu Myſtikern, Spiritualiſten und Sektierern, die Mehrzahl aber wurde zu Verteidigern der alten Kirche und eines in Sache und Form gemäßigten Reformkatholizismus, der die geiſtige Kraft der Gegenreformation bedeutſam verſtärken ſollte. Hier ward nun die Linie ſichtbar, an der die Wahrhaftigkeit des Humanismus ihre Grenze hatte. Er machte äußerlich ſeinen Frieden mit Rom, d. h. er war weltklug genug, mit der einflußreichen Geſellſchaft, an der die römiſche Kirche ihre Stütze hatte, ſich auf guten Fuß zu ſtellen, und auf dieſem Umwege mußte er natürlich auch ihrem ſeeliſchen Einfluß vielfach wieder erliegen, obwohl er doch innerlich dieſer Kirche längſt entwachſen war, wie ſich vorzüglich an drei geiſtigen Richtungen der humaniſtiſchen Wiſſenſchaft deutlich erweiſen läßt.

Die erſte kann man als religiöſen Univerſalismus bezeichnen. Ihr einflußreichſter Vertreter war Erasmus. In ihm wirkte, vermittelt durch ſeinen Lehrer John Colet, der Grundgedanke der Platoniſchen Akademie von Florenz fort, daß das Chriſtentum mit der griechiſchen Philoſophie durchdrungen werden müſſe, um es aus den Niederungen des Aberglaubens und des gedankenloſen Werkdienſtes herauszuführen und zu einer Herzensſache der höchſten Bildung zu machen, denn das Weſen des Chriſtentums beſtehe in der Erkenntnis, wie der in den Kampf zwiſchen Geiſt und Fleiſch hineingeſtellte Menſch, der alſo ſeiner urſprünglichen Beſtimmung entfremdet ſei und nach Erlöſung begehre, die Kraft finde, ſich aus den Banden der ſinnlichen Welt zu einem Leben im Geiſte, im Göttlichen wieder zu erheben. Dieſe Kraft fließt nach Erasmus aus der Beſinnung auf die erhabenen ſittlichen Gebote, die in der Bergpredigt und den Gleichniſſen Jeſu ihren verehrungswürdigſten

Ausdruck gefunden haben und zu seiner Nachfolge aufrufen. Indem Erasmus sie als die „Philosophie Christi“ bezeichnete, war er bemüht, ihre Übereinstimmung mit der Philosophie Platos, der Stoiker und Ciceros zu erweisen, denn er war davon durchdrungen, daß es ein und derselbe Gott sei, der sowohl in der Natur wie in den verschiedenen Religionen der Menschheit und ihrer Propheten sich offenbare. Also auch ein Plato oder Cicero seien als Werkzeuge seines Geistes zu verehren, der im sittlichen Bewußtsein hochstehender Menschen am reinsten sich ausspreche, und so hätte Lehre und Beispiel des vom Himmel herabgestiegenen Christus nicht sowohl eine völlig neue Erkenntnis vom tiefsten Sinn des menschlichen Lebens in die Welt gebracht, als eine neue Kraft, ihr anzuhangen und nachzufolgen. Es sind tastende Anfänge einer religionsgeschichtlichen Betrachtung des Christentums, die nun nicht bloß innerhalb der biblischen Überlieferung starke Wertunterschiede machen und alles unter der Höhe des Evangeliums Bleibende entweder nach altem Brauch allegorisch-symbolisch umdeuten oder durch Anzweifeln seiner Echtheit für unverbindlich erklären mußte, sondern auch die leitenden religiösen Gedanken als Urkunden einer fortschreitenden Besinnung der Menschheit auf ihre göttliche Bestimmung erfassen lernte und damit ihren Standpunkt über allen Kirchen und Religionen nahm. Schon bei Theobald Thamer findet sich das denkwürdige, von der Aufklärungsphilosophie unendlich oft wiederholte Wort: „nicht deshalb ist etwas wahr, weil es in der Bibel steht, sondern weil es an und für sich wahr ist, steht es in der Bibel. Diese kann mit der Wahrheit, wie sie in dem Gewissen und der Schöpfung sich offenbart, nicht im Widerspruch sein, sondern setzt sie voraus.“ Eine solche Auffassung forderte die Ergänzung der kirchlichen Theologie durch eine Religionsphilosophie, die den dogmatischen, sakramentalen und geschichtlichen Besitz der Anstaltskirche nicht als endgültige, unbedingt verpflichtende Wahrheit, sondern als eine von menschlichen Unvollkommenheiten und außerreligiösen Bedürfnissen verschiedenster Art beeinflußte, mithin wandelbare

Erscheinungsform des religiösen und sittlichen Bewußtseins betrachtet und das Christentum als unüberbietbare Erfüllung des religiösen Sehnens der Menschheit nicht anders zu begreifen vermag, als indem sie seinen tiefsten Wahrheitsgehalt aus der kirchlichen Erstarrung herausarbeitet: daß nämlich in der wesenhaften Vereinigung des Göttlich-Ewigen mit dem Selbstsüchtig-Kreatürlichen und Vergänglichen, in dem Kämpfen und Überwinden, Verlieren, Suchen und Wiedergewinnen, worauf diese zwiefache Bestimmtheit der menschlichen Natur angelegt ist, der Sinn des einzelnen Lebens wie der Weltgeschichte und die ganze Möglichkeit einer fortschreitenden Veredelung der Menschheit beschlossen liegt. Bedeutsame Ansätze solcher Betrachtungsweise sind bei den Florentiner Platonikern, bei Erasmus, Hans Denck und Sebastian Franck, Valentin Weigel und Jakob Böhme zu erkennen. Von den Kirchen aller Konfessionen verdächtigt und verfolgt wuchs ihr stiller Einfluß mit der zunehmenden Erweiterung des geschichtlichen Blickfeldes und der Verfeinerung geschichtlicher Forschungsmethoden, bis sie in Leibniz und Kant eine philosophische Begründung von dauernder Geltung gewann und in den eisernen Bestand idealistischer Weltanschauung überging.

Als eine zweite Richtung kirchenfreier Forschungsweise ist der theologische Rationalismus zu nennen. Vereinzelte Freigeistereien, kecke Anzweifelungen kirchlicher Dogmen oder des Wahrheitsgehaltes biblischer Erzählungen waren zwar schon vor der Renaissance in nicht geringer Zahl aufgetreten, doch konnten sie der Kirchenlehre nicht gefährlich werden, solange ihnen die methodische wissenschaftliche Grundlage fehlte. Diese begann erst im 15. Jahrhundert Lorenzo Valla mit glänzenden Probestücken historisch-philologischer Kritik zu schaffen, für deren weiteren Ausbau abermals Erasmus maßgebend wurde. In seiner Rechtfertigung des freien Willens gegen Luther ist nicht nur der innerkirchliche, sondern auch der religiöse Standpunkt bereits verlassen, denn der Inhalt des Glaubens wird hier rein verstandesmäßig zerlegt, um den Anteil abzumessen, den Gott,

Christus, der menschliche Wille und die himmlische Gnade an dem für das religiöse Erleben schlechthin unteilbaren Vorgang der Wiedergeburt haben. Die Freiheit des Willens wird wesentlich dadurch bewiesen, daß die Begriffe Lohn und Strafe, Gerechtigkeit, Verantwortung, Verdienst, Genugtuung, Gesetz, Vorschrift, Drohung, Verheißung usw., die auch in der christlichen Religion von grundlegender Bedeutung sind, ohne diese Voraussetzung überhaupt nicht bestehen könnten. Die mit biblischen Belegen allerdings reichlich arbeitende, im Grunde dennoch von den Maßstäben einer weltklugen Nützlichkeitsphilosophie bestimmte Schrift offenbart aber die Unzulänglichkeit ihres Standpunktes gerade bei der Erörterung des eigentlich religiösen Problems, wie nämlich jene vernunftmäßig sichergestellte Tatsache der Willensfreiheit, die ja auch Luther innerhalb der Dinge, über welche wir wirklich entscheidend bestimmen können, gar nicht bestreiten wollte, mit dem Glauben an die Alleinwirksamkeit Gottes zu vereinbaren sei: hier dient der ganze Aufwand Erasmischer Dialektik nur zur Verschleierung seines Ciceronianischen Standpunktes, daß es unzweckmäßig sei, mit solchen unerforschlichen Dingen, die jeder gemeingültigen Beweisführung widerstreben, sich allzu tief einzulassen. Diesem Gelehrten lag Luthers Leidenschaft für das Absolute so wenig im Blute, daß er die Religion eigentlich nur darauf ansah, wieweit sie zur sittlichen Erziehung des Menschengeschlechts und zur Erhaltung des Sinnes für gesellschaftliche Ordnung nutzbar gemacht werden könne, weshalb es ihm auch nicht so sehr auf die rücksichtslose Stellung der Wahrheitsfrage ankam, als auf den Wert, den das von der großen Masse unbegriffene Dogma für den kirchlichen Zusammenhalt hatte. Auf der andern Seite aber war er dem Dogma als aufgeklärter Mann doch wieder abgeneigt, weil es für die vernünftige Einigung der führenden Geister ein schwer übersteigliches Hindernis bildete. Und so war sein Verhältnis zum Dogma unklar und zwiespältig: während er aus den angegebenen Gründen Erörterungen dieser Art behutsam auswich, konnte er sich doch

wieder nicht enthalten, gelegentlich in scharfen Vorstößen seine geistige Überlegenheit zu erweisen. Indem er darauf aufmerksam machte, daß Christus in der heiligen Schrift nur selten, der heilige Geist aber nirgends als Gott bezeichnet werde, untergrub er die Trinitätslehre, und Melanchthon konnte den stillen Einfluß des Erasmus für den Abendmahlsstreit verantwortlich machen. Indem er ferner die Lehre Christi als den wertvollsten Bestandteil der Bibel heraushob und ihn mit andern großen Menschheitslehrern verglich, begann er, Maßstäbe formaler, moralischer und geschichtlicher Kritik an den Lehrgehalt der heiligen Schrift und der aus ihr abgeleiteten Dogmen anzulegen, die dann in ihrer Fortbildung durch Antitrinitarier und Sozinianer zu der Auflösung des christlichen Dogmas durch den Rationalismus wesentlich beigetragen haben.

Eine dritte Richtung kirchenfreien wissenschaftlichen Denkens war endlich die naturphilosophische. Ihre wichtigste Voraussetzung war die seit Duns Skotus angebahnte Scheidung zwischen Philosophie und Theologie: indem das Übersinnliche grundsätzlich zum Gegenstand des Glaubens und seiner Auslegung, die der Erfahrung gegebene Welt aber — und nur diese — zum Gegenstand des wissenschaftlichen Denkens erklärt wurde, wandelte sich die Philosophie zur Naturerkenntnis. Bevor indessen die Forschungsmethoden entwickelt werden konnten, die dieser Zielbestimmung entsprachen, mußte man ihr mit Hilfe überlieferter Denkgewohnheiten zu genügen suchen. Und diese empfingen aus den in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters mächtig gesteigerten Gefühlen von der Würde, der Selbstbestimmung und einer die Welt der Dinge sich unterwerfenden schöpferischen Kraft der Person den Antrieb, die noch dürftigen Bestände der exakt erforschten Zusammenhänge durch die Kühnheit wissenschaftlicher Phantasie zu ergänzen, welche von der Stellung des Menschen im Weltganzen ihren Ausgang nahm und von dem leidenschaftlichen Verlangen, der Offenbarung Gottes aus der Schrift seine Offenbarung aus der Natur entgegenzustellen. Nun war das System der „substantialen

Formen", worunter die ältere Metaphysik den von allen Veränderungen unberührten, bleibenden Wirklichkeitsgehalt der Welt verstanden hatte, durch den Nominalismus zersetzt worden, dessen Erkenntnislehre die Welt des Bewußtseins und die Welt der Dinge auseinanderriß, indem sie das Erkennen nicht mehr als ein Abbilden der Dinge außer uns verstand, sondern als ein Handeln der Seele, wobei nicht die Dinge und ihre Wesenheiten selber, sondern nur ihre „Suppositionen" oder begrifflichen Zeichen wirksam sind. Mit dieser Wendung wurde aber für eine andere Auffassung ältester Herkunft die Bahn wieder frei: daß das Leben in der Natur aus seelischen Kräften hervorgehe, die den Dingen selber innewohnen, und daß alle Welterkenntnis in der Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes ihre Wurzeln habe. Occamisten, Mystiker und Neuplatoniker haben mit Hilfe solcher Gedanken eine Lehre vorbereitet, die in der Renaissancezeit eine alles beherrschende Geltung gewann: die Welt ist anzusehen als ein lebendiges, beseeltes Ganzes, als ein Makrokosmus, von dem der Mikrokosmus gleichsam einen Auszug oder die „Quintessenz" darstellt, insofern der Mensch als Leib der materiellen, als Geist der „siderischen" Welt angehört und Kraft des in ihm wirkenden „Gottesfunkens" auch göttliche Natur in sich trägt und zum Ebenbilde der Gottheit berufen ist. Gott ist nach der Lehre des Nikolaus von Kues das unendliche absolute Sein, das sich in die Vielheit des Endlichen ergossen hat. Das Lebensgefühl der Renaissance strebte aus dem kirchlichen Dualismus von Gott und Welt einem pantheistischen Monismus zu, d. h. einer Anschauung des Universums, in der auch das Kleinste als ein Abbild des Ganzen, nämlich als harmonische Einheit des Vielfachen erkannt werden konnte, so daß also an jedem Punkte Empfindungen der Ehrfurcht, der Erhebung und der Schönheit wach wurden. Damit erst vollendete sich jene gewaltige Bewegung der Geister, die seit Menschenaltern von dem Verlangen getrieben war, die letzten Beweggründe alles Denkens und Handelns aus dem Jenseits in eine von der

göttlichen Vernunft durchwaltete diesseitige Wirklichkeit zu verlegen. Indem sich mit der Idee eines beseelten Alllebens die leidenschaftliche Sehnsucht nach Beherrschung der Natur durch die Erforschung der in ihr wirkenden Kräfte verband, wurde allerdings auch der Okkultismus eine wissenschaftliche Macht, jenes phantasievolle Aufspüren geheimnisvoller geistiger Zusammenhänge mannigfaltiger Ordnung, dem die noch ungeklärte naturwissenschaftliche Erfahrung ebenso günstig war, wie sie selber manche Bereicherung davon gewann: Magie, Alchymie, Astrologie, Nekromantik, Traumdeutung, Wahrsagerei, Dämonen- und Hexenglaube wurden in neuplatonischer Einkleidung Lieblingsbeschäftigungen der gebildeten Gesellschaft. Anderseits verband sich mit der monistischen Lehre von der Einheit des Mannigfaltigen ein Wiederaufleben mathematischer Weltbetrachtung, ein Zurückführen alles Geschehens auf Raumformen und Zahlenverhältnisse, auch dies in der phantastischen Hülle einer neupythagoräisch-kabbalistischen Zahlenmystik und -symbolik, die nach dem Vorgang des Pico della Mirandola in Deutschland namentlich von Reuchlin und Agrippa von Nettesheim gepflegt wurde. Aber die Zahlenharmonie des Weltalls blieb noch auf lange hinaus ein Gegenstand der Bewunderung auch für die großen Naturforscher, obenan Kopernikus und Kepler, die daraus den Anstoß empfingen, die mathematische Deutung des Weltalls aus der Sprache des Okkultismus in die der wissenschaftlichen Erfahrung zu übersetzen. Die ungeheuere Umwälzung des Weltbildes, die sich mit dem Namen des Kopernikus verknüpft, fand ihren ersten philosophischen Ausdruck in der großartigen Gedankendichtung des Giordano Bruno, die wohl am stärksten ergreift, wo sie aus der Umbildung des die Sinne trügenden anthropozentrischen in den kosmozentrischen Standpunkt die Folgerungen für die Umbildung des religiös-sittlichen Bewußtseins zieht: aus dem Leben im Sinnenschein gilt es sich zur Liebe des Einen, Ewigen, Wahren und Göttlichen zu erheben und alle die falschen Ansprüche an Gott, die in den kleinen Begierden

unserer eingeschränkten und sich selbst überschätzenden Kreatürlichkeit ihren Ursprung haben, ein für allemal hinter sich zu lassen, um durch das Einswerden mit der göttlichen Weltseele erst ein wahrhaft großer, freier und seliger Mensch zu werden. Noch gewaltiger indessen in ihren geschichtlichen Wirkungen war eine andere Bewegung, die mit Kopernikus anhob: die Unterwerfung der Phantasie unter die strenge Zucht der Erfahrungswissenschaft. Von Kepler und Galilei wurde jene mathematisch-naturwissenschaftliche Weltanschauung begründet, die in der Erforschung der Bewegung und ihrer Gesetze ihre größte Leistung vollbrachte und damit einen Triumph des in lauter strengen Abstraktionen fortschreitenden analytischen Denkens errang, in dem die Aufforderung enthalten war, der wissenschaftlich geschulten Vernunft, nachdem sie die Gesetzmäßigkeiten der Körperwelt entdeckt hatte, auch das menschliche Leben mit seinen staatlichen und gesellschaftlichen Ordnungen zu unterwerfen, eine Aufgabe, die das klassische Zeitalter des Rationalismus mit einem wahrhaft siegesgewissen Vertrauen auf die Allmacht des Denkens in Angriff nahm.

Damit dürften die wichtigsten wissenschaftlichen Richtungen der Renaissance und die in ihnen wirksamen seelischen Tatsachen und Lebensbedürfnisse gekennzeichnet sein. Diesen gegenüber gilt es nun Luthers Verhältnis zur Wissenschaft aus seinen seelischen Voraussetzungen zu begreifen.

Auszugehen ist hierbei von der Wahrnehmung zweier verschiedenen Grundstellungen des religiösen Bewußtseins, die erst seit der Renaissance sich deutlich voneinander abzuheben begannen und seitdem in gesonderten Bahnen sich entwickelten. Die Erkenntnis Gottes aus der Natur, in der mittelalterlichen Dogmatik von untergeordneter, in der Laienfrömmigkeit seit Bernhard von Clairvaux von wärmer betonter Bedeutung, wurde mit der Erneuerung der antiken Weltanschauung und der Naturphilosophie zu dem Hauptstück einer neuen, pantheistisch gestimmten Religiosität, die der theistisch-christlichen mit einem langsam erstarkenden Überlegenheitsgefühl gegenübertrat und

für die Entstehung einer neben den kirchlichen Bekenntnissen oder auch im Kampfe mit ihnen sich ausbreitenden **Bildungsreligion** die erste Grundlage schuf. Von den in ihr vorwaltenden Stimmungen sind zwar auch kirchliche Kreise mannigfach berührt und beeinflußt worden, doch vermochte das die Schärfe des Gegensatzes niemals aufzuheben, die deshalb unausgleichbar ist, weil auf beiden Seiten eigentümliche religiöse Werte, die der Zusammenfassung widerstreben, die seelische Haltung bestimmen. Dort ist die Frömmigkeit wesentlich bedingt durch das Gefühl der unbedingten Abhängigkeit von einem naturgesetzlichen Weltzusammenhang, das gemildert wird teils durch Gefühle der ästhetischen Erhebung in der inneren Anschauung eines Ganzen von unverbrüchlicher Ordnung, teils durch solche der Verwandtschaft menschlichen Geistes und Gemütes mit einem unsichtbaren göttlichen Weltgrunde. Hier dagegen ist der Kernpunkt der Frömmigkeit die Verantwortlichkeit der Einzelpersönlichkeit vor ihrem höchsten Richter, die Selbstbeurteilung des Menschen auf Grund unbedingt zu erfüllender sittlicher Ansprüche, die als solche eines göttlichen Willens an den menschlichen Willen empfunden werden, und das Verlangen nach Überwindung aller entgegenstehenden Hemmungen durch das Aufgenommenwerden in die Seligkeit der Begnadeten und eines ewigen Lebens. Dort wird das Bedürfnis nach einer das eingeschränkte Selbst zur Unendlichkeit erweiternden restlosen Hingabe an die überschwengliche Größe und Schönheit des Alls immer wieder durchkreuzt und entwertet durch die demütigende Erfahrung von der Nichtigkeit alles menschlichen Seins und Tuns, das wehrlos eingeschlossen ist in den Kreislauf von Geburt und Tod, von vergeblichem Ringen um irdische Selbsterhaltung und verzehrender Sehnsucht nach überirdischen Seligkeiten. Hier dagegen ist der entscheidende Inhalt aller religiösen Vorgänge das Bewußtsein der menschlichen Würde, welche, indem sie den eigenen Willen in den göttlichen aufgenommen weiß und damit ihrer eigenen Unendlichkeit gewiß geworden ist, von der Unendlichkeit der

Welt, die sie zugleich im Lichte einer überſittlichen Gnadenordnung ſieht, nicht mehr niedergeworfen wird, wohl aber ſchmerzlich leidet an der Unfähigkeit der ſinnlichen Natur, dem Guten, Edlen und Göttlichen die Treue zu halten. Wie dieſe beiden Grundſtellungen religiöſen Bewußtſeins bei allen Möglichkeiten gegenſeitiger Beeinfluſſung dennoch unverſöhnlich auseinanderſtreben, erkennt man erſt durch die Beobachtung, wie ſie in heldiſch veranlagten Seelen ſich auswirken. Im Rahmen einer pantheiſtiſch geſtimmten Religioſität kann ſich eingeborenes Heldentum nicht anders offenbaren, als in der trotzigen Verleugnung der Ohnmachts- und Entſagungsſtimmungen durch leidenſchaftliche Steigerung der auf Selbſtbehauptung, Machtausübung und Lebensgenuß gerichteten Triebe, die mit Weltſchmerz, Bitterkeiten, Verzweiflungen und Selbſtverſpottung dennoch verknüpft bleiben, vollends wo Magie, Dämonenglaube und andere irrationale Mächte noch ihre dunklen Schatten dazwiſchenwerfen: ſolche Fauſt- und Prometheusnaturen, tragiſch ſcheiternde Lebensbezwinger und Glücksjäger hat die Renaiſſancedichtung in ganz Weſteuropa mit ergreifender Kraft geſtaltet, das Heldentum der Auflehnung, weil andächtige Verſenkung in die Schönheit des Kosmos und in die geheimnisvollen Zuſammenhänge von Menſchenſeele und Weltſeele wohl zu philoſophiſchem Beſchauen und Ertragen der Lebenswirren Mut gibt, aber die Luſt an kühn zugreifender Tat nicht unmittelbar, ſondern nur auf dem eben beſchriebenen Umwege in Bewegung ſetzen kann. Dagegen iſt nun jene zweite Form der Religioſität, weil der ſeeliſche Ort, in dem die Einwirkung des Göttlichen erfahren wird, nicht die anſchauende Vernunft, ſondern der handelnde Wille iſt, im Beſitze einer poſitiven, ſchlechthin weltüberlegenen geiſtigen Kraft, die der Entwickelung heldiſcher Eigenſchaften in hohem Maße günſtig iſt, nicht jedoch im Sinne einer verwegenen Bejahung des Ichs und der kreatürlichen Lebenstriebe, ſondern einer unerſchrockenen Überwindung aller inneren und äußeren Widerſtände, die dem klar erkannten Willen Gottes und der in ihm enthaltenen ſittlichen

Weltordnung sich nicht unterwerfen mögen. Schon im 16. Jahrhundert hat es einen denkwürdigen Augenblick gegeben, in dem dieser Gegensatz zweier Frömmigkeiten einem auserwählten Geiste ergreifend bewußt geworden ist: als Giordano Bruno am 8. März 1588 von der Lutherstadt Wittenberg nach fast zweijährigem Aufenthalt Abschied nahm. Wenn dieser vorgeschrittenste philosophische Denker seines Jahrhunderts in den antiken Mysterienkulten die Verbildlichung tiefer Wahrheiten schätzte, so waren ihm die positiven Religionen jüdischer und christlicher Herkunft schlechthin verächtlich, weil sie das Bildliche wörtlich genommen, Fabeln für Wirklichkeiten erklärt, den Kultus des Schmerzes, des Blutopfers und der Buße aufgerichtet, durch Kirchenzwang und Dogmengezänk die Menschen klein und verfolgungssüchtig gemacht und sie in dem Bannkreis anthropozentrischen Denkens und eines mit menschlichen Leidenschaften behafteten Gottes festgehalten hätten. Dennoch hatte Bruno ein tiefes Gefühl für das Heldenhafte im Protestantismus und die bezwingende Größe Luthers, jenes „Alkiden", der, „als der Stellvertreter des Höllenfürsten durch abergläubischen Kultus und stumpfe Unwissenheit die Welt vergiftete", ganz allein das Wagnis auf sich nahm, „der gefräßigsten Bestie entgegenzutreten und Trotz zu bieten". „Gesehen hast du, o Luther, das Licht, den göttlichen Geist vernommen, bist dem selbst Königen entsetzlichen Feinde waffenlos entgegengetreten, hast mit dem Worte ihn besiegt!" Mit solcher Ehrfurcht konnte er von einem Manne reden, dessen Wesen und Wirkungen ihm im übrigen fremd blieben, weil er längst eine neue Religion heraufkommen sah, vor der alle positiven Religionen mit ihren Idolen versinken müßten: die kosmozentrische, deren Evangelium von dem Aufgehen der Seele in dem vom All offenbarten Gott die Menschen erst wahrhaft frei im Sinne der antiken Stoa machen werde. Ihm stand der kontemplative Mensch, der Philosoph und der Künstler, höher, als der von der Menge verehrte Prophet, der, vom göttlichen Geiste wie von etwas ihm Fremdem fortgerissen, eben darum

weder mit Gott noch mit der Welt ins reine kommen und von der wahren Freiheit und Würde des Menschen nichts begreifen möge.

Die geistige Begegnung dieser beiden Männer auf dem Boden Wittenbergs ist wie ein Symbol, an dem sich erkennen läßt, wie tief die Gegensätze der Weltbetrachtung angelegt waren, die in Luther und Erasmus zum ersten Male aufeinanderstießen, um sich dann bis zu gänzlichem gegenseitigen Mißverstehen voneinander zu entfernen: die kirchliche und die außerkirchliche Frömmigkeit, wie wir sie nunmehr mit gutem Grunde nennen können, denn wiewohl Erasmus und die Seinigen noch Reformkatholiken zu sein glaubten, sie haben dennoch in der Kirche nicht mehr ihre geistige Heimat gehabt, sondern sind die Väter jener neuzeitlichen Bildungsreligion gewesen, die in der vernünftigen Natur des Menschen die religiösen Grundbegriffe ein für allemal zu besitzen meinte und darum alle kirchlichen Bindungen der Glaubensgedanken an besondere Offenbarungen oder einmalige geschichtliche Begebenheiten als Entstellung, Verengung und Verfälschung eines über konfessionelle Abgrenzungen erhabenen Menschheitsbesitzes beurteilte, eine Betrachtungsweise, die durch die Naturphilosophie und die von ihr befruchtete Erforschung der natürlichen Entstehungsgeschichte der Religion ihre erste wissenschaftliche Grundlegung gewann. Aber mit dem Wort „Bildungsreligion" ist auch schon die verhängnisvolle Schwäche des humanistischen Lebensideales und der von ihm ausgehenden wissenschaftlichen Denkweisen gekennzeichnet: einmal die geflissentliche Absonderung von den Lebensgefühlen und -ansprüchen der Nichtgebildeten, denen das Studium fremder Sprachen, Dichter, Denker und Redner ebenso verschlossen bleiben mußte wie die Erforschung der naturgesetzlichen Zusammenhänge des Weltgebäudes, dann die unausbleibliche Vermenschlichung und Relativierung aller bisher als absolut empfundenen Werte und das neue Bildungsziel des Weltmannes und Lebenskünstlers überhaupt mit all den genießerischen, skeptischen und weitherzig-duldsamen

Stimmungen, die von seinem rastlosen Bedürfnis, alles verstehen zu wollen, alles ausdrücken zu können und es für das Leben irgendwie nutzbar zu machen, nicht zu trennen waren. Daß Luther den Humanismus aus seiner selbstgewiß ergriffenen Führerstellung wieder hinausdrängte und für mehr als zwei Jahrhunderte in der Öffentlichkeit matt setzte, war nicht, wie es die Humanisten darzustellen liebten, ein Sieg der Barbarei über die Aufklärung, denn Luther selbst war in wichtigen Stücken ein dankbarer Schüler des Humanismus, sondern es war der Ausdruck einer tiefen völkischen Notwendigkeit: die Behauptung der unveräußerlichen Rechte eines bodenständig gewordenen Ganzen religiös-sittlicher Lebensordnungen gegenüber den drohenden Gleichgewichtsstörungen durch die ebenso verführerischen wie zersetzenden Ansprüche einer fremdländischen Bildung. In Luther lebte der untrügliche Instinkt des großen Volkserziehers, der ebensowenig, wie er einen doppelten Christenstand anerkennen konnte, das Bekennen einer doppelten wissenschaftlichen Wahrheit je nach Bildung und gesellschaftlicher Stellung für möglich hielt, weil es nicht nur ein unehrliches, sondern auch ein in sich widerspruchsvolles Beginnen ist, ein Volk als Ganzes veredeln zu wollen, indem man einer kleinen Schicht von erlesenen Geistern verstattet, sich in schrankenloser Freiheit des Denkens und des Ausdruckes über eine als stumpf und unverbesserlich verachtete Masse stolz zu erheben, wodurch nicht nur die Mehrheit von den höheren Bildungsgütern lieblos ausgeschlossen wird, sondern auch die geistige Arbeit der Berufenen aus dem gesunden Lebenszusammenhang heraustritt, der sie allein vor Unfruchtbarkeit und Blutleere dauernd zu bewahren vermag. Wie Luther davon durchdrungen war, daß alle religiösen Sonderbildungen und Sekten verwerflich seien, nicht nur weil sie Unruhe und Zwietracht erregen, sondern auch weil sie sich in selbstsüchtiger Besorgtheit um das eigene Heil dem Liebesdienst entziehen, den sie allen Angehörigen der großen Volkskirche schuldig sind, ebenso mußte er die Gefahr bekämpfen, daß in der Bildung

seines Volkes eine Kluft sich auftue, die geeignet war, die zur geistigen Führung Berufenen von der Mitverantwortlichkeit für die Erziehung der Masse auszuschließen. Auch von hier aus betrachtet wird es wieder deutlich, welch ein Segen die von ihm geschaffene evangelische Volkskirche für die Entwickelung des deutschen Geistes geworden ist, denn indem sie die evangelische Glaubensgemeinschaft mit den gleichfalls als göttliche Ordnungen erkannten Arbeits- und Berufsgemeinschaften des natürlichen gesellschaftlichen Lebens in einen einzigen organischen Zusammenhang faßte, wurde die Entstehung einer protestantischen Kultur möglich, deren Aufgabe es werden sollte, alle ihre Teilgebiete dem religiösen Endzweck des Ganzen, also der Erziehung des religiösen Charakters zum bewußten Hineinwachsen in die Arbeit am Reiche Gottes dienstbar zu machen. Für das wissenschaftliche Denken, Forschen und Lehren bedeutete das allerdings nach unserer heutigen Auffassung die Anlegung eines fremden Maßstabes, doch waren selbst die vorgeschrittensten Zeitgenossen Luthers noch keineswegs dieser Meinung, denn auch ein Erasmus wollte mit all seinen wissenschaftlichen Kräften doch zunächst der Kirchenreform dienen, ohne sich bewußt zu werden, wie sehr er als Denker bereits außerhalb der Kirche stand, und ein Mutianus Rufus, dem die Unkirchlichkeit seines wissenschaftlichen Standpunktes allerdings viel deutlicher war, zog es vor, diese Tatsache mit Schweigen zu bedecken „wie die Mysterien der Eleusinischen Göttinnen; in Religionssachen muß man sich der Fabeln und Rätsel als einer Decke bedienen". Gehörte dieser Neuplatoniker doch zu denjenigen, die an Luther Ärgernis nahmen, weil er mit Dingen, die angeblich nur die Gelehrten angingen, das ganze Volk unnütz aufgeregt habe.

Reformation und Humanismus standen unter dem Zeichen der nämlichen Zeit, die vom Druck unpersönlicher Rechtsordnungen und Denküberlieferungen frei werden wollte durch Entbindung der der Persönlichkeit eingeborenen Kräfte und Ansprüche schöpferischer Lebensgestaltung, weil, wie schon der männ-

liche Gregor von Heimburg betonte, „erzwungene Dienste Gott unmöglich gefallen können" und somit der Wert des Menschen nicht mehr in seinem äußern Verhalten oder Scheinen gesucht werden sollte, sondern in der Innerlichkeit der Gesinnung und ihrer mutigen, selbstlosen und tatkräftigen Bewährung gegenüber allem Unzulänglichen, Widerwärtigen und Verkehrten. Aber Luther hatte seine Kämpfe um die Rechte des Gewissens mit einem unvergleichlich höheren Einsatz geführt, als irgendein Humanist: er hatte die Scholastik nicht bloß unmutig abgelehnt, sondern er hatte sie durchgelebt mit allen ihren Versprechungen und Enttäuschungen bis in ihre feinsten Zweideutigkeiten und Verlegenheiten hinein, er hatte die Weltflucht, von der die Humanisten so geistreich zu reden wußten, in der Einsamkeit des Klosters bis zur völligen Verzweiflung an sich selber erprobt, und die Sehnsucht nach dem Einswerden der Seele mit Gott erschütternder durchgekämpft, als alle literarischen Stilkünstler, die Betrachtungen darüber anstellten. Darum war ihm auch das Ideal der schönen Menschlichkeit, der religiöse Innigkeit und sittlicher Gesinnungsernst zwar als nicht zu missende Wesenszüge, keineswegs aber als entscheidende Wertmesser der Persönlichkeit galten, immer so schal und ekel erschienen. Er bedurfte eines unerschütterlichen Grundes, auf dem er sicher und furchtlos stehen konnte in Zeit und Ewigkeit. Und wenn ein Pirckheimer sich beruhigen durfte mit der stoischen Weisheit: „daß wir leben, solches sei von der Natur; daß wir aber ernst und recht leben, solches sei der Philosophie zuzuschreiben, dieweil dem Menschen von Gott nichts Höheres noch Herrlicheres gegeben ist, als eben diese", so war Luther zwar weit entfernt, Vernunft und Wissenschaft zu verachten, aber worauf er sich verlassen konnte im Leben und Sterben, das war ihm ganz allein der Glaube an das Evangelium. Weil aber vor diesem Glauben alle Unterschiede des Ranges und der Bildung versinken mußten, weil er also nicht mehr ein Vorrecht einzelner Stände war, sondern die Bestimmung der ganzen christlichen Gemeinde, ja zuletzt der ganzen Menschheit in sich schloß, so

mußte er auch Ziel und Richtpunkt des gesamten Erziehungswesens werden und ebenso über Zweck und Inhalt der wissenschaftlichen Arbeit entscheiden, der er sogar ein neues und großes Feld edelsten Wettstreits eröffnete: das der Sprachforschung, der Textkritik, der Hermeneutik, der biblischen Theologie, der Geschichtsforschung und aller Hilfswissenschaften einer methodischen Erklärung der heiligen Schrift wie der Kirchenväter. Indem Luther seine Zeitgenossen zwang, in der Religion wieder die höchste Angelegenheit ihres Lebens zu erkennen, hat er sie aus der Unruhe, Zerfahrenheit und Gewissensnot ihres Jahrhunderts herausgeführt und vor die Bewältigung einer ebenso einfachen wie großartigen und kraftanspannenden Aufgabe gestellt: den eigentlichen Sinn ihres Lebens und aller seiner Betätigungsformen begreifen zu lernen im Lichte des göttlichen Wortes und aus ihm die Richtlinien abzuleiten, nach denen die sittlichen Zusammenhänge des Einzeldaseins und der gesellschaftlichen Ordnungen zu regeln sind. In diesem Kreis von Aufgaben hatte aber auch die Wissenschaft und die Erziehung ihren fest umschriebenen und bevorzugten Platz.

Luthers Anschauungen von Wesen und Aufgaben der Wissenschaft hatten sich gebildet auf Grund der occamistischen Schulüberlieferungen, die er während seiner Studienjahre in sich aufgenommen hatte. Erkenntnistheoretisch war er demnach überzeugt, daß als die uns gegebene Wirklichkeit nur die intuitiv, durch sinnliche Wahrnehmung zu erfassenden Einzeldinge zu gelten haben, während die allgemeinen Begriffe, die die wissenschaftliche Verarbeitung und dauernde geistige Besitznahme des Wahrnehmungsinhaltes erst ermöglichen, nicht — wie der ältere Aristotelismus der thomistischen und skotistischen Schule noch angenommen hatte — durch die Denkbilder, Formen oder Qualitäten der Dinge, die deren eigentliches, metaphysisches Wesen ausmachen sollten, in uns hervorgerufen werden, sondern lediglich Erzeugnisse unserer eigenen Vernunfttätigkeit sind, so daß das Erkennen nicht ein Erleiden oder Abbilden, sondern ein Schaffen ist, dessen Gegenstände also nicht die Dinge selbst oder

die etwa in ihnen substantiell enthaltenen Anschauungs- und Denkformen, vielmehr nur deren „Vertretungen" oder „Zeichen" im Zusammenhange unsers Bewußtseins sind. Zwischen dem Ding, das erkannt werden soll, und dem seelischen Zustand des Erkennenden, der im Begreifen sich vollzieht, besteht somit eine natürliche oder „geborene" Beziehung, insofern jedem Ding ein inneres Zeichen entspricht, das zugleich mit seiner Wahrnehmung eintritt. Sobald allerdings dieser innere Begriff in Worte gefaßt und ausgesprochen wird, ist ein Mißverstehen möglich, weil zwischen Begriff und Wort nicht eine natürlich gegebene, sondern eine willkürlich angenommene Beziehung waltet. Indessen alles erfahrungsmäßig gewonnene Wissen von den Dingen wird doch zur wissenschaftlichen, also als denknotwendig und allgemeinverbindlich erwiesenen Erkenntnis erst durch Anwendung bestimmter Grundsätze, die für jedes vernünftige Denken an und für sich zwingend sind und von der Logik entwickelt werden. Der wichtigste dieser Grundsätze ist, daß das Unbekannte aus dem Bekannten abgeleitet werde. Da aber als bekannt nur dasjenige behauptet werden darf, was auf dem Wege richtigen Schließens bewiesen worden ist, so kann aus einer bloß geglaubten oder auf einem Glaubenssatze beruhenden Voraussetzung auch niemals ein Ergebnis gefolgert werden, das auf wissenschaftliche Gültigkeit Anspruch erhebt — was die ältere Scholastik noch unbedenklich getan hatte —, vielmehr ist es logisch ein Widersinn, daß eine Sache, die geglaubt wird, zugleich wissenschaftlich gewußt werden könne und umgekehrt. Wissen und Glauben, Vernunft und Offenbarung, Theologie und Wissenschaft sind also Gegensätze, die sich ausschließen, denn der Vernunft sind nur die natürlichen Dinge zugänglich, nicht aber die übernatürlichen, und wenn der Inhalt des Glaubens widervernünftig ist, so folgt daraus keineswegs, daß es ihm an Gewißheit fehle, sondern daß er auf einer ganz anders begründeten, nämlich irrationalen Gewißheit beruht, als der Inhalt der Wissenschaft, und daß der Glaube erst von der Herrschaft des philosophischen Denkens freigemacht werden muß.

bevor er seine eigentümliche Kraft entfalten kann, die nicht im beschaulichen Grübeln über die göttlichen Geheimnisse, sondern in der Betätigung des guten und reinen Willens liegt. Für die Erlösung des Glaubens vom Joch der Philosophie leistete diese Lehre den Zeitgenossen Luthers also ähnliche Dienste, wie später die Lehre Kants den Angehörigen des 18. Jahrhunderts.

Damit dürften sowohl für Luthers dauernde Wertschätzung der Scholastik und ihres Meisters Aristoteles als für die Richtung, in der er beide zu bekämpfen hatte, die Anfatzpunkte hinreichend bezeichnet sein. Er war in der Tat überzeugt, daß die Logik und ihre gewissenhafte Anwendung in der Dialektik das entscheidende Mittel sei, um wissenschaftliche Erkenntnis zu gewinnen, indem sie dazu anleite, aus festgestellten Sätzen neue Urteile in der Form eines geordneten Schlußverfahrens abzuleiten, trügerische Beweisführungen aber als solche zu erkennen und zu vermeiden. Fehlerquellen entstehen vor allem daraus, daß der Zusammenhang zwischen Begriff und Wort kein notwendiger, sondern ein mehr oder minder willkürlicher ist; man hat sich also vor einer Beweise lediglich vortäuschenden Wort- und Begriffsspielerei ebenso zu hüten, wie vor der Verwechselung von Dialektik und Rhetorik, denn jene ist eine durchgebildete Methode streng sachlichen Schließens und Beweisens, also die unerläßliche Grundlage wissenschaftlicher Erziehung, während diese wesentlich auf Überredung ausgeht. Die Hochschätzung der Disputationsübungen an den Universitäten, die Luther durchaus teilte, war durch diese herrschende Stellung der Dialektik bedingt, als deren größter Meister auch ihm zeitlebens Aristoteles galt, weshalb er dessen Lehrbüchern sogar in der Kampfschrift an den christlichen Adel hohes Lob zollte. Aber nicht nur für die Theorie der Erkenntnis und des wissenschaftlichen Beweisverfahrens war ihm Aristoteles der maßgebende Lehrer, sondern das Studium seiner Schriften, wie der antiken Klassiker überhaupt, war ihm auch von unschätzbarem Wert sowohl für den Erwerb gegenständlichen Wissens und einsichtigen Urteilens in allen Zweigen der Natur- und Geschichtskunde, der Staats-

lehre, Kriegskunst, Rechtspflege, Volkswirtschaft und allgemeinen Lebenskunde als auch nicht zuletzt durch die aus ihm zu gewinnenden Grundsätze und Vorbilder einer hochstehenden Sittlichkeit sowie einer klaren, schönen und sachlichen Darstellung durch die Kunst des Wortes. Luther war ferner ein aufrichtiger Bewunderer des römischen Rechtes: es „befasse eine Weisheit der alten Heiden in sich, dergleichen alle Juristen der Gegenwart, wenn man sie in einen Kuchen backte, und alle Weisen, wenn man sie in einen Trank brauete, nicht hervorbringen könnten". Ja, diesen Juristen der Gegenwart, die ihm wegen ihres Formenkrams und ihrer unfruchtbaren Wortkünsteleien gründlich zuwider und nach seiner Meinung durch die Scholastik und das kanonische Recht verdorben waren, stellte er die „alten feinen Juristen" der Römer als „Propheten fürs weltliche Reich, die Gott den Heiden gegeben habe", ausdrücklich entgegen. Nicht von der Beseitigung des fremden Rechts, wie viele Stürmer und Dränger, hoffte er die Abstellung der beklagten Mißstände, vielmehr von seiner einsichtigeren Anwendung und einer gründlicheren Schulung des Juristenstandes, die das Verständnis der schriftlichen Rechtsüberlieferung ergänzen lernen müsse durch Pflege des mit den Bedürfnissen des Lebens besser rechnenden gesunden Menschenverstandes und eines natürlich empfindenden Gerechtigkeitssinnes: „wollte Gott, daß wie ein jegliches Land seine eigene Art und Gaben hat, es also auch mit eigenen kurzen Rechten regiert würde . . . . die weitläufigen und fern gesuchten Rechte sind nur Beschwerung der Leute und mehr Hindernis denn Förderung der Sachen." Darum war Luther auch, anders als die Kanonisten, ein Freund des Gewohnheitsrechtes, das feste Wurzeln im heimatlichen Boden hat. Nur wo das geltende Recht mit dem christlichen Gewissen in Widerstreit geriet, da war es ihm keinen Augenblick zweifelhaft, daß das Recht zu weichen habe. Das galt ihm nicht bloß für die Zusammenstöße des Rechtes der gläubigen Gemeinde mit den geschichtlich erworbenen Rechten bestimmter Personen oder Körperschaften, sondern z. B. auch für die Bekämpfung des Wuchers

oder der schnöden Dieberei des unerlaubten Nachdrucks, die mit dem geistigen Eigentum Straßenraub treibe und darum schwerer Strafen würdig sei. Überhaupt war ihm das Recht, wo es als starres Paragraphensystem und Gegenstand juristischer Haarspalterei aufgefaßt wurde, ganz und gar nicht verehrungswürdig, sondern Last und Ärgernis, und alles gelehrte Wissen vom Recht ohne Frucht und Segen, wo der reine Wille fehlte, die jeweiligen Verhältnisse richtig zu sehen und zu beurteilen. Und so hatte er ein sehr gesundes Verständnis für die Fortbildung des Rechtes unter sorgfältiger Beachtung des Landesbrauchs und der Forderungen christlichen Gewissens sowie für jene richterliche Pflicht der „Gelindigkeit" oder der ausgleichenden Gerechtigkeit, die er mit Aristoteles „Epikie" nannte.

Solche Würdigung des klassischen Altertums und seiner großen Kulturleistungen hatte mit dem Humanismus eigentlich noch wenig zu tun, sie vertrug sich vielmehr durchaus mit spätmittelalterlicher Überlieferung. Stand doch seit dem 13. Jahrhundert das Ansehen des Aristoteles als des größten Moral- und Kulturphilosophen unerschütterlich fest, ohne den man nicht imstande gewesen wäre, jenes vernünftige System sittlicher Zwecke und Lebensordnungen aufzubauen, das die Verkirchlichung der Gesellschaft erst ermöglicht hatte, und in dem die Güter und Pflichten des irdischen Lebens nunmehr als in der menschlichen Natur angelegte denkmäßig begriffen, zugleich aber durch das Erbsündendogma gegen Überschätzung geschützt werden konnten, so daß die überweltlichen Lebenszwecke des Christentums und seine jenseitigen Güter nur um so heller erstrahlten. Wenn der Nominalismus diese Gegensätze von Natur und Übernatur, Vernunft und Offenbarung noch schärfer zum Bewußtsein brachte, als die ältere Scholastik, so ließ er nicht nur die Unvereinbarkeit der aristotelischen Philosophie mit der biblischen Heilslehre stärker hervortreten und bereitete Luthers theologischen Kampf gegen Aristoteles vor, sondern er machte zugleich auch, ohne es zu wollen, für eine von kirchlichen Maßstäben gänzlich absehende Würdigung der antiken Denker, wie sie dann

der Humanismus anstrebte, schon die Bahn frei. Aus dieser Sachlage erklären sich die scheinbaren Widersprüche in Luthers Beurteilung des Aristoteles, die bald bewundernd und preisend, bald schroff ablehnend sich äußert. Seine Bewunderung gilt nicht nur den logischen und rhetorischen Schriften des Griechen, sondern auch dessen Ethik und Staatslehre, in denen die Erziehung zu einem feinen, züchtigen, ehrbaren Leben, zu Gerechtigkeit, Billigkeit und Ehrfurcht und zu staatsbürgerlicher Tüchtigkeit vorzügliche Handreichungen finde, während seine Abneigung dort beginnt, wo dieser Denker das Gebiet des natürlichen Lebens verläßt, um vom Standpunkt der weltlichen Vernunft über Gott, das Wesen der Seele, die ersten und letzten Dinge oder über Vorsehung und Weltregierung zu reden, also an jenen höchsten Wahrheiten, die jenseits aller menschlichen Fassungskraft liegen, zum „Schwätzer" zu werden. Obwohl der Nominalismus das Wesen des Menschen im Willen sah und diesem die Fähigkeit der freien, auch von Vernunftgründen unabhängigen Entscheidung zuschrieb, hat er dennoch stets daran festgehalten, daß der freie Wille, selbst wenn er einer erworbenen Neigung zum Guten beharrlich folgt, ohne die in Taufe und Beichte ihm zufließende Gnade Gottes niemals jene übernatürliche Liebe hervorbringen könne, die allein zu den christlichen Tugenden befähigt und die Seligkeit sichert. Auch folgerte der Nominalismus aus der unergründlichen Irrationalität des göttlichen Willens, daß selbst die höchsten Anstrengungen des menschlichen Willens, wiewohl sie vom göttlichen Gesetz gefordert werden, kein Anrecht auf das ewige Leben verbürgen können, weil alles überweltliche Geschehen eben auch übervernünftig ist. Luther überwand die Gefahren solcher Gedankengänge durch die entschlossene Glaubenserkenntnis, daß der freie Wille „nichts sei", und daß das Wesen Gottes nicht jene selbstbeschränkungslose Freiheit sei, die von der Vernunft „Willkür" genannt werde, sondern die in Christo offenbar gewordene Liebe, von deren Verheißungen niemand ausgeschlossen sein soll. Und hieraus gewann nun sein Gegensatz zu Aristoteles eine

unversöhnliche Schärfe: dessen Ethik wurde ihm zur „schlimmsten Feindin" der Gnade, der christlichen Heilslehre und des christlichen Gottesglaubens.

Luther räumte zwar ein, daß die Gotteslehre des Aristoteles auch dem christlichen Theologen gute Dienste leisten könne, indem sie dazu anleite, Gott nicht bloß als unteilbares und unveränderliches Sein im Gegensatz zu der Vielheit und Veränderlichkeit des Sichtbaren, sondern auch als den Urquell des Lebens und der Bewegung zu betrachten. Ähnlich bekannte er, von dem physiko-theologischen Gottesbeweis in der Fassung Ciceros immer einen starken Eindruck empfangen zu haben: daß nämlich aus der Zweckmäßigkeit, Ordnung und Schönheit der Welt die Weisheit und Güte ihres Schöpfers notwendig folge. Aber er war sich sehr klar darüber, daß die philosophierende Vernunft auch auf entgegengesetzte Betrachtungen hingeführt werden könne, also des sicheren Haltes ermangele, und darum erschienen ihm solche Gedanken der natürlichen Gotteserkenntnis für den christlichen Theologen eben nur dann brauchbar, wenn sie nicht als spekulierende Metaphysik, sondern als Aussagen des religiösen Bewußtseins vorgetragen wurden, also nicht in der Meinung, mit kreatürlichen Begriffen das Übernatürliche erkennen zu können, sondern lediglich mit der Absicht, dasjenige, was der vom Himmel stammende Glaube über Gottes Wesen uns offenbart hat, in die Sprache der Vernunft zu übersetzen. Weil aber diese Bewußtseinsstellung allen Denkern des klassischen Altertums noch gefehlt hatte, waren sie für Luther trotz allen Bemühungen um natürliche Erkenntnis Gottes und der Sittlichkeit schließlich doch nur „elende Heiden", denn sie hatten noch nichts von dem innersten, persönlichen Wesen Gottes gewußt, das erst der Christ als Liebesgesinnung begreifen lernte.

Luther hatte seine nicht unbeträchtliche Belesenheit in den antiken Schriftstellern nach glaubwürdigen Zeugnissen wesentlich seinen Studienjahren zu danken, Plautus und Vergil hatten ihn sogar ins Kloster begleitet. Auch in späteren Jahren erneuerte und erweiterte er gelegentlich seine Bekanntschaft mit

ihnen und widmete den vorzüglichsten griechischen Schriftstellern besondere Sorgfalt. Seine Schriften sind, wie früher gezeigt wurde, reich an klassischen Belegen, die freilich nicht immer aus erster Hand gewonnen sein dürften. Nirgends aber läßt sich erweisen, daß er die antiken Schriftsteller mit humanistischen Augen gelesen habe. Wenn er hie und da anspruchslose lateinische Verse formte, so war das nicht mehr als spielende Fortsetzung alter Schulübungen. Wie wenig sein sicher, selbständig und ausdrucksvoll gehandhabter lateinischer Stil den Ehrgeiz hatte, mit der geschmückten Eloquenz der Humanisten zu wetteifern, hat er selbst gelegentlich bescheiden angedeutet. Ihm galt das Studium der Antike weder als selbständiges Forschungsgebiet, geschweige denn als ausfüllende Lebensaufgabe, noch als „hohe Schule der Menschlichkeit", denn der Inhalt eines christlichen Lebens war ihm ein für allemal im Evangelium gegeben, in dem Sinn und Ziel alles irdischen Daseins und Wirkens in einer auch den höchsten Forderungen menschlicher Vernunft schlechthin überlegenen Weise von Gott selber bestimmt worden sei. Darum führten die Alten nach seiner Überzeugung nicht in die Mitte der wahren Menschenbildung, sondern nur in ihren Vorhof. Sein Verhältnis zu ihnen war also nicht wesentlich anders, als das der spätmittelalterlichen Schulüberlieferung: sie waren ihm aufrichtig bewunderte Vorbilder sittlicher und staatsbürgerlicher Tüchtigkeit, Lehrer der Lebensweisheit, Meister in der Kunst des richtigen Denkens und klaren Darstellens, aber alles, was sie zu geben hatten, lag innerhalb der Grenzen der kreatürlichen Vernunft, war also nur bedingt wertvoll und sogar geeignet, auf Irrwege zu führen, wenn man sich nicht jederzeit bewußt blieb, in der christlichen Offenbarung die unbedingt verpflichtende göttliche Wahrheit zu besitzen, an der alle von Menschen erarbeiteten „Wahrheiten" zu prüfen und zu berichtigen sind. Wie weit er entfernt war, die alten Klassiker nur als Vermittler formaler Bildung zu schätzen, lehrt einer seiner berühmtesten Aussprüche: wie niemand den Vergil in seinen „Bucolicis" und „Georgicis"

verſtehen könne, der nicht fünf Jahre Hirt oder Ackermann geweſen ſei, ſo könne auch niemand den Cicero in ſeinen Epiſteln ganz verſtehen, er habe denn fünfundzwanzig Jahre in einem großen Gemeinweſen ſich bewegt. Gerade deswegen war er ſogar geneigt, einen Cicero, der „in großen Sorgen im Regiment geſteckt", höher zu ſtellen als den „müßigen Geſel" Ariſtoteles: er ſah dieſen mehr als „Vernunftklügler" an, während Cicero „groß Bürde, Mühe und Arbeit auf ſich gehabt", alſo im öffentlichen Leben ganz anders ſich erprobt habe; von ihm könne man die „rechtſchaffene", lebenstüchtig machende Philoſophie lernen. Das berührt ſich allerdings ſehr nahe mit der humaniſtiſchen Verherrlichung Ciceros als des Meiſters in der Kunſt des recte beateque vivendi. Aber jene rühmenden Sätze Luthers werden doch weit überboten durch das chriſtliche Bekenntnis: „die heilige Schrift meine niemand genugſam verſchmeckt zu haben, er habe denn hundert Jahre lang mit Propheten, wie Elia und Eliſa, Johannes dem Täufer, Chriſtus und den Apoſteln die Gemeinden regiert"; vor dem überſchwenglichen, niemals auszulernenden Reichtum des göttlichen Wortes muß auch die höchſte weltliche Weisheit in Schatten ſinken.

Daß ein jeglicher ſich in ſeinem „Berufe", an der ihm gewieſenen Arbeitsſtelle, als Erfüller eines göttlichen Auftrags, alſo „von Gottes Gnaden" wiſſe und aus dieſem Bewußtſein den dauernden Antrieb empfange, ſich in der Gewiſſenhaftigkeit des „Dienſtes", den er Gott und dem Nächſten erweiſt, von keinem übertreffen zu laſſen, — dieſe innerlich fromme Auffaſſung, die darauf verzichtet, das Glück zu erjagen als ein dingliches Gut, die vielmehr in der Hingabe an die überperſönlichen Zwecke des Lebens das Glück um ſo ſicherer findet, je weniger ſie es geſucht hat, iſt durch die Reformation zum dauernden Beſitztum des deutſchen Menſchen geworden und hat die Fähigkeit zu jenem ſtillen Heldentum der Pflicht in ihm großgezogen, vor dem die humaniſtiſchen Ideale der ſchönen Lebenskunſt, der Kultus der Menſchenrechte und aller genießeri-

schen Bildungstriebe noch immer beschämt zurückgewichen sind, sobald unser Volk vor eine harte Schicksalsprobe sich gestellt sah und sich von neuem darauf zu besinnen hatte, wo die letzten Wurzeln seiner sittlichen Bewährungskraft eigentlich liegen.

Luther war als Schriftsteller so gänzlich unberührt von literarischem Ehrgeiz und der Sorge um Nachruhm, wie es keinem Humanisten möglich gewesen wäre. Im Grunde hatte er ja mit all seinem Schreiben nichts anderes gewollt, als die Menschen zu der heiligen Quelle zurückzuführen, aus der zu schöpfen sie über so viel unnützem Bücherlesen leider verlernt hätten. Nachdem er selbst die Bibel den Deutschen in ihrer eigenen Sprache neu erschlossen, hoffte er, „es sollte des Schreibens weniger und des Studierens und Lesens in der Schrift mehr werden", und seine eigenen Bücher mochten samt und sonders zu Staub werden, wenn nur dieses Ziel erreicht würde, daß das Buch aller Bücher wieder zu dem heiligen Jungbrunnen aller Geistes- und Gemütsbildung werde, wie in den ältesten Zeiten der christlichen Kirche. Hier waren Entdeckungen zu machen und Erkenntnisquellen aufzuschließen, denen die wissenschaftliche Forschung in Natur und Geschichte nichts Gleichwertiges an die Seite zu setzen hatte, weshalb auch wissenschaftliche Arbeit als Selbstzweck, nicht im Dienst des göttlichen Wortes, für Luther noch keinen verständlichen Sinn haben konnte. Er war als Schüler Occams tief davon durchdrungen, daß die Theologie vermöge ihres Gegenstandes: der Auslegung des aus übernatürlichen Quellen stammenden Glaubens, und ihres Zieles: die rechte Erkenntnis von der Stellung des menschlichen Willens zum göttlichen zu vermitteln, nicht mit den Wissenschaften auf einer Linie stehe, sondern alle überrage und vor dem Abirren auf falsche Pfade bewahre. Die Reformation hat die königliche Stellung der Theologie über allen Wissenschaften für mehr als ein Jahrhundert neu befestigt und damit zugleich der skeptischen Annahme einer zwiefachen Wahrheit, einer übernatürlich offenbarten und einer vernunftmäßig ermittelten, den Boden abgegraben, indem sie die

Überzeugung herrschend machte, daß nichts in der Philosophie für wahr gehalten werden dürfe, was in der Theologie für falsch erklärt werden müsse, denn das hieße Gott zum Lügner machen und Menschenvernunft höher ehren, als sein unvergängliches Wort. Die humanistischen Ansätze zu einer religionsgeschichtlichen Betrachtung des Christentums im Sinne der „natürlichen Theologie" wurden im Bereiche der Reformation in ihrer Entwickelung gehemmt durch das dogmatische Urteil, daß eine kritische Prüfung der christlichen Offenbarung, ihrer Voraussetzungen und ihrer Entstehung mit der einzigartigen Würde des Gegenstandes unvereinbar sei, und daß die absoluten Werte der christlichen Religion nicht in das Getriebe der relativen Geltungen hinabgezogen werden dürften, vielmehr als die letzten und höchsten Maßstäbe alles vernünftigen Forschens und Erkennens zu verehren seien. Ebenso wurde durch die scharfe Trennungslinie zwischen Wissen und Glauben sowohl dem religiösen Rationalismus wie der Naturphilosophie jede Grenzüberschreitung verwehrt. Die Bewegungsfreiheit der Wissenschaften war also nach Luthers Überzeugung nur innerhalb bestimmter Schranken zulässig. Aber diese Überzeugung beruhte noch nicht, wie später bei dem kleinen Geschlecht der kirchlichen Machthaber, auf schwächlichem Mißtrauen gegenüber einem angeblich autoritätsfeindlichen Denken, sondern auf der als unabweisbar erkannten religiösen Pflicht, Gottesrecht und Menschenrecht scharf auseinanderzuhalten und dem religiösen Lebenszweck des einzelnen wie der Gesellschaft alles unterzuordnen, weil nur so einer Anarchie der Zwecke vorgebeugt und die Arbeit am Reiche Gottes einheitlich geleitet und gefördert werden konnte.

Die Hochschätzung, die Luther der Geschichtswissenschaft entgegenbrachte, war lediglich bedingt durch den außerordentlichen Lehrwert, den er ihr beimaß. Geschichtliches Erkennen um des Erkennens willen, das bis ins Letzte und Kleinste erforschen und verstehen möchte, wie alles gewesen und wie es gekommen ist, lag außerhalb seines Gesichtskreises. Ihm war

alles Geschehen Gottes Werk, sein „eigenes“: Huld und Liebe, oder sein „fremdes“: Zorn und Strafe. Dies zu beschreiben, galt ihm als Aufgabe der Geschichte, die den großen Vorzug habe, nicht bloß zu lehren, sondern mit dem Wort die „Exempel“ zu verbinden und derart vor Augen zu stellen, „als wäre man dabei und sähe es also geschehen alles, was vorhin die Worte durch die Lehre in die Ohren getragen haben.“ „Da findet man beides: wie die getan, gelassen, gelebt haben, so fromm und weise gewest sind, und wie es ihnen gangen oder wie sie belohnet sind; auch wiederum wie die gelebt haben, so böse und unverständig gewest sind, und wie sie dafür bezahlet sind.“ So wird die Geschichte zu einer Bereicherung der eigenen Erfahrung durch die Erfahrungen der früheren Geschlechter, denn das menschliche Leben ist ja viel zu kurz, als daß man nur durch eigene Erfahrung klug werden könnte. Wenn nun leider die geschichtliche Kunde von vielem verloren ging, es auch weder möglich noch nötig ist, alles aufzusammeln, sondern nur unerläßlich, daß „die wichtigsten Stücke aufs kürzest behalten würden“, so ist und bleibt Historienschreiben doch ein „hohes Werk“, denn gerade weil Gott es ist, der in der Geschichte ohne Unterlaß wirkt, so müssen alle Ereignisse „mit höchstem Fleiß, Treue und Wahrheit geschrieben werden“, so daß man sie ebenso sicher glauben kann, als wenn sie in der Bibel stünden. Dazu gehören aber hohe, wohlgestellte Leute, die nicht um falscher Rücksichten willen unliebsame Dinge verschweigen oder umdeuten, geringe Verdienste aufblasen, „wiederum aus Gunst ihres Vaterlandes und Ungunst der Fremde die Historien schmücken oder sudeln, danach sie jemand lieben oder anfeinden.“ „Damit werden die Historien über die Maßen verdächtig und Gottes Werke schändlich verdunkelt, wie man den (byzantinischen) Griechen schuld gibt, auch des Papstes Heuchler — Luther denkt an Flavius Blondus und Platina — bisher getan und noch tun, und zuletzt dahin kommt, daß man nicht weiß, was man glauben soll. Also verdirbt der edle, schöne, höchste Nutz der Historien und werden eitel Wäscher daraus.“

Deshalb sollten Kaiser, Könige und hohe Herren es sich angelegen sein lassen, die Urkunden in ihren Archiven sorgfältig zu sammeln, treffliche Leute heranzubilden und freigebig zu besolden, damit sie mit dem vollen Mut zur Wahrheit die Geschichte ihrer Zeit schreiben, solche Werke alsdann in den öffentlichen Büchersammlungen allgemein zugänglich zu machen und den Nachkommen zu überliefern, wie es einst die Juden gehalten hätten. Es fehlt denn auch nicht an Zeugnissen dafür, daß diese Mahnungen Luthers, besonders der Ruf nach öffentlichen Büchersammlungen tatkräftige Beachtung fanden. Luther beklagte, daß er selbst nicht Zeit genug gehabt, gute Historien zu lesen, noch mehr aber, daß die Deutschen von ihrer eigenen Geschichte so wenig wissen, weshalb „man auch von uns Deutschen nichts weiß in andern Landen und müssen aller Welt die Deutschen Bestien heißen, die nichts mehr können denn kriegen, fressen und saufen." Diese lebhaft empfundenen Bildungsmängel erklärten sich namentlich daraus, daß die Geschichtswissenschaft damals auf den hohen Schulen noch kein selbständiges und als solches anerkanntes Unterrichtsfach war, weshalb methodische Fortschritte auf diesem Gebiete eigentlich nur Sache des glücklichen Zufalls waren, jedenfalls noch nicht aus einer geschlossen sich fortpflanzenden Überlieferung planmäßig gewonnen werden konnten.

Es gibt nach Luther noch eine andere Möglichkeit, geschichtliches Wissen ins Volk zu tragen: wie sich die deutsche Heldensage in Liedern fortpflanzte, so könnte auch das Andenken großer Männer und Ereignisse in volkstümlichen Liedern festgehalten werden. Er dachte dabei an jene zahlreichen geschichtlichen Volkslieder, die für die Bildung einer öffentlichen Meinung damals eine ähnliche Bedeutung hatten, wie später die Zeitungen. Luther hat den von den Humanisten rühmlich betätigten Sinn für Erforschung der vaterländischen Vergangenheit auch seinerseits mannigfaltig bewährt; während jene aber weniger aus eigener Forschung und Beobachtung schöpften, als aus den Büchern antiker Schriftsteller oder zeitgenössischer Ausländer, etwa eines Enea Silvio oder Flavius Blondus, ging er mit

ſcharfem Aufmerken und Vergleichen, teilweiſe auch in ſorgfältigem Aufzeichnen und Sammeln den ihm erreichbaren Zeugniſſen deutſcher Volksart liebevoll nach: Sprichwörtern und Redensarten, Reimſprüchen, Liedern, Volksbüchern, Rätſeln, Märchen und Schwänken, auch den Unterſchieden in Mundart, Stammesſitten, Feſtbräuchen, Verkehrsformen u. dgl., für deren vergleichende Beobachtung ihm zuerſt die Erfahrungen ſeiner Romreiſe den Blick geſchärft hatten. Ein im Jahre 1537 erſchienenes Verzeichnis deutſcher Eigennamen nach ihrer ſprachlichen Herkunft iſt zwar, obwohl es ſeit 1554 unter Luthers Namen ging, ſicherlich nicht von ihm ſelbſt verfaßt, aber doch aus ſeinem Kreiſe hervorgegangen und nicht ohne Beziehung zu der von ihm mit beſonderer Liebhaberei gepflegten Kunſt der Namendeutung. Seine Kenntnis der bibliſchen und kirchlichen Geſchichte, die ihm ja in ſeinem Kampfe mit dem Papſttum das wichtigſte Rüſtzeug ſchaffen mußte, war ungleich umfaſſender und zuverläſſiger, als die der Profangeſchichte, wies jedoch, dem Wiſſensſtande der Zeit entſprechend, mancherlei Lücken auf, namentlich ſoweit die Zeit vom 7. bis zum 11. Jahrhundert in Frage kam. Das geht beſonders deutlich aus den Geſchichtstabellen hervor, die er ſich in ſpäteren Jahren zum eigenen Gebrauch anlegte, und die 1541 (in zweiter Ausgabe 1545) als „Supputatio annorum mundi“ auch im Druck erſchienen ſind. Was er von der Geſchichte der Griechen und Römer in vorchriſtlicher Zeit wußte, dankte er wohl nur der Schulüberlieferung, gelegentlicher Beſchäftigung mit antiken Schriftſtellern oder einer der damals beliebten Weltchroniken des Sabellicus, Nauclerus oder Antoninus; dagegen wendete er ſpäterhin der Religion und den Sitten der Türken mehrfach ſeine Aufmerkſamkeit zu. Wichtiger indeſſen, als die Feſtſtellung, daß Luther über ein reiches geſchichtliches Wiſſen verfügte und der Geſchichte einen hohen Bildungswert zuerkannte, iſt für uns die Frage, welche Bedeutung ihm in der Entwickelung der Geſchichtswiſſenſchaft etwa zuzuſprechen ſein mag.

Auch hier zeigt ſich wieder, daß die großen Fortſchritte

wissenschaftlichen Denkens, die ja immer an eine neue Art der Fragestellung geknüpft sind, nicht sowohl aus der wissenschaftlichen Arbeit als solcher hervorgehen, als aus bestimmten Forderungen des Lebens, die ihr Richtung und Aufgaben unweigerlich vorschreiben. Sicherlich hatte der Humanismus sich eine Fülle geschichtlicher Anschauung, zum mindesten des klassischen Altertums, erarbeitet, wie sie auch den besten mittelalterlichen Köpfen noch nicht erreichbar gewesen war: zur Erklärung der alten Schriftsteller bedarf es nach Erasmus der Kenntnis der Geschichte, des Staates, der Einrichtungen, der Sitten und alles Wissens der Alten. Und doch ist die in dieser Forderung bereits angebahnte Richtung auf kulturgeschichtliche Erforschung der Vergangenheit nicht vor dem 18. Jahrhundert zur Entfaltung gekommen, weil die Fähigkeit, die Masse der allmählich aufgespeicherten Einzelheiten zu einem in sich geschlossenen Gesamtbilde zu formen, eine künstlerische Erziehung voraussetzt, die erst damals das Innere der Person zu erfassen begann, während sie sich für die Humanisten noch auf die Äußerlichkeiten der Sprache und des Stiles beschränkt hatte. Dagegen wurden nun im 16. Jahrhundert Antriebe in der geschichtlichen Forschung mächtig, die zum ersten Male nötigten, die auseinanderfahrende Vielfältigkeit des Wissens in große Gruppen zu ordnen, also bestimmten Gesichtspunkten der stofflichen Auswahl, der methodischen Behandlung und Deutung zu unterwerfen. Und diese Antriebe kamen von außen in die Forschung hinein: sie stammten aus den staatlichen und kirchlichen Umwälzungen, von denen die Welt damals erschüttert wurde. In einzelnen hervorragenden Köpfen entstand unter solchen Eindrücken eine ganz neue Fähigkeit, die Gegenwart an die Vergangenheit anzuknüpfen und aus ihr herzuleiten, sowie eine neue Kunst, diese Deutung geschichtlicher Vorgänge in Darstellungsformen zu fassen, durch die sie von anderen nacherlebt und diesen zum geistigen Besitz werden konnten, wobei nun erst die innerlichen Vorzüge der antiken Geschichtsschreibung, also nicht bloß ihre sprachliche und stilistische Form,

sondern ihre geistige Durchdringung des Stoffes vorbildliche Bedeutung gewannen. Der Blick für die Tatsachen wurde schärfer und klarer, je mehr aus der Menge der bloß gewußten Tatsachen die erlebten und innerlich verstandenen sich abzuheben begannen und damit das Vermögen kritischer Scheidung, der Ablehnung alles Unechten, Sagenhaften oder Schönfärberischen sich kräftigte. Der erste große Geschichtsschreiber, in dem diese neue, unmittelalterliche Art, geschichtliche Zusammenhänge zu erblicken, sich schöpferisch regte, kam aus demjenigen Lande, das seit Jahrhunderten der Schauplatz gewaltigster politischer Umwälzungen gewesen war und aus seinem heißen Boden nicht nur den Humanismus, die Sehnsucht nach Wiederherstellung seiner ehemaligen menschlichen Größe und Schönheit hervorgebracht hatte, sondern auch den Gedanken des nach antiker Weise von der Stadt ausgehenden und aus dem Wettkampf der großen Städte sich emporhebenden souveränen Macht-, Eroberungs- und Bildungsstaates. Indem Machiavelli die realistische Anschauung der ihn umgebenden politischen Wirklichkeit, wie sie sich ihm in den Stadtchroniken und in selbständiger Beobachtung darstellte, mit ähnlich gerichteten Betrachtungen der alten, namentlich römischen Geschichte in Beziehung setzte, wurden geschichtliche Analogien ihm zu dem wichtigsten methodischen Mittel, um den inneren Zusammenhang der Begebenheiten zu erhellen und vor allem, um das Wesen des Staates zum ersten Male intuitiv zu erfassen: ihm war der Staat bereits ein lebendiger Körper, der, wie jedes Individuum, vom Gesetze der Selbsterhaltung bestimmt wird, also teils Macht ausübt, teils Macht erleidet, und dessen innere Geschichte wesentlich darin besteht, daß seine einzelnen Glieder, die Klassen und Parteien, friedlich oder feindlich miteinander in Wettbewerb treten, also Stärke und Gesundheit des Ganzen fördern oder schwächen, während seine äußere Geschichte sich in den entsprechenden Wechselwirkungen mit anderen Staatspersönlichkeiten vollzieht. Er hat mit dieser Beseelung des Staatsbegriffes durch die Lebensnotwendigkeiten des sich selbst

wollenden Machtwillens nicht nur der Politik, sondern auch der Geschichtsschreibung neue Bahnen gewiesen, und die noch heute vorwaltende Auffassung, daß der eigentliche Träger des geschichtlichen Lebens der Staat sei, besitzt in ihm ihren ersten klassischen Vertreter. Ganz anderer Art waren die Antriebe, die das geschichtliche Denken durch die Reformation empfing.

Nicht der Staat, sondern die Kirche und die christliche Gesellschaft war ihr der leitende Begriff, von dem aus die geschichtlichen Vorgänge gedeutet wurden. Und während die Schüler Machiavells die religiösen und sittlichen Bewegungskräfte durchaus den politischen unterordneten, um nur soweit mit ihnen zu rechnen, als sie der Erhaltung der staatlichen Macht förderlich oder hinderlich waren, erhob sich in Deutschland das großartige Bewußtsein, daß Religion und Sittlichkeit ihrer Natur nach sich niemals einer weltlichen Macht unterwerfen können, weil der Gehorsam gegen Gott und seine Gebote dem Gehorsam gegen Menschengebote allezeit voranzugehen muß. Die Leidenschaft für das Absolute, also für das unbedingte Recht der göttlichen Wahrheit gegenüber der Schwäche und Fehlbarkeit der sich selbst betrügenden menschlichen Vernunft, hatte einst in Augustin eine der größten Umwertungen der Weltgeschichte hervorgerufen: die Verurteilung des ehemals bewunderten Römerstaates als einer Ausgeburt der Gottlosigkeit und der Selbstsucht und eines schmählichen Abfalls von der Idee des Ewigguten. Dieselbe Leidenschaft für das Absolute wehrte sich in Luther gegen die ungeheure Verkehrung des Christentums, wie sie sich ihn in der römischen Kirche darstellte, und sie schärfte ihm nicht nur Kraft und Rüstzeug der kritischen Untersuchung, sondern ließ ihm auch den ganzen Verlauf der Geschichte in großen Gegensätzen und Gruppierungen sehen, die ihm einen gewaltigen Inhalt, ja eine unerhörte dramatische Bewegtheit mitteilten und um so ergreifender wirkten, als sie das unaufhörliche Ringen derselben Mächte bezeugten, die in der Brust eines jeglichen Menschen widereinander streiten: Geist und Fleisch, Christus und Belial,

Gnade und Vernunft, Gottesliebe und Weltsucht, Glaube und Unglaube.

Da die Reformation die religiöse Wahrheitsfrage unerbittlich zur Entscheidung stellte, um das echte Christentum gegen seine Verfälscher zu schützen, es aus der Verborgenheit herauszuziehen und alle empfänglichen Herzen zu ihm zu bekehren, so konnte ihre letzte Beweisquelle immer nur die heilige Schrift sein. Aber neben ihr gewann auch der Beweis aus der Geschichte eine zunehmende Bedeutung, und zwar nach zwei Richtungen. Einmal war es ja Luthers Überzeugung, daß das echte, biblische Christentum nicht bloß zur Zeit der Apostel bestanden, sondern auch durch alle folgenden Jahrhunderte ununterbrochen weitergelebt habe, selbst unter dem Papsttum, denn die Wahrheit kann wohl zeitweilig sich verbergen oder öffentlich verleugnet werden, aber sie kann nicht untergehen, und da das Evangelium immer vorhanden war, so muß es auch immer Menschen gegeben haben, die innerlich von ihm ergriffen waren, mochten es auch vielleicht nur wenige sein. An diese Überzeugung Luthers hat sich eine Forschungsrichtung angeschlossen, die bemüht war, neben der römisch-katholischen Überlieferung eine ebenso alte und stetig fortlaufende evangelische nachzuweisen; diese Richtung gipfelte in dem berühmten „Catalogus testium veritatis“ des Matthias Flacius (1556). Dann aber hatte Luther auch zu zeigen gehabt, wodurch die christliche Kirche seit den Zeiten der Apostel auf falsche Wege geraten sei; er war insbesondere der Entstehung des Papsttums, der Sekten und des Mönchtums, der Geschichte der Konzilien und des geistlichen Rechts sorgfältig nachgegangen, und vom Ablaßstreit bis in die letzten Jahre seines Lebens hinein wären zahlreiche seiner Schriften namhaft zu machen, die die Eindringlichkeit solcher Studien bezeugen, am stärksten von 1535 ab. Auch diese Forschungsaufgaben fanden nach vereinzelten Vorstößen eines Hutten, Joh. Agricola oder Aventin ihre bedeutsamste Zusammenfassung in einer apologetischen Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte, die Matthias Flacius mit

einem ganzen Stabe von Mitarbeitern 1559—74 vom ersten bis zum 14. Jahrhundert führte, um aus der Masse der mit einem erstaunlichen Fleiße zusammengebrachten Tatsachen und Zeugnisse immer wieder denselben Gegensatz hervorgehen zu lassen, der ihr als das Grundthema der Weltgeschichte galt: das Reich Christi und das des Antichrist. Wenn auch die Kritik der „Centuriatoren" als eine dogmatisch-konfessionell gebundene den Quellen Gewalt antat und jedes Verständnis für die natürlichen Beweggründe und Verknüpfungen der geschichtlichen Entwickelung, nicht etwa nur auf der gegnerischen Seite, vermissen ließ, also nach dieser Richtung gegenüber den verheißungsvollen Ansätzen humanistischer Geschichtsbetrachtung einen Rückschritt bedeutete, so war es doch ihr unleugbares Verdienst, daß sie ein von den Humanisten vernachlässigtes Gebiet geschichtlichen Lebens wieder zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung machte: die kirchlichen Lehren, Zustände und Einrichtungen, womit sie ein auch außerhalb Deutschlands lange nachwirkendes Vorbild gaben. Ihrem Werke wurden von katholischer Seite seit 1588 die ebenso formlosen „Annales ecclesiastici" des Caesar Baronius zum Zwecke der Widerlegung entgegengestellt, eine grundlegende Sammlung von urkundlichem Wert, die in den folgenden Jahrhunderten mehrfach umgearbeitet und fortgesetzt werden sollte. „Beide Werke — bemerkt Karl v. Hase treffend — verfolgen einen der Geschichtsschreibung fremden Zweck: die andere Kirche des Abfalls von Christus zu überführen, und doch ist durch beide zum erstenmal die Kirche zu einem entwickelten Bewußtsein ihrer tausendjährigen Erlebnisse gekommen."

Neben der Frage nach den geschichtlichen Voraussetzungen und Notwendigkeiten der Reformation, die zunächst nur mit apologetischen und polemischen Mitteln in Angriff genommen werden konnte, meldete sich aber alsbald noch ein weiteres Bedürfnis: man wünschte, die Zeitgeschichte in gesichertem Wissen zu besitzen, insbesondere eine zuverlässige Kenntnis vom Leben Luthers und den mit seinem Namen verknüpften Ereignissen:

wie alles das, was man staunend erlebt hatte, eigentlich gekommen war. Luther selbst hatte die Absicht, diesem Bedürfnis entgegenzukommen und für den zweiten Teil der Wittenberger Gesamtausgabe seiner Schriften seine Denkwürdigkeiten zu verfassen. Daß ihn der Tod daran hinderte, ist ein nicht genug zu beklagender Verlust, wenn auch manches in seinen Schriften einigen Ersatz dafür bieten kann. In seiner „Vermahnung" zum Augsburger Reichstag (1530) zeichnete er z. B. ein eindrucksvolles Bild der „wahren" und der „falschen" Kirche: wie es vor der Reformation in der Kirche ausgesehen habe, und wie es jetzt in ihr aussehe und werden müsse; in der Vorrede zum ersten Bande seiner lateinischen Schriften (1545) gab er eine ergreifende Schilderung des Verlaufes der Reformation, auch in seinen Tischreden sind zahlreiche Erinnerungen und Betrachtungen dieser Art niedergelegt. Melanchthons Erinnerungsblätter, unmittelbar nach Luthers Tode verfaßt, waren mehr apologetisch als geschichtlich gehalten, und die schlichten Erzählungen der Reformationsgeschichte von Mykonius und Spalatin blieben im 16. Jahrhundert leider ebenso ungedruckt wie die Luthererinnerungen Ratzebergers. Die erste ausführliche Darstellung von Luthers Leben kam vielmehr aus dem feindlichen Lager: es war die lügnerische Schmähschrift des Cochläus (1549), der erst siebzehn Jahre später in der köstlichen Predigthistorie des Mathesius die erste ihren Gegenstand mit Liebe umfassende, aus reicher Kenntnis geschöpfte, in der Kraft der Darstellung vielfach unübertreffliche und unveraltbare Lebensbeschreibung Luthers folgte; mit ihrer Erzählungskunst konnte das zwar wohlmeinende und im einzelnen anziehende, aber im ganzen zu weitschweifige und nur nach erbaulichen Gesichtspunkten gegliederte Predigtbuch des Cyriacus Spangenberg „Theander Lutherus" (1589) den Wettbewerb um die Gunst der Leser allerdings nicht aushalten. Inzwischen aber war längst ein anderes Werk in die Öffentlichkeit getreten, das, nicht von einem Prediger, sondern von einem Juristen und Diplomaten verfaßt, für die wissenschaftliche Behandlung der

Reformationsgeschichte grundlegend werden sollte: die „Denkwürdigkeiten Religion und Staat unter Kaiser Karl V. betreffend" von Johannes Sleidanus (1555). Auch in diesem Schriftsteller waren die Antriebe der großen Zeit lebendig: staunend sah er in dem Weltreich Karls V. eine Macht sich erheben, wie sie seit Karl dem Großen nicht mehr erlebt worden sei, und zugleich in Luthers Reformation eine Wandlung sich anbahnen, die ihm als ein Wunder Gottes erschien. Aber diese Antriebe, die besonders kraftvoll in seinen beiden, auch von Luther hochgeschätzten „Orationes" an Kaiser und Stände (1542 und 44) zutage treten, wurden in seinem Geiste nicht schöpferisch nach der Weise Machiavells: weder steht ihm das Reich, dessen Geschichte er darstellen will, als ein lebendiger Körper vor Augen, noch vermag er die religiöse Veränderung, der sein stärkster Anteil gehört, aus dem geistigen Zusammenhang der Lutherischen Lehre hervorgehen zu lassen oder in der Entwickelung protestantischer Kirchenbildungen deutlich sichtbar zu machen. Er begnügt sich vielmehr mit der sorgfältigen Feststellung derjenigen öffentlichen Vorgänge, in denen die kirchlichen Umgestaltungen greifbar werden als Handlungen der obrigkeitlichen Gewalten, also des Kaisers, der Reichsstände und der sie beratenden Theologen, und führt diese durch Parteibildungen, Bündnisse und kriegerische Entscheidungen hindurch bis zum Augsburger Religionsfrieden, in dem die Lutherische Kirche ihre reichsgesetzliche Anerkennung sich errang. Aber sowenig das Werk der Bedeutung seines Gegenstandes demnach gewachsen scheint, so außerordentlich sind, selbst im Vergleich mit Machiavell, seine Vorzüge, insofern seine wichtigsten Quellen nicht die Darstellungen anderer, sondern die von den mithandelnden Personen unmittelbar ausgehenden Schriften, Berichte, Briefe und Aktenstücke sind, wobei ihm nahe persönliche Beziehungen zum Straßburger Archiv die wertvollsten Dienste leisteten. Sleidan schuf mit Bewußtsein eine Darstellung neuen Stils, die er den herkömmlichen Chroniken als „Historie" entgegenstellte, weil sie nur solche Dinge erzählen sollte, die

vom Verfasser selbst erlebt wurden oder durch unanfechtbare zeitgenössische Zeugnisse sich belegen lassen. Zwar ist der Urkundenvorrat, auf den er sich stützte, sehr lückenhaft und stammt überwiegend nur von der evangelischen Seite, auch erhebt sich seine streng an die Zeitfolge gebundene Darstellung nur selten über die Aneinanderreihung von Quellenauszügen zu einer die Einzelheiten schlüssig zusammenfassenden Berichterstattung der Dinge, sogut wie gar nicht zu einer Erfassung des Wesens und der Beweggründe der handelnden Personen; aber was ihr auf diese Weise an innerer Lebendigkeit und selbständigem Durchdenken mangelt, ersetzt sie durch die Gewissenhaftigkeit und Fülle, mit der sie die aus erster Hand geschöpften Quellen selbst sprechen läßt. Und diese leidenschaftslose, auch im Ausdruck überall nach Sachlichkeit strebende Darstellungsweise im Verein mit dem großen Gegenstand, um den es sich handelt, bedingte den ganz ungewöhnlichen Erfolg des Werkes, das nicht nur in Deutschland, sondern auch im Auslande vorbildliche Bedeutung für die geschichtliche Forschung gewann.

War die von Luther ausgehende Kritik der Kirchengeschichte auch ausschließlich durch religiöse Wertanschauungen bestimmt, so gewann sie doch eben darum nicht nur an Scharfsichtigkeit und Entschiedenheit, sondern sie half auch den methodischen Grundsatz befestigen, daß die ältesten Quellen den späteren und abgeleiteten gegenüber an Beweiskraft überlegen sein müssen, sie stellte zahlreiche Rechts- und Echtheitsansprüche in Frage, die früher kaum bezweifelt worden waren, und zwang auch den katholischen Gegnern, einem Eck, Emser, Cochläus und ihren Nachfolgern, ähnliche Beweisverfahren auf. Indem Luther ferner den göttlichen Ursprung des Papsttums bestritt, ihm wie der Geistlichkeit überhaupt jeden politischen Herrschaftsanspruch entzog und die Konstantinische Schenkung auf Grund der von Lorenzo Valla vorgetragenen Beweise als schändliche Lüge verdammte, gelangte er folgerichtig zu einer Auffassung des deutschen Kaisertums, die seinen unmittelbaren Zusammenhang mit dem weströmischen leugnete. Als der Papst das

Kaisertum auf die Deutschen übertrug, beging er nach Luther lediglich einen Raub an dem griechischen Kaiser, den er „nicht nach seinem Mutwillen zwingen" konnte, und zwar in der Hoffnung, daß die Deutschen ihm als ihrem angeblichen Lehensherren gehorsam bleiben würden; in Wahrheit aber besaß er überhaupt keine lehensherrliche Gewalt, und das römische Reich bestand damals gar nicht mehr, war vielmehr längst zerstört und zerfallen, auch hatten die deutschen Völker längst ihre eigenen Herrscher, nicht von Papstes Gnaden. Wenn also Karl der Große die Länder, die ehemals zum weströmischen Reiche gehört hatten, sich untertan machte und den Titel eines römischen Kaisers annahm, so hätte er dazu der ihm widerstrebenden päpstlichen Salbung und Krönung überhaupt nicht bedurft, wie denn auch zahlreiche deutsche Herrscher nach ihm „vom Papst ungeschmiert sind blieben", ohne daß das ihre Machtausübung beeinträchtigt hätte. Aber nun kam die „Lüge" auf, daß der Kaiser das Reich vom Papst habe, und so haben die Deutschen jenen Raub des Papstes teuer bezahlen müssen: „wir haben des Reiches Namen, aber der Papst hat unser Gut, Ehre, Leib, Leben, Seele und alles, was wir haben", er hat sich zum Oberherrn über alle Kaiser gesetzt. „Ach, wollte Gott, daß etwa ein müßiger und gelehrter Historikus solche Exempel zusammentrüge, wie oft die Päpste nach den kaiserlichen und königlichen Kronen gegriffen haben!" An diese Gedankengänge Luthers knüpfte 1566 Flacius seine Schrift „de translatione imperii Romani ad Germanos" an, mit der sich später der Jesuit Bellarmin in seiner Abhandlung über die weltliche Gewalt des Papstes (1610) auseinanderzusetzen hatte. Die volkstümliche Auffassung, daß der wesentliche Inhalt der mittelalterlichen Geschichte der Kampf zwischen Papst und Kaiser um die Vormacht gewesen und deutsche Gutmütigkeit und Treuherzigkeit in diesem Kampfe von römischer Schalkheit und Bübere beständig hintergangen und ausgebeutet worden sei, hat in Luthers Kampf gegen Rom vielleicht ihre stärkste Wurzel; und seine wuchtige Streitschrift über die „donatio Constantini"

(1537) hat zweifellos tiefere Spuren hinterlassen, als alle Angriffe, die das frühere Mittelalter oder ein Nikolaus von Cues, Valla und Peacock gegen jene Urkunde gerichtet hatten.

Wollte man indessen der konfessionellen Geschichtsbetrachtung — ganz abgesehen von ihren nicht anzuzweifelnden Verdiensten um die Förderung der Forschung im einzelnen — aus ihrer Neigung, bei der Gegenpartei schließlich alles aus dem bösen Willen der Personen abzuleiten, einen vernichtenden Vorwurf machen, so wäre das sehr unbillig, denn dieser Mangel an geschichtlicher Einsicht hatte tiefer liegende Voraussetzungen, und noch die Geschichtsschreibung der Aufklärung bis tief ins 18. Jahrhundert hinein ist wahrlich nicht arm an Beispielen für die kindliche Zurückführung von Zuständen und Einrichtungen auf menschliche Bosheit und List oder auch auf plötzlich hereinbrechende Katastrophen und Gewalttaten. „Nur der Betrachtende hat Gewissen, der Handelnde nicht", hat Goethe einmal gesagt. Die Reformatoren waren von dem heiligen Recht der von ihnen vertretenen Sache viel zu tief durchdrungen, als daß sie das Unterfangen, die Geschichte von einem grundsätzlich unparteiischen, alles verstehen wollenden Standpunkt zu betrachten, überhaupt hätten ertragen können. Wie unmöglich es ihnen war, zeigt nichts deutlicher, als ihre leidenschaftliche Verurteilung des geistvollen Schwaben Sebastian Franck. Daß dessen Geschichtsbibel (1531), dessen Weltbuch (1554) und „Chronicon Germaniae" (1538) mit ihrer sorglosen, auf eigene Quellenforschung bewußt Verzicht leistenden Ausnutzung fremder Darstellungen ohne wissenschaftliche Bedeutung waren, hat jenes schroffe Urteil keineswegs bestimmt, sonst hätte z. B. Luther nicht einer so unbekümmerten Tendenzschrift wie den „Vitae Romanorum pontificum" des Engländer Robert Barnes (1536) hohes Lob zollen können. Seinen Argwohn erregte vielmehr der — damals von allen kirchlichen Parteien zur Ketzerei gestempelte — Versuch Sebastian Francks, die Weltgeschichte nicht vom Standpunkt des handelnden, bessernden und bekehrenden Volkserziehers, sondern eines an

ihrem Unsinn leidenden und sich enttäuscht, ja vergrämt in sich selber zurückziehenden Mystikers und Spiritualisten zu betrachten, für den schlechthin alle Formen sozialen Lebens, Kirche, Sekte, Gemeinde oder Staats-, Rechts- und Wirtschaftsordnungen mit dem Makel der Sünde behaftet und derart mit Torheit, Irrungen und Teufeleien durchsetzt schienen, daß ein wahrhaft guter und gottseliger Mensch innerlich keinerlei Gemeinschaft mit ihnen pflegen, aber sich freilich auch nicht dagegen auflehnen dürfe, denn was Gott geschaffen habe, müsse in Geduld ertragen werden, wenn man es auch nicht versteht. Luther war empört darüber, daß man aus Francks Büchern weder lernen könne, „was ein Christ glauben oder fromm Mann tun soll", noch „was er doch selbst glaube und für ein Mann sei". Aber wenn er an der Kritik des schwarmgeistigen Sonderlings mit Recht die positive Kraft eines an den geschilderten Ereignissen innerlich mitbeteiligten Geistes vermißte, so hatte er doch unrecht, dies auf den Hang zur Schmähsucht zurückzuführen, obwohl jenem nicht selten eine zersetzende Ironie eigen ist, die ihren Zusammenhang mit dem satirischen Skeptizismus eines Erasmus oder Agrippa von Nettesheim nicht verleugnet. Die Wahrheit ist vielmehr, daß Franck sich ernstlich bemüht, von den Leidenschaften, die das geschichtliche Urteil trüben, ebenso unabhängig zu bleiben, wie von den nationalen oder ständischen Befangenheiten und von der Neigung, um der Großen und Mächtigen willen Schönfärberei zu treiben; ihm stehen vielmehr alle Menschen gleich fern und gleich nahe: gleich fern, soweit sie der Stimme Gottes in ihrem Innern zu lauschen verlernt haben, um sich an die Wahnbilder einer irregeleiteten Masse hinzugeben, gleich nahe, weil er überzeugt ist, unter allen Völkern und Religionen Brüder und Geistesverwandte zu haben, jene stillen, redlichen, sanftmütigen und frommen Menschen, die im stetigen Umgang mit Gott das Heiligtum ihrer Seele von der Befleckung durch Selbstsucht und Machtstreben rein zu halten bestrebt sind. Er hat bereits eine deutliche Ahnung davon, daß nach dem Fall der Papst-

kirche auch die anderen Autoritäten, die die Menschheit gängeln, ins Wanken kommen müssen, und daß sie alle, weil aus bestimmten menschlichen Unzulänglichkeiten entstanden, nicht von dauernder Geltung sein können, denn „das Christentum leidet keine Regel, kein Gesetz und keine Ordnung", es schöpft aus dem Brunnquell aller menschlichen Rechte, und der Geist muß Herrscher bleiben über den Buchstaben. Franck unterscheidet an geschichtlichen Erscheinungen bereits scharfblickend typische, also für ihr Wesen bezeichnende, und singuläre, für ihre Würdigung also unerhebliche Züge, und wie er mit seiner Darstellung der Papstgeschichte als ein Vorläufer der Centuriatoren, mit seiner Umbildung des Ketzerbegriffes und seiner unkirchlichen Religionsauffassung als ein solcher Gottfried Arnolds bezeichnet werden kann, so hat er mit einem anderen Teil seiner Arbeit der Kosmographie des Sebastian Münster rühmlich vorgearbeitet. Seine hohen schriftstellerischen Gaben aber, die ihm neben Luther zweifellos den ersten Platz sichern, haben ihm allen Anfeindungen und Zensurverboten zum Trotz die Gunst der Lesewelt daheim und in der Fremde in einem außerordentlichen Maße gewonnen, weil der Zauber persönlicher Eigenart hier stärker zu spüren war, als in irgendeinem anderen gelehrten Werke der Zeit, wie er denn auch über Art und Unart deutschen Wesens schon manche feine und treffende Bemerkung gemacht hat.

Ungefähr gleichzeitig mit Francks Geschichtsbibel trat aber eine Darstellung der Weltgeschichte in die Öffentlichkeit, wie sie Luther sich nicht besser wünschen konnte, und die er für seine „Supputatio" sich alsbald dankbar zunutze machte. Es war die von Melanchthon bearbeitete Chronik des Astronomen Johannes Carion, die in deutscher Sprache zuerst 1532 erschien, dann in zahlreichen Nachdrucken und Übersetzungen sich verbreitete und von dem Prediger Johannes Funck bis zum Jahre 1546 weitergeführt wurde. Da Melanchthon dies Buch bei seinen Vorlesungen benutzte und weder mit der lateinischen Übertragung seines Schülers Hermann Bonus (1537) noch

mit der Fortsetzung Funcks zufrieden war, so entschloß er sich zu einer Neubearbeitung in lateinischer Sprache, deren erster und zweiter Teil 1558 und 60, bis auf die Zeit Karls des Großen reichend, erschien, während die Fortsetzung (1562 und 65) seinem Schwiegersohn Kaspar Peucer zufiel. Das hohe Ansehen, das diese Arbeit sich weit über Deutschlands Grenzen hinaus erwarb, beruhte wesentlich auf der sorgfältigen Auswahl ihrer Gewährsmänner nach dem Grundsatz, daß die ältesten, den jeweiligen Ereignissen am nächsten stehenden den Vorzug verdienen und spätere Fabeleien keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit haben. Die Darstellung der alten Geschichte baut sich demgemäß auf den Erzählungen der antiken Historiker unter Verwertung der gleichzeitigen Dichter, Redner, Philosophen und Naturforscher auf — wobei allerdings den gefälschten Bruchstücken bei Annius von Viterbo (1498) noch ein zu weitgehendes Vertrauen geschenkt ist —, die des Mittelalters auf den Schriften der Kirchenväter und den besten erzählenden Quellen, die damals bekannt waren: Paulus Diakonus, Einhard, Lambert von Hersfeld und dem sogenannten Chronicon Urspergense. Melanchthon verfährt nicht mehr annalistisch aufzählend, sondern er faßt nach sachlichen Gruppen zusammen, er bereitet durch seine Sonderung der weltlichen und der kirchlichen Vorgänge das künftige Auseinandergehen der Geschichtsschreibung in eine staatliche und eine kirchliche vor, er bricht auch mit der althergebrachten Gliederung des Stoffes nach sechs oder sieben Weltaltern und ersetzt sie durch eine solche nach drei Zeiträumen von je 2000 Jahren: die ersten 2000 Jahre (von der Weltschöpfung bis auf Abraham) leben die Menschen ohne Gesetz, die nächsten 2000 (bis zu Christi Geburt) unter dem Gesetz, die letzten 2000 unter dem Evangelium. Für den ersten Zeitraum ist die entscheidende Geschichtsquelle die Bibel, für den zweiten sind neben ihr die heidnischen Schriftsteller grundlegend, für den dritten die christlichen. Diese Einteilung geht auf einen Spruch aus dem Talmud zurück, den sich auch Luther zu eigen machte: er besagt, daß für die Dauer der

Welt 6000 Jahre vorgesehen seien. Für die stoffliche Gliederung legte Melanchthon das alte Schema von den vier Weltmonarchien, der babylonisch-assyrischen, persischen, griechischen und römischen zugrunde, und zwar derart, daß die jeweilig mächtigste Monarchie den Mittelpunkt der Erzählung bildet, um den die Darstellung der kleinen Reiche sich gruppiert. Auch für ihn, wie für Luther, ist die Geschichte ein Werk Gottes und darum ihr Studium einfach Christenpflicht. Der Sinn der weltlichen Geschichte kann ohne die kirchliche und die in ihr enthaltenen Prophezeiungen nicht gedeutet werden; sie liefert den Anschauungsunterricht für die offenbarten Wahrheiten der Religion, weshalb auch unter wechselnden Hüllen immer Gleichartiges wiederkehrt und mit dem natürlichen Geschehen sich das wunderbare beständig verflicht. Freilich weiß Melanchthon für den Wechsel der Monarchien und Machtverhältnisse, wo er sie nicht auf Einwirkungen der Gestirne oder geheimnisvolle Beziehungen der Zahlenmystik zurückführt, kaum andere Erklärungen, als solche, die in den Taten oder Eigenschaften der Herrscher liegen, denn die Geschichte der Staaten ist ihm in noch viel höherem Grade, als den Schülern Machiavells, eine solche der leitenden Personen, deren Wesen er aber lediglich nach dem unlebendigen Schema bestimmter Tugenden und Fehler zu schildern vermag. Hierin wurzelt übrigens seine Vorliebe für genealogische Untersuchungen, die ebenso auf seine Schüler überging wie die Sorgfalt in der Chronologie, das Bedürfnis nach klarer geographischer Anschauung der geschichtlichen Schauplätze und die Lust an etymologischen Spielereien. Wie schließlich die Macht ihren Schauplatz wechselt, je nachdem es Gott gefällt, so auch die Wissenschaft: sie war erst bei den Chaldäern, dann kam sie zu Phöniziern, Ägyptern, Griechen und Römern, im Humanismus erhob sie sich zu neuem Leben, aber im Grunde war es immer eine und dieselbe Wissenschaft, deren Schatzkammern Bibel und Antike sind, und die wohl zu Zeiten gut, zu anderen Zeiten wieder schlecht überliefert wird, aber im ganzen als eine in sich fertige Größe

betrachtet wird, die — ähnlich wie das römische Zivilrecht — eigentlich nicht mehr verändert, vielmehr nur deutlicher bestimmt, erkannt und bewußt gemacht zu werden braucht. Melanchthons Weltgeschichte ist neben dem kurzen Abriß Sleidans „de quatuor summis imperiis“ (zuerst 1556) die Grundlage des Geschichtsunterrichts und der späteren Lehrbücher bis ins 18. Jahrhundert hinein geblieben. Sie hat der weltlichen Geschichtsbetrachtung der Italiener gegenüber mit Bewußtsein die altchristlich-theologische wieder zur Herrschaft gebracht und diese mit den religiösen und sittlichen Anschauungen der Reformation durchdrungen. Aber sie hat anderseits den humanistischen Grundsatz, daß die ältesten Quellen auch die zuverlässigsten sind, gewissenhaft durchzuführen versucht und in der Beherrschung ihres gewaltigen Stoffes mehr Gründlichkeit, Umsicht, Belesenheit und pädagogisches Geschick bewiesen, als die Italiener, sie hat sich über die lockere annalistische Form zu zusammenfassender Erzählung und übersichtlichen Gruppenbildungen erhoben, geographische, chronologische und genealogische Untersuchungen angeregt, auch der Geschichte der Wissenschaften ihre Aufmerksamkeit geschenkt und nach Luthers Vorgang nicht nur dem staatlichen Leben eine selbständige Würde und somit auch eine besondere Stelle in der Darstellung zugewiesen, sondern auch Kenntnis der Staatsgeschäfte als ein wesentliches Erfordernis für den Geschichtsschreiber angesehen, dessen Mangel Melanchthon den mönchischen Geschichtsschreibern ebenso zum Vorwurf machte, wie ihre dürftige Vertrautheit mit den Quellen und den antiken Vorbildern. Wenn das Verständnis für die inneren Gründe des geschichtlichen Geschehens noch lange unentwickelt bleiben sollte, so lag das nicht allein an der theologischen Betrachtungsweise mit ihren feststehenden Maßstäben, sondern auch an der für Luther, Melanchthon, ihre Zeitgenossen und Nachfolger durchweg maßgebenden Anschauung, daß das geschichtliche Studium nicht etwa seine besonderen Erkenntniszwecke für sich habe, sondern daß sein Lehrwert in der Anschauung der lebendigen „Exempel“ zu suchen. alles, sei:was

die Geſchichte berichtet, würde nur zur Befriedigung der Neugier dienen, wenn ihm nicht heilſame Nutzanwendungen abgewonnen werden könnten für das richtige Verhalten und Urteilen in den religiöſen, ſittlichen und politiſchen Lebensfragen. Darum gilt es vor allem, die erzieheriſchen Werte ihrer teils vorbildlichen, teils warnenden und abſchreckenden Beiſpiele herauszuarbeiten, während das übrige im ganzen unfruchtbarer Stoff bleibt, der für die Bildung des Charakters und der Überzeugung nichts bedeutet. „Die ganze Welt iſt gleichſam die Bühne Gottes, auf der er uns die Beiſpiele aller Pflichten täglich vorführt.“ So verſtanden wird die Geſchichte zu einer Ergänzung der heiligen Schrift, zu einer Art Weltbibel, indem ſie die Erprobung der göttlichen Wahrheiten in den Verkettungen menſchheitlicher Schickſale ergreifend anſchaulich macht.

So bedeutend alſo die Förderungen waren, die die Reformation den geſchichtlichen Studien durch die organiſierende Kraft ihrer Ideen gebracht hat, ſie hat ſie zugleich auch theologiſchen Zwecken von neuem dienſtbar gemacht und von der freieren Entwickelung, die ihnen der Humanismus eröffnet hatte, wieder abgelenkt. Die Selbſtändigkeit der Geſchichtswiſſenſchaft iſt darum nicht in Deutſchland begründet worden, ſondern — ähnlich wie die der Philologie — vorzüglich in Frankreich und Holland. Dort haben insbeſondere die gelehrten Benediktiner von St. Maur und ihre Geiſtesverwandten den ganzen Umkreis der geſchichtlichen Hilfswiſſenſchaften mit ungeheurem Fleiß in Pflege genommen und in entſagungsvoller Sichtung der Überlieferungsmaſſen Quellenbücher und Nachſchlagewerke von unveraltbarem Wert geſchaffen. Wie dann die ſchülerhafte Bewunderung der Alten allmählich umzuſchlagen begann in das ſtolze Bewußtſein, ihnen in Weltkenntnis, Naturforſchung und Philoſophie überlegen zu ſein, ſo löſte ſich auch die Betrachtung der Geſchichte von der Gebundenheit an Bibel und Kirchenlehre, je mehr der Staat als politiſche Größe ſich über die konfeſſionellen Gegenſätze erhob. Aber auch an dieſer Entwickelung war die Reformation inſofern entſcheidend beteiligt, als die Hugenotten-

kriege in Frankreich die Frage nach dem bewaffneten Widerstandsrecht der Untertanen gegen eine andersgläubige Obrigkeit aufs neue zur Erörterung stellten und zu jenen einschneidenden Untersuchungen über Natur und Entstehung des Staates führten, die die Verweltlichung der Geschichtsschreibung in der Aufklärungszeit vollenden halfen.

Wie die Reformation ein neues Verhältnis zur geschichtlichen Welt und neue Einblicke in ihre Zusammenhänge eröffnet hat, so hat sie auch den entscheidenden Anstoß zur Entstehung einer neuen Wissenschaft gegeben, die für die Geisteswissenschaften von grundlegender Bedeutung werden sollte. Von der sogenannten Hermeneutik ist die Rede, d. h. von der Kunst der Auslegung oder von der Feststellung der Grundsätze und Regeln, nach denen schriftliche Denkmäler, insbesondere solche einer fernen und fremden Vergangenheit zu erklären sind, um ein möglichst vollkommenes und zutreffendes Verständnis ihrer Aussagen sowie der Verhältnisse und Vorstellungen, die ihnen zugrunde liegen, zu gewinnen. Es ist kein Zufall, daß der erste Gegenstand, an dem diese neue Wissenschaft sich bildete, das „Buch der Bücher" gewesen ist, und daß die geistige Lage, die ihre Entstehung forderte, erst durch die Reformation geschaffen wurde. Die methodische Unsicherheit der mittelalterlichen Bibelauslegung ist durch die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn hinreichend gekennzeichnet: Hieronymus, Augustin und die sieben Regeln des Ticonius (4. Jahrhundert) blieben für ein Jahrtausend maßgebend, ohne daß es zu dem ernstlichen Versuch einer Prinzipienlehre der Schriftauslegung kam. Erst Luther stellte, das sprachwissenschaftliche Rüstzeug des Humanismus in der Hand, die methodische Forderung auf, daß die Erfassung des buchstäblichen Sinnes die wichtigste Aufgabe der Bibelwissenschaft sein und die Schrift ausschließlich durch sich selber ausgelegt werden müsse, die dunklen Stellen durch die klaren. Nun hatte aber das reformatorische Schriftprinzip seine geniale Eigentümlichkeit darin, daß es die alles überragende Autorität des Evangeliums vom Standpunkt des Gläubigen her behauptete,

also ein inneres Ergriffensein von dem im Worte wirkenden Geist voraussetzte. Und dieses Sichhingeben und Einfühlen in die Seelenzustände der inspirierten Verfasser, das für Luther so sehr selbst Inspiration war, daß ihm auch die feinste philologische Bildung unzulänglich erschien ohne die innere Hellsichtigkeit, die nur der Glaube gibt, war ein schlechthin Neues und Wesentliches seiner Schriftauslegung, das bei der Feststellung ihrer Methodik unmöglich übergangen werden konnte. Luther hat, wie wir uns überzeugt haben, ein wissenschaftliches Bewußtsein einer solchen nur in Ansätzen besessen; erst bei seinen Schülern begann es sich zu bilden im Zusammenhang mit der schroffen Ablehnung des protestantischen Schriftprinzips durch das Konzil von Trient, das die Lehre von der Dunkelheit und Vieldeutigkeit der Bibel und von der Notwendigkeit ihrer Ergänzung durch die Autorität der kirchlichen Tradition befestigte. Dies nötigte den Protestanten den Nachweis auf, daß die Schrift die Normen ihrer Erklärung ausschließlich in sich selber trage, nicht nur allen verständlich gemacht werden könne, sondern auch unfehlbar sei und die Möglichkeiten biete, die ganze evangelische Kirchenlehre aus ihr zu entwickeln. Auch hier bewährte Mathias Flacius die systematische Kraft seines Denkens, indem er mit seiner „Clavis scripturae sacrae“ (1567) oder dem „goldenen Schlüssel“, wie ihn dankbare Jünger dann zu nennen liebten, die Wissenschaft der Hermeneutik begründete. Die angebliche Unverständlichkeit der heiligen Schrift ist nach seinen Darlegungen lediglich eine Folge mangelhafter Sprachkenntnis und falscher Methoden der Betrachtung, die zu sehr am Einzelnen und Herausgerissenen haftet, ohne nach seiner Stellung im Ganzen ernstlich zu fragen. Die erste Bedingung, um den richtigen Weg zu finden, ist vielmehr das lebendige Erfassen des inneren Zusammenhangs, der zwischen allen Teilen der Schrift besteht: so viele Verfasser von sehr verschiedener Schreibart und Lehrkunst dabei tätig waren, alle waren doch inspiriert von demselben heiligen Geist, und eben dadurch ist die Bibel bei aller Mannigfaltigkeit ihrer Teile ein in sich einheit-

liches Werk, zusammengehalten durch eine goldene Kette ewiger Wahrheiten. Aus diesem Leitgedanken, der die reformatorische Überzeugung, daß die Schrift ein geistiges Ganzes ist und als solches nacherlebt werden muß, zum Ausgangspunkt nimmt, sucht Flacius die Allgenugsamkeit und Irrtumslosigkeit der Schrift sowie die Regeln ihrer Auslegung zu entwickeln. Der erste Teil seines Werkes enthält eine sorgfältig gearbeitete Konkordanz zur Veranschaulichung der biblischen Grundbegriffe und ihrer Beziehungen, der zweite, ungleich selbständigere, bringt in bunter Fülle Beiträge zur wissenschaftlichen Einführung in die Bibelkunde, darunter den ersten bedeutsamen Versuch einer Grundlegung der Hermeneutik. Er besteht darin, daß Flacius eine Nachprüfung des gesamten bibelexegetischen Verfahrens seit Origenes mit den Anweisungen, die Melanchthon in seiner Rhetorik für das verständnisvolle Lesen antiker Schriftsteller gegeben und beispielsweise auch schon auf die Psalmen angewendet hatte, in eigenartiger Weise verbindet und vom grammatischen Wortsinn zu dem religiösen Verständnis weiterführt durch die Beziehung alles Einzelnen auf die durchgehenden, in Konkordanzen und Parallelen sich darstellenden Zusammenhänge der aus der Bibel ermittelten Glaubenslehre. Nachdem die Reformation mit der allegorischen Auslegung der Schrift grundsätzlich gebrochen hatte, gab es allerdings zunächst keine andere Möglichkeit, die Widersprüche zwischen Altem und Neuem Testament und zahllosen Einzelstellen auszugleichen, als den Nachweis, daß alles in der Schrift einem doppelten Zusammenhang eingeordnet ist: einem engeren des Wortverstandes und einem weiteren des ihr zugrunde liegenden religiösen Gedankensystems. Es handelt sich also um die ebenso schwierige und künstliche wie mit angespanntem Denken durchgeführte, noch stark scholastisch anmutende Verschlingung zweier Betrachtungsweisen, die sich ihrer Natur nach ausschließen müssen: einer dogmatischen, für die zwischen Gottes Wort und der als Verbalinspiration aufgefaßten heiligen Schrift kein wesentlicher Unterschied mehr besteht, und einer philologisch-historischen, die bei jeder biblischen

Schrift zunächst die Frage nach ihrem Zweck und ihren Absichten stellt, dann Gedankengehalt, Aufbau, Rede- und Stilform untersucht und so zu einem allseitig gesicherten Verständnis ihres äußeren und inneren Wesens zu gelangen strebt. Die Durchführung dieser Verquickung deduktiver und induktiver Methoden war nicht ohne Willkür und Gewaltsamkeiten möglich, so lange die Theorie vom Schriftganzen, an dem jede Einzelschrift teilhaben sollte, so unhistorisch und abstrakt-dogmatisch und die Lehre von der inneren Form eines Schriftwerkes so äußerlich-schematisch nach den Regeln der Rhetorik behandelt wurde, wie es bei Flacius im ganzen, von sehr bemerkenswerten Einsichten abgesehen, noch geschieht. Dennoch war das Grundproblem der wissenschaftlichen Hermeneutik von ihm bereits mit erstaunlichem Scharfblick erfaßt, wenn auch seine Lösung noch der Arbeit vieler Menschenalter bedurfte, denn sie konnte erst gelingen, seitdem man gelernt hatte, einerseits die dogmatische Lehre vom Schriftganzen zu einer biblischen Theologie und weiter zu einer Wissenschaft von der Geschichte der israelitischen und christlichen Religion umzubilden, anderseits die Grundsätze der literarhistorischen Kritik, wie sie sich an den großen Erzeugnissen weltlichen Schrifttums entwickelt hatten, auch auf die Bibel anzuwenden. Sooft das Werk des Flacius gedruckt und gepriesen worden ist, die exegetischen Arbeiten der Lutheraner gingen trotzdem zunächst andere Wege: statt sich um ein zusammenhängendes Verständnis der Schrift zu bemühen, stellten sie diese lieber in den Dienst der Dogmatik, der sie die sogenannten dicta probantia zu liefern hatte. Erst im 17. und 18. Jahrhundert fand Flacius in Frankreich, Holland und Deutschland würdige Fortsetzer seiner methodischen Untersuchungen, denen bei all ihren Unzulänglichkeiten doch das unentreißbare Verdienst bleibt, ein grundlegendes Problem geisteswissenschaftlicher Forschung zum ersten Male systematisch untersucht zu haben.

Da wir von Luthers Theologie und Ethik, von seinen Beziehungen zur Staats-, Rechts- und Wirtschaftslehre ander-

wärts bereits zu reden hatten, bedarf es an dieſer Stelle nur noch eines ergänzenden Wortes über ſein Verhältnis zur Naturwiſſenſchaft.

Er war als Student in Erfurt in die ariſtoteliſche Phyſik eingeführt worden, er hatte ſelbſt eine derartige Vorleſung gehalten, und mochte ſich auch ſein Einzelwiſſen auf dieſem Gebiete ſpäter nicht unbeträchtlich erweitern, in den Grundanſchauungen iſt er immer ein Schüler des Ariſtoteles geblieben. Die Phyſik iſt ihm die Lehre von den Bewegungen der Körper, d. h. von ihren quantitativen und qualitativen Veränderungen, wobei der ſpätere Zuſtand eines Körpers immer als Möglichkeit in dem früheren enthalten gedacht iſt (z. B. der flüſſige im feſten), und Bewegung als Übergang von einem möglichen zu einem wirklichen Zuſtand begriffen wird. Natürlich war Luther mit ſeinen Erfurter Lehrern darin einig, daß Ariſtoteles auch in der Phyſik durch die bibliſche Offenbarung berichtigt werden müſſe: ſeine Lehre vom Urſprung des Menſchen und von der Ewigkeit der Welt war z. B. unvereinbar mit der chriſtlichen Schöpfungslehre, und gegenüber ſeiner rein natürlichen Erklärung der Dinge, etwa der Erdbeben oder Meteore, mußte das wunderbare Eingreifen Gottes in ihren Verlauf als Glaubenstatſache behauptet werden: Ariſtoteles wiſſe nur von einem „ſchlafenden Gott". Im übrigen war auch Luthers Weltbild geozentriſch, und die umwälzende Entdeckung des Kopernikus galt ihm als Narrheit, worüber kein Kundiger ſich wundern wird, denn die Zeitgenoſſen waren in der Ablehnung der ungeheuren Zumutung, die das Werk des Kopernikus an ſie ſtellte, nahezu einig, und die Gelehrten bekämpften ihn nicht etwa bloß mit wiſſenſchaftlichen, ſondern in jenem Zeitalter des Inſpirationsdogmas vor allem auch mit bibliſchen Gründen. Um die Erdkugel dreht ſich das Himmelsgewölbe; es beſteht aus den ſieben Planetenhimmeln, dem Sternenhimmel oder Firmament, dem kryſtalliniſchen Himmel und dem „erſten beweglichen", während der höchſte Himmel, das Empyreum oder die lichtdurchfloſſene Wohnung Gottes, unbeweglich iſt. Die „erſte

Bewegung", von der der zehnte Himmel den Namen trägt, treibt diese ungeheure Masse binnen 24 Stunden im Kreise herum, und zwar mit so ungestümer Schnelligkeit, daß Sonne und Mond davon zerschmelzen könnten, wenn sie von Metall wären; die „zweite Bewegung" ist die der unteren Sphären, der Planetenhimmel. Die Erde ist im Verhältnis zu den anderen Himmelskörpern winzig klein. Um so größer das Wunder, daß Gott diese kleine Welt zum Schauplatz seiner großen Gnadenoffenbarungen gemacht und dem Menschen die Gabe verliehen hat, die unbegreiflich hohen Werke ahnend zu erkennen und sie zwar nicht mit der irdisch gebundenen Vernunft, wohl aber mit dem Ewigkeitssinn des Glaubens in sich staunend nachzuschaffen. Allerdings kann es vernünftigerweise nicht wohl bestritten werden, daß, wie schon aus der Bewegungslehre sowie aus den Wirkungen der Sonnenstrahlen auf Tiere und Pflanzen oder des Mondes auf Ebbe und Flut folgt, zwischen der oberen Welt der Gestirne und der mit ihnen in räumlicher Beziehung stehenden Erde bestimmte Zusammenhänge walten, die auch den menschlichen Willen zu beeinflussen vermögen; immerhin sind diese nicht so zwingend, daß ihnen der Mensch nicht zu widerstehen vermöchte. Luthers ablehnende Haltung gegenüber dem Fatalismus des astrologischen Aberglaubens stammt ersichtlich schon aus seiner Studienzeit, namentlich aus der Schule Trutvetters, und wurde ihm durch die Bibel gekräftigt; er hielt fest an seiner Überzeugung, daß die bösen Neigungen des Menschen nicht von außen, sondern von innen kommen. Und gegenüber den Irrgängen der Astrologen hielt er sich lieber zu der klaren Wissenschaft der Astronomie und Mathematik, „die da stehet in demonstrationibus, in gewissen Beweisen". Auch sein Mißtrauen gegen die Alchemie ist bereits in Erfurt geweckt worden: ohne die Grundlage dieser Geheimkunst, die Verwandlung der Metalle, ernstlich bestreiten zu wollen, schien ihm doch ihre Ausübung mit soviel Versuchungen, Gefahren und Betrügereien verknüpft, daß der Christenmensch vor ihr auf der Hut zu sein hatte. Überhaupt

aber besaß er allen diesen und ähnlichen Afterwissenschaften gegenüber eine starke Gegenwehr sowohl in seinem Schöpfungsglauben, der die Schöpfung nicht als ein einmaliges, sondern dauerndes Handeln, Schaffen, Erhalten und Regieren Gottes verstand, als auch in seiner frommen Scheu vor den Selbstüberhebungen einer ihre Grenzen verkennenden Vernunft, die Gott ins Regiment greifen möchte. Dennoch war in seinem Weltbilde, wie in dem aller seiner Zeitgenossen noch überreichlich Raum für mannigfaltige Formen des Aberglaubens, die ihm teils aus alter Volksüberlieferung, teils aus der Bibel, den Kirchenvätern, dem geistlichen Recht und antiken Schriftstellern zuflossen. Die Bibel war ihm nicht nur die wichtigste Quelle, sondern auch die schlechthin entscheidende Richterin der hierher gehörigen Überlieferungen und Bräuche. Sie gab ihm einerseits die Waffen zur Bekämpfung alles unevangelischen Aberglaubens antik-heidnischen, germanisch-heidnischen oder jüdischen Ursprungs, wie er in der Volksreligion der römischen Kirche weiterlebte, wofür in seinen Predigten über die zehn Gebote (1518), in seiner „Vermahnung an die Geistlichen zu Augsburg" (1530), in dem Genesiskommentar von 1544 und in den Tischreden die wertvollsten Zeugnisse vorliegen. Sie wurde ihm anderseits für alle Formen des Aberglaubens, die aus ihr selber bestätigt werden konnten, von maßgebender Bedeutung: für seinen zwar mit mancherlei warnenden und zweifelnden Vorbehalten durchsetzten, aber im ganzen ungebrochenen Teufels-, Engel- und Dämonen-, Zauber- und Hexenglauben. Zweifellos ist die Angst vor dem Teufel, vor Hexen und Gespenstern durch den Protestantismus gesteigert worden, je mehr die *dinglichen* Beschwörungsmittel, mit denen man sich ihrer bisher erwehrt hatte, durch ihn entwertet wurden und nur noch die *geistigen* Waffen des göttlichen Wortes und des Gebets gegen dämonische Anfechtungen übrig blieben. Auch wurde die alte Vorstellung von dem Paktieren mit dem Teufel jetzt ungleich ernster angesehen, weil diese Sünde einer vergeistigten Auffassung der Religion als unsühnbar gelten

mußte, so daß selbst die Fürbitte der Himmelsjungfrau oder der lieben Heiligen sie dem göttlichen Gericht nicht mehr zu entreißen vermochte. Der tiefste Grund aber für die Zähigkeit des Fortlebens dieser Vorstellungswelt ist doch darin zu suchen, daß sie in dem wissenschaftlichen Denken der Zeit, selbst bei den vorgeschrittensten Geistern, noch ihren gesicherten Platz hatte. Das läßt sich am besten an den einflußreichen Lehrbüchern Melanchthons verdeutlichen, insbesondere an seiner Darstellung der Physik und der Seelenlehre.

Diese Lehrbücher bezeugen nicht nur das noch immer gewaltige Übergewicht der Metaphysik über das erfahrungsmäßige wissenschaftliche Denken sowie das schon erwähnte Bemühen, den aus Aristoteles geschöpften Lehrstoff teils aus der vorgeschrittenen Naturerkenntnis der Zeit zu bereichern, teils an der Hand der Bibel zu berichtigen, sondern sie kennzeichnen die wissenschaftliche Lage, aus der sie hervorgegangen sind, auch namentlich darin, daß sie, nachdem die Lehre von den substantialen Formen dahingefallen ist, das Naturgeschehen nicht anders als aus den Wirkungen geistiger Kräfte zu erklären vermögen, wodurch der volksmäßige und kirchliche Aberglaube seine bestimmte Stelle im wissenschaftlichen Denkzusammenhang angewiesen erhielt. Die geistigen Kräfte, von denen die Natur belebt gedacht wurde, waren: die Gottheit, die Geister der Gestirne, die Wesensarten der Materie und der Elemente, die vegetativen und animalischen Kräfte und die Seelenkräfte. Durchgehends unterscheidet Melanchthon in der Natur einen rationalen, gesetzlichen und denknotwendigen und einen irrationalen, also durch die Vernunft nicht erfaßbaren Zusammenhang: beide spielen beständig ineinander, wenn sie auch in der wissenschaftlichen Betrachtung zu sondern sind, und beide haben ihren Ursprung in Gott, dessen Wesen in der Vereinigung von Notwendigkeit und Freiheit besteht, und dessen Taten sich darum teils als Glieder einer gesetzlichen Ordnung, teils als Wunder oder Zufall darstellen. Derselbe Wille also, der den Gestirnen ihre Bahnen vorschrieb und die Welt aus dem Nichts

erschuf, kann die von ihm gegebenen Gesetze, die der menschliche Verstand erkennt, jederzeit durchbrechen oder aufheben, ja er wird sogar die von ihm geschaffene Welt wieder vernichten, sobald es ihm gut erscheint. Und eine ähnliche Mischung rationaler und irrationaler Zusammenhänge nimmt Melanchthon für das Seelenleben des Menschen an. Er behauptet zwar die Freiheit des menschlichen Willens, aber auch hier walten Notwendigkeiten und Zufälle mit, die der vernünftigen Deutung widerstreben: der Einfluß der Gestirne auf Temperament und Schicksal, die Wirkungen der Träume, der Geistererscheinungen, der Magie, der Weissagungen usw., lauter Dinge, in denen Melanchthon ein ungleich empfänglicheres und systematischeres Verhalten zum Aberglauben seines Jahrhunderts beweist, als der unbefangener urteilende Luther. Und doch ist damit die wissenschaftliche Bedeutung seiner Lehrbücher keineswegs ausreichend umschrieben. Diese liegt vielmehr wesentlich darin, daß sie die natürliche Welt- und Gotteserkenntnis der antiken Denker mit der Gedankenwelt des evangelischen Glaubens, den Humanismus mit der protestantischen Theologie zu einem neuen Bildungsganzen zusammen webten, das für die Erziehung des deutschen Geistes auf eine Reihe von Menschenaltern hin bestimmend werden sollte.

Erasmus hatte 1516 in einem Briefe an Capito von einem herannahenden „goldenen Zeitalter" gesprochen, in dem „nicht nur gute Sitten und Frömmigkeit, sondern auch die schönen Wissenschaften wieder aufleben und sich immer glänzender entfalten" würden. Es war das siegreiche Vordringen des Humanismus auf Universitäten und Schulen, was ihn mit so hoher Zuversicht erfüllte: die Lehrer der Poesie und Eloquenz hatten sich endlich im Unterrichtswesen ihren Platz erkämpft, das mittelalterliche Latein wich dem klassischen, man las den Aristoteles in neuen, würdigeren Übersetzungen, schuf Lehrstühle für griechische Sprache, ersetzte den scholastischen Betrieb

der Grammatik durch kurze einführende Lehrbücher und unmittelbares Schöpfen aus den klassischen Quellen, man sagte sich los von den mönchischen Lehr- und Lebensordnungen, von der klösterlichen Zucht und der geistlichen Tracht, um Schule und Wissenschaft mit den Wirklichkeiten des Lebens in besseren Einklang zu bringen, dem Wortwissen das Sachwissen entgegenzusetzen und die öde Begriffskrämerei durch das „menschenbildende Studium" der in der vorchristlichen Literatur niedergelegten Geistesschätze zu verdrängen. Zwölf Jahre später stimmte derselbe Gelehrte die bittere Klage an: „wo das Luthertum herrscht, da sind die Wissenschaften zugrunde gegangen." Und dieser schmerzlichen Enttäuschung schienen die Tatsachen recht zu geben: nie vielleicht ist das deutsche Unterrichtswesen von einer schwereren Heimsuchung getroffen worden als im dritten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts durch die zerstörenden Folgen des Kirchenkampfes und des sozialen Umsturzes.

Mit dem Verfall zahlreicher Klöster, Stifter, Pfründen und Abgaben waren Grundlagen und Mittel, durch die bisher das Schulwesen größtenteils erhalten worden war, plötzlich ins Wanken gekommen. Und wenn die leidenschaftliche Erregung der Zeit schon an sich dem ruhigen Fortgang der Studien so ungünstig wie möglich war, so wurde die Abneigung, Opfer dafür zu bringen, noch erheblich verschärft durch die ungestüme Heftigkeit, mit der Humanisten und Reformatoren den scholastischen Unterrichtsbetrieb dem Gelächter preisgaben, durch die steigende Verachtung des geistlichen Standes, zu dessen Heranbildung Schulen und Universitäten doch hauptsächlich gedient hatten, und durch das Schwinden der Möglichkeit, es künftig in kirchlichen Stellungen noch zu ansehnlichen Versorgungen zu bringen. Dazu kam noch die Verführungskraft der alten, von ungebildeten Volkspredigern und religiösen Schwärmern wie von kurzsichtigen Krämerseelen neu verkündigten Meinung, daß Gott sich nicht den Gelehrten durch die Mittel des Schulwissens, sondern den „Einfältigen" durch innere Erleuchtung offenbare, und jenes mit ihr Hand in Hand gehenden Vorurteils

des sogenannten gesunden Menschenverstandes, daß Lebenstüchtigkeit nicht durch Schulfuchserei, sondern durch die Erfahrungen in Beruf und Geschäft, Markt und Werkstatt erworben werde, der künftige Handwerker oder Kaufmann also mit den von einer deutschen Lese-, Schreib- und Rechenschule vermittelten Kenntnissen völlig auskomme, wodurch die kostspielige Einrichtung von Lateinschulen zum mindesten für die kleineren Städte überflüssig werde. Alles das führte zu einem besorgniserregenden Rückgang der Universitäten, wovon nicht am wenigsten Erfurt und Wittenberg betroffen wurden, und zu einem Verfall des Schulwesens, dem nun Luther, Melanchthon und ihre Helfer mit unermüdlicher Anstrengung und denkwürdigstem Erfolg entgegenarbeiteten.

Schon in der Schrift an den christlichen Adel hatte Luther zur Reformation des Schulwesens eindringlich aufgerufen. Dann hatte er seine Überzeugung, daß die evangelische Theologie ohne gründliche Kenntnis der klassischen Sprachen nicht bestehen könne, in einem offenen Briefe an Eoban Heß ausgesprochen, den dieser mit ähnlichen Briefen Melanchthons und anderer angesehenen Männer im Frühjahr 1523 in Druck gegeben hatte. Melanchthon hatte in seinem „Encomium eloquentiae“ (1523) nicht allein gegen Theologen sich gewendet, die die klassischen Studien verachten zu dürfen glaubten, sondern auch gegen Juristen und Mediziner, die sich durch gleiche Gesinnung den Weg ins Amt beträchtlich abzukürzen hofften. Luther nahm auch diese Betrachtung in wirksamster Weise auf, als er im Februar 1524 seinen kräftigen Weckruf „an die Ratherrn“ ergehen ließ. Welchen Eindruck seine Beweisführungen auf die humanistisch gebildeten Kreise machten, läßt sich z. B. der preisenden Vorrede entnehmen, mit der Melanchthon die von Vincentius Obsopoeus verfaßte lateinische Übersetzung dieser zur Gründung städtischer Schulen beredt auffordernden Lutherschrift einleitete.

In der Tat geht Luther hier mit den Humanisten eine gute Strecke Schulter an Schulter. Einig ist er mit ihnen

zunächst in der schonungslosen Verurteilung der geistlichen Schulen: sie sind ihm, wie schon vordem einem Wiclef, schlechtweg „Teufelsschulen", in denen man — mit starker Übertreibung gesagt — zwanzig oder vierzig Jahre mit dem Donat und Alexander de Villa Dei gemartert worden sei wie in Hölle und Fegefeuer und dennoch „eitel nichts" gelernt habe. Wenn Luther die Scholastiker gern „Sophisten" schilt, ihre Kompendien, Quästionen, Glossen und Sermone, weil sie die Schüler vor lauter Wort- und Formenkram überhaupt nicht zur Sache, nämlich zu Gottes Wort und Wirken in der Welt, kommen lassen, als „Teufelsdreck" und „Eselsmist" abtut oder die mönchischen Schulmeister kurz und gut als „beschorenen Haufen" bezeichnet, so sind das aus dem humanistischen Lager übernommene Redeweisen, die deutlich zeigen, daß es ihm nicht auf streng sachliche Schilderung damaliger Schulzustände ankam, sondern auf ihre Verurteilung im Namen seines Zweck, Inhalt und Form der Erziehung neu bestimmenden sittlich-religiösen Bildungsideales. Einig ist er mit den Humanisten ferner in der Überzeugung, daß Einführung in die Kenntnis des Lateinischen, Griechischen und Hebräischen von grundlegender Wichtigkeit sei, und zwar an der Hand der Quellen selber, also der Dichter und Redner des klassischen Altertums und der heiligen Schrift. Ebenso teilt er mit dem Humanismus die Einsicht in die Notwendigkeit eines den Aufgaben des weltlichen Regiments und Berufslebens gerecht werdenden Unterrichts, wie er den gesteigerten Bedürfnissen der Laienkultur damals entsprach: dieser habe neben der sprachlichen Schulung vor allem auch geschichtliches Wissen zu vermitteln, aus dem man die Erfahrungen der Vergangenheit für die Gegenwart nutzbar machen lerne. Er beklagt, wie wenig gerade die Deutschen von ihrer eigenen Geschichte wissen; von Griechen, Römern und Juden müßten sie lernen, wie jedes Volk seine Vergangenheit hochzuhalten habe. Schließlich gehöre zu einem rechten Unterricht auch Mathematik, Musik und die Pflege anderer schönen Künste, die die Kinder „mit Lust und

Spiel lernen könnten". Denn auch darin stimmt Luther mit den Humanisten zusammen, daß nicht nur die Schulzeit beträchtlich abgekürzt, sondern auch der ganze Unterricht geisterweckender, lebensvoller und fröhlicher gestaltet werden müsse, ja er gedenkt ausdrücklich der Lust des Gemütes, die eine zweckmäßige Befriedigung der jugendlichen Wißbegier mit sich bringt, und unter demselben Gesichtspunkte steht seine Forderung, daß man in allen größeren Städten für eine klug ausgewählte öffentliche Bücherſammlung Sorge trage.

Aber so nahe sich scheinbar solche Forderungen mit den humanistischen berühren hinsichtlich der Gegenstände und Methoden des Unterrichts wie der allgemeinen Nützlichkeitsgründe und der vaterländischen Gesichtspunkte, die ihm für die Reform des Bildungswesens maßgebend sind, so scharf tritt doch anderseits der Gegensatz zutage, der Luthers Erziehungsideal von dem der Humanisten trennt. Ihm bedeutete das Aufblühen der klassischen Studien und der Sprachwissenschaften — er spricht von der Aufrichtung eines „rechten güldenen Jahrs" — nicht die Erschließung eines verheißungsvollen Neulandes geistiger Arbeit, in dem die Menschheit ein hochgemutes Vertrauen zu sich selber und der Herrschermacht des Wissens sich erobern sollte, sondern ein von der Vorsehung geordnetes Vorspiel zu der Erneuerung des Evangeliums: „niemand hat gewußt, warum Gott die Sprachen herfür ließ kommen, bis daß man allererst siehet, daß es um des Evangeliums willen geschehen ist, welches er hernach hat wollen offenbaren und dadurch des Antichrists Regiment aufdecken und zerstören. Darum hat er auch Griechenland den Türken gegeben, auf daß die Griechen, verjagt und zerstreuet, die griechische Sprache ausbrächten und ein Anfang würde, auch andere Sprachen mitzulernen. So lieb nun, als uns das Evangelium ist, so hart lasset uns über die Sprachen halten." Ja, Luther deutet sogar das Sprachwunder des Pfingsttages (Apostelgesch. 2,4 ff.) als die göttliche Gabe, in fremden Zungen zu reden und so das Evangelium in alle Welt zu verbreiten: „Denn gleich als

da Gott durch die Apostel wollte in alle Welt das Evangelium lassen kommen, gab er die Zungen dazu und hatte auch zuvor durch der Römer Regiment die griechische und lateinische Sprache so weit in alle Lande ausgebreitet, auf daß sein Evangelium ja bald fern und weit Frucht brächte." Die Sprachen sind nur darum so hoch zu schätzen, weil sie die Scheiden sind, in denen das Messer des Geistes, nämlich das göttliche Wort, steckt, und das Studium der alten Klassiker hat seinen Wert lediglich darin, daß es die für das rechte Verständnis der heiligen Schrift unerläßliche geistige Ausrüstung gewährt, denn der Bibelforscher muß ein Mann von umfassendster Bildung sein. Doch nicht Bildung soll sein letztes Ziel sein, sondern das Leben im Evangelium und die Bezeugung der göttlichen Gnadenkräfte, die in ihm enthalten sind. Darum ist Jugenderziehung eine ernste und heilige Sache, ein Gottesdienst: war die Kirche nach Luthers Anschauung im wesentlichen eine Schule religiös-sittlicher Volksbildung für die Erwachsenen, so die Schule gleichsam eine Kirche für die Unmündigen. Daher auch das prophetische Selbstbewußtsein, mit dem er die Obrigkeiten zu solcher Arbeit am Reiche Gottes aufruft: „wo ihr mir hierin gehorchet, ohne Zweifel nicht mir, sondern Christo gehorchet, und wer mir nicht gehorchet, nicht mich, sondern Christum verachtet."

Zwei schwerwiegende geschichtliche Entscheidungen haben in dieser Schrift Luthers ihren ersten Ausdruck gefunden. Einmal wurde der Humanismus aus der herrschenden Stellung, die er im Unterrichtswesen sich zu erobern im Begriff gewesen war, in eine dienende zurückgedrängt, insofern ein selbständiger Zweckinhalt — Kultur um der Kultur willen — ihm abgesprochen, vielmehr alles, was er zu geben hatte, dem Ziel der religiös-sittlichen Volkserziehung, der Arbeit für das Reich Gottes untergeordnet wurde. Zweitens aber wurde die Sorge für dieses Schulwesen den weltlichen Obrigkeiten als eine ihrer vornehmsten Christenpflichten, für die sie ihrem Gott verantwortlich seien, ans Herz gelegt. In den hier vorgezeichneten

Bahnen hat sich die Entwickelung unsers höheren Schulwesens tatsächlich während der beiden nächsten Jahrhunderte und länger bewegt.

Wenn Luther bei diesen Darlegungen wesentlich Lateinschulen und Universitäten im Auge hatte, so ist das aus der Zeitlage leicht zu erklären. War es doch der größte Notstand jener Jahre, daß es der jungen evangelischen Kirche an theologischem Nachwuchs gebrach. Noch jahrzehntelang mußte sie ihre Pfarrer zum guten Teil aus ungelehrten Handwerkerkreisen holen; erst dann gelang es langsam, theologisches Universitätsstudium als unerläßliche Forderung durchzusetzen, während bei den Dorfgeistlichen oder jenen „einfältigen Pfarrern", für die Luther etwa sein „Traubüchlein" (1529) schrieb, noch weiterhin manche Ausnahme geduldet werden mußte. Hier konnte nur von den weltlichen Obrigkeiten wirksame Hilfe kommen, die er z. B. in seinem offenen Briefe an die Christen zu Riga (Ende 1524) auf diese Aufgaben abermals hinwies. Um ihre Opferwilligkeit zugunsten gelehrter Schulen zu erwecken, bewies er ihnen, daß sie damit nicht nur eine unerläßliche Pflicht an der Kirche und ihrem künftigen Lehrstande erfüllten, sondern daß auch die bürgerlichen Gemeinwesen als solche ohne einen geschulten Nachwuchs für ihre öffentlichen Ämter und die weltlichen Berufe gar nicht bestehen könnten. Aber er hat hier ebensowenig, wie in der Schrift an den Adel, der Volksschule vergessen.

Luther leugnete keineswegs, daß — vollends seit er den Deutschen die Bibel in ihrer Muttersprache wiedergeschenkt hatte — auch ungelehrte, der fremden Sprache nicht kundige Prediger Christum recht verstehen und das Evangelium recht verkündigen können, wenn auch — wie die Geschichte zeige — die Gefahr des Irrens groß bleibe und für die Dauer „das Evangelium ohne die Sprachen nicht wohl erhalten werden kann." Ebenso seien auch im weltlichen Stande nicht alle zum Studieren und Regieren berufen, und für die zahlreichen Knaben und Mädchen, die mit Hausarbeit oder Erlernen eines

Handwerks beschäftigt sind, müsse gleichfalls ein bescheidenes Maß schulmäßiger Unterweisung in allen Städten, Flecken und Dörfern gefordert werden, wenn sie vielleicht auch nur ein oder zwei Stunden täglich zur Schule gehen, um mindestens den Katechismus und die an ihm zu entwickelnde bürgerliche Sittenlehre gründlich kennen zu lernen. Hier wird deutlich, daß die Forderung einer allgemeinen Volksschulbildung mit den Grundgedanken der Reformation auf das innigste zusammenhing: nachdem allen Christen ohne Ausnahme der unmittelbare Zugang zum göttlichen Wort eröffnet worden war, mußten auch alle zum selbständigen Lesen und Forschen in der Schrift angeleitet werden und eben darum im Katechismus die unerläßliche Führung und Ausrüstung empfangen, um nicht in die Irre zu gehen, vielmehr in die rechte Auslegung der Bibel immer tiefer eindringen zu lernen. Immerhin haben die Reformatoren aus den oben angedeuteten Gründen den Aufgaben der Volksschule nur eine flüchtige Aufmerksamkeit geschenkt. Erst im 17. Jahrhundert hat sich die „deutsche Schule" als eine selbständige Form öffentlichen Schulwesens für die ungelehrten Schichten von der Lateinschule abgezweigt. Daß die Reformatoren die niederen Schulen noch nicht mit der Lebensbestimmung und Berufsarbeit der unteren Stände in sachliche Beziehung gebracht haben, kann man gewiß bedauern, man darf ihnen aber darum doch nicht ohne weiteres Mangel an sozialem Verständnis vorwerfen, denn ihr dringlichstes Anliegen mußte es zweifellos sein, daß die leitenden Stände der Gesellschaft für die evangelischen Bildungsaufgaben gewonnen wurden, und diese Arbeit erforderte eine so außerordentliche Anspannung der Kräfte, daß für die Elementarschule zunächst nur das Notdürftigste geschehen konnte. Die Hauptsache blieb doch, daß der Gedanke der allgemeinen Volksbildung als religiöse und sittliche Forderung begriffen war; die Erfüllung konnte einer glücklicheren Zukunft getrost überlassen werden.

Jene Mahnungen Luthers an die städtischen Ratsherren trugen ihre Frucht: in zahlreichen Städten wurden alsbald

öffentliche Lateinschulen neu begründet oder vorhandene Kirchen- und Stadtschulen in evangelische umgewandelt, auch die Privat- oder Winkelschulen, in denen meist nur Lesen, Schreiben, Rechnen und allenfalls etwas Latein gelehrt wurde, begann man durch öffentliche Anstalten zu ersetzen und durch Einführung evangelischen Religionsunterrichts mit gesinnungbildendem Stoff zu veredeln. Auf dem Lande sorgten wenigstens die Küster oder Glöckner unter Aufsicht des Pfarrers dafür, daß die Kinder außer Lesen und Schreiben den Katechismus und die gangbarsten Kirchenlieder lernten. Und Luther wurde nicht müde, auch die Hausväter auf ihre Erziehungspflichten hinzuweisen, die sie ihren Kindern und dem Gesinde schuldeten, und die mindestens in Vorsagen und Abhören des Katechismus und der christlichen Gesänge bestehen sollten, woran sich der erste Leseunterricht von selbst anschließen konnte. Doch die zähen Widerstände, die sich der Absicht, das deutsche Volkstum mit den erziehlichen Lebenskräften des Evangeliums zu durchdringen, von Anbeginn entgegengestellt hatten, waren nicht so leicht zu besiegen. Der bescheidene Schulplan, wie er 1528 in dem „Unterricht der Visitatoren" für Kursachsen aufgestellt wurde, blieb hinter den Richtlinien, wie sie in Luthers Schriften gegeben waren, doch recht beträchtlich zurück, weil er mit den begrenzten Bedürfnissen mittlerer und kleiner Städte rechnen mußte: er schloß Deutsch, Griechisch und Hebräisch ausdrücklich aus, ebenso Geschichte, Naturkunde und Mathematik und sonderte die Schüler in drei Gruppen, von denen die erste im Lesen und Schreiben des Lateinischen, in der Glaubenslehre und den christlichen Gesängen unterwiesen werden sollte, die zweite in lateinischer Grammatik, Lektüre, Religionslehre und Gesang, während die dritte, zu der nur die höher Begabten übergingen, für die gelehrten Studien vorzubereiten hatte. Daß deutscher Sprachunterricht für entbehrlich gehalten wurde, erklärt sich nicht nur aus der damaligen Rolle des Lateinischen als Bildungs- und Verkehrssprache, sondern auch aus der damals noch allgemein gültigen Anschauung, daß — wie es in der württem-

bergischen Instruktion von 1564 heißt — „jeder lateinische Schüler im Latein auch das deutsche Schreiben und Lesen ergreift.“ Aber auch an das Schulwesen der Großstädte durfte man noch keine allzu hohen Ansprüche stellen, wie das Beispiel Nürnbergs lehrte. Dort war neben den drei Lateinschulen im Mai 1526 ein Gymnasium errichtet und mit hervorragenden Lehrkräften besetzt worden: Camerarius für Griechisch, Röting für Lateinisch, Böschenstein für Hebräisch, Eoban Heß für Poetik und Schoner für Mathematik; aber der Besuch blieb dürftig, jene Gelehrten schieden zum Teil bald wieder aus, und die Anstalt fristete nur mühsam ihr Leben, bis sie später als Landesschule in Altdorf wieder aufgerichtet wurde.

Mit solchen sachlichen, in den damaligen Zuständen begründeten Schwierigkeiten mußte man also Geduld haben, ganz und gar nicht aber mit jenem eigennützigen und unbelehrbaren Weltsinn, der die Unentbehrlichkeit des wissenschaftlichen Unterrichts für die gesellschaftliche Wohlfahrt überhaupt nicht einsehen und nichts dafür aufwenden wollte. Diesen „allergiftigsten und allerschädlichsten Menschen auf Erden“ sprach Luther im Frühjahr 1529 in seiner Vorrede zu des Justus Menius „Oeconomia christiana“ scharf ins Gewissen; an sie wendete er sich nochmals im nächsten Sommer in seiner eindringlichen „Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten solle“: Schulen halten ist Christenpflicht, weil es in der heiligen Schrift geboten und die Versäumnis Sünde ist, denn es hilft Gottes Reich mehren und des Bösen Macht schwächen. Der geistliche und ewige Nutzen der Schule ist, daß sie die beiden für die Erhaltung des göttlichen Wortes und der christlichen Gesellschaft wichtigsten Stände, Pfarrer und Lehrer, zu ihrem heiligen Amte tüchtig macht und die andern Kinder — auch die ärmsten, die mit Hilfe von Stiftsgeldern zu unterrichten sind — in den Stand setzt, ihr Haus christlich zu regieren und die heilige Schrift mit Nutzen zu lesen. Der zeitliche und weltliche Nutzen der Schule ist, daß sie auch für alle übrigen Ämter und Stände, die ohne Einsicht und Studium, ohne Kenntnis des Lateinischen, ohne die rechte

Gesinnung gegen Gott und den Nächsten nicht fruchtbringend ausgeübt werden können, einen würdigen Nachwuchs sichert. Köstlich schildert Luther, wie schließlich doch die Schreibfeder, durch die so manche arme Schüler zu Herren geworden sind, die Welt regiert, denn „die reichen Geizwänste" könnens und wollens nicht tun, die geborenen Fürsten und Herren vermögens alleine auch nicht, sie brauchen vielmehr ihre „Juristen, Doctores, Räte, Schreiber und Prediger" dazu, die gemeiniglich arm waren und durch die Feder sich emporgeschwungen haben, daß sie ins Regiment gekommen sind. Von den sauren Mühen der geistigen Arbeit wissen freilich die „großen Scharrhansen" nichts, die die „Schreiber" hochmütig verachten. Wenn aber anderseits von den hohen geistigen Freuden, die das Studium gewährt, auch die wenigsten etwas ahnen können, so sollten doch Ehre, Ansehen und Einfluß, wie sie jedem wohlverwalteten Amte von selber zuwachsen, den Leuten ein Sporn sein, für gute Schulen zu sorgen und ihnen das junge Volk fleißig zuzuführen; ja Luther redet hier wie anderwärts bereits dem Schulzwange das Wort.

Alle diese Gedanken haben starken Eindruck gemacht, selbst der Schulzwang wurde hier und da schon im 16. Jahrhundert durchgeführt. Vor allem aber entstanden zahlreiche evangelische Bildungsanstalten, wobei die Städte rühmlich vorangingen; ihnen folgten seit 1543 die Fürsten- oder Landesschulen in Sachsen (Schulpforta, Meißen und Grimma), Württemberg, Braunschweig-Wolfenbüttel, Ansbach, Pommern, Brandenburg und anderwärts, in der Regel auf eingezogenes Klostergut gegründet und vornehmlich für Erziehung künftiger Theologen bestimmt, doch zugleich mit der Absicht, begabte Schüler aus dem ganzen Lande für die gelehrten Berufe und den Beamtendienst auf öffentliche Kosten auszubilden. Sachsen blieb für Jahrhunderte das eigentliche Musterland des höheren Schulwesens, neben ihm standen Württemberg und Schlesien in erster Reihe, und die meisten Schulordnungen gingen unmittelbar oder mittelbar auf Melanchthon zurück, der zugleich die maß-

gebenden Lehrbücher schuf und ganze Scharen von Lehrkräften nicht nur für Deutschland, sondern auch für Österreich, Schlesien, Böhmen, Polen, Ungarn, Siebenbürgen und Skandinavien heranbildete.

Während die kursächsische Schulordnung von 1528 nur drei Klassen kennt, Unter-, Mittel- und Oberstufe, finden sich in größeren Städten Gliederungen von vier oder fünf Klassen, und in Straßburg führte Johann Sturm seit 1538 sogar eine Klassenfolge von zehn Jahreskursen ein. Die sächsischen Fürstenschulen und die württembergischen Klosterschulen nahmen nur reifere Knaben auf, etwa vom zwölften Lebensjahr an, und anderseits wurden manche gelehrten Schulen in ihrer Oberstufe durch Einführung von Vorlesungen über Fakultätswissenschaften dem akademischen Unterricht angenähert, um den betreffenden Stadtkindern den Besuch einer Universität zu ersetzen oder allmählich zu einer solchen sich auszubauen. Das Vorrücken in eine höhere Klasse wurde in der Regel von Prüfungen abhängig gemacht. Die wichtigsten Gegenstände des Unterrichts waren die Sprachen und die Glaubenslehre, sein Ziel war nicht besser zu kennzeichnen, als durch die Sturmsche Formel: sapiens et eloquens pietas, evangelische Frömmigkeit, die sich mit Beherrschung der Sprachen und Ausdrucksmittel und Einführung in das wissenschaftliche Studium verbindet und so die Fähigkeit zum gründlichen Verständnis der heiligen Schrift erwirbt; letzteres wurde freilich von dem weltmännisch veranlagten Joh. Sturm weniger stark betont, als von Luther und Melanchthon. Da jeder Gottesdienst zugleich ein Stück Religionslehre war, so mußten die Schüler regelmäßig und geschlossen zur Kirche gehen und den Chorgesang ausführen, wie denn auch Luther zu ihrer Übung den lateinischen Gottesdienst erhalten wissen wollte. Zur Vorbereitung auf das Bibelstudium wurden in den Schulen Katechismen und Spruchbücher verwendet, auch die Evangelien- und Epistelexte der Sonn- und Feiertage durchgenommen und ausgewählte Stellen der Schrift gelesen oder auswendig gelernt. Luther wünschte zwar, daß der kleine

Katechismus durch „recht viele Exempel aus der heiligen Schrift“ erläutert werde, und er selbst hatte seit 1529 seinem „Betbüchlein“ eine Bearbeitung des alten Passionalbüchleins beigefügt, den ersten Versuch einer evangelischen Bilderbibel für die „Kinder und Einfältigen“, dennoch ist es zu einem Unterricht in der biblischen Geschichte neben dem Katechismus im 16. Jahrhundert noch kaum gekommen. Weil Bibel und Klassiker nach damaliger Anschauung die Hauptquellen der Erkenntnis waren und der Sprachunterricht zugleich der sachlichen Erklärung diente, so wurde ein besonderer Unterricht in den sogenannten Realien trotz Melanchthons wiederholten Empfehlungen im allgemeinen nicht für erforderlich gehalten, obgleich es an naturwissenschaftlichen und mathematischen Lehrbüchern keineswegs fehlte und z. B. 1526 an dem Gymnasium zu Nürnberg zum ersten Male eine eigene Lehrkraft für Mathematik angestellt wurde. Eine stärkere Betonung der Realwissenschaften, daneben der neueren Sprachen und der körperlichen Schulung brachten erst die gegen Ende des Jahrhunderts gegründeten Ritterakademien, die als adlige Standesschulen zur Ausbildung von „Kavalieren“ und Weltmännern sich von dem Typus der Melanchthonschen Lateinschule bewußt zu unterscheiden begannen. In der letzteren wurde übrigens auf Privatlektüre, schriftliche Arbeiten, Repetitionskurse, Stil- und Redeübungen großer Wert gelegt, und die Schulaufsicht lag in der Hand der Obrigkeiten, die sich dabei der Mitwirkung der Geistlichen regelmäßig bedienten.

Von den Universitäten wurden seit den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts viele nach dem von Wittenberg gegebenen Beispiel oder mit Melanchthons persönlicher Unterstützung reformiert, so Tübingen, Leipzig, Frankfurt a. O., Greifswald, Rostock und Heidelberg, während neue protestantische Hochschulen entstanden in Marburg (1527), Königsberg (1544), Jena (1558) und Helmstedt (1576), auch diese im wesentlichen aus den Mitteln eingezogener Kirchen- und Stiftsgüter errichtet; im nächsten Jahrhundert folgten Gießen, Straßburg, Kinteln

und Altdorf. Luther hatte die treffliche Richtschnur gegeben: „wo ein gut Studium soll sein, da müßten nicht ledige Kreuzgänge sein oder leere Kloster- und Stiftskirchen, sondern eine Stadt, darin viel zusammenkommen und untereinander sich üben und reizen und treiben. Einsame Studien tuns nicht, gemeine tuns, da viel einer dem andern Ursach und Exempel gibt." Die Universitäten waren nunmehr Staatsanstalten, deren Errichtung lediglich noch der kaiserlichen Bestätigung bedurfte. Wie jedes größere Territorium sich als eine kirchliche Einheit fühlte, so wollte auch jedes die Ausbildung seiner geistlichen und weltlichen Beamten selbst in der Hand haben, und alle Professoren wurden auf die Bekenntnisbücher des Landes verpflichtet. Die landesherrliche Verordnungsgewalt brachte sich in der körperschaftlichen Selbstverwaltung der Universitäten immer entschiedener zur Geltung, je mehr die Professoren zu Staatsbeamten wurden. Die Artistenfakultät bildete nach wie vor den Unterbau, nur daß die scholastische Lehrüberlieferung nunmehr durch die humanistische verdrängt war, die neben den Sprachen auch Geschichte und Staatslehre als Hilfswissenschaften der Ethik umfaßte und den mathematisch-naturwissenschaftlichen Studien einen breiten Raum gönnte. Über ihr erhoben sich die drei Fachschulen für Jurisprudenz, Medizin und Theologie. Die akademischen Grade des Mittelalters, die seit 1522 für abgeschafft galten, wurden in Wittenberg 1533 wieder eingeführt und traten dann überall wieder in Wirksamkeit, weil sie Ordnung in den Studiengang brachten und den unentbehrlichen Ausweis über die Höhe der wissenschaftlichen Leistung gaben. Während die medizinische Fakultät noch auf lange hinaus die kleinste blieb, wuchs die juristische an Ausdehnung und Bedeutung, je mehr die gesteigerte einzelstaatliche Tätigkeit fachmäßig geschulte Räte, Richter und Beamte nötig hatte. Von dieser Fakultät des adligen Herrenstandes ging die Lockerung des Bursenzwanges und jene Veränderung der studentischen Lebenssitten aus, die aus den Scholaren mit halbklösterlichen Gewohnheiten allmählich den weltmännischen Ka-

valier zu entwickeln begann. Die eingreifendste Neuerung aber erfuhr die theologische Fakultät: an die Stelle der systematischen Vorlesungen der Scholastik traten die biblische Exegese mit starker Hervorhebung des religiösen Lehrgehaltes und die Auslegung der Melanchthonschen Glaubenslehre, des nicänischen Glaubensbekenntnisses oder einer Schrift des Augustin, Hieronymus u. a.; erst mit der Zunahme der Lehrstreitigkeiten wurde das Bedürfnis nach dogmatischen Darstellungen wieder stärker und drängte die Schriftauslegung mehr in den Hintergrund. Der Unterricht in allen Fakultäten blieb insofern noch ganz schulmäßig, als er an feste Stundenpläne und Arbeitsordnungen, übrigens ohne feste Semestereinteilung, gebunden war und nicht den Ehrgeiz hatte, zu selbständiger Forschung und Erweiterung der wissenschaftlichen Erkenntnis anzuleiten, sondern nur ein bestimmtes Maß gelehrter Kenntnisse zu übermitteln samt der methodischen Fertigkeit, diese in mündlicher und schriftlicher Darstellung beredt und geschmackvoll zu verwerten. Daher die große Bedeutung, die neben den Vorlesungen den Disputationen und öffentlichen Vorträgen zukam: sie wurden von den Lehrern als Musterbeispiele, von den Schülern als Probestücke gehalten und liehen der gesamten gelehrten Bildung ein durchaus rhetorisches Gepräge. Die Unterrichtssprache war selbstverständlich die lateinische, die gesamte rednerische und schriftstellerische Betätigung wurde aufgefaßt als eine Weiterführung der antiken Literatur, die in der neulateinischen Dichtung gipfelte; und wie das Schuldrama, zunächst in pädagogischer Absicht eingeführt, in der neulateinischen und der von ihr beeinflußten landessprachlichen Dichtung bald einen breiten Raum einnahm, so galt das gleiche von den zahlreichen Prunkreden, epischen und lyrischen Gelegenheitsdichtungen, die alle von der schulmeisterlichen Kunst der „Imitation“ und der „Eloquenz“ beherrscht waren. Daß die Pflege der griechischen Sprache sich in viel bescheideneren Grenzen hielt und eine neugriechische Literatur nur in Ansätzen zeitigte, widersprach zwar den humanistischen Grundsätzen, erklärte sich aber einfach daraus,

daß das Griechische nicht, wie das Lateinische, als eine lebendige Verkehrssprache überliefert und darum viel schwieriger zu erlernen war, weshalb auch der Unterricht sich hier sehr bald auf die den Theologen unentbehrliche Beschäftigung mit den neutestamentlichen Texten beschränkte. Erst recht handelte es sich bei der hebräischen Sprache nur um Einführung in die Anfangsgründe zum Verständnis des Alten Testaments.

Den blühenden Zustand des evangelischen Schulwesens, vorzüglich in Sachsen, haben die Reformatoren wiederholt mit Genugtuung hervorgehoben, und ihre vielfachen Klagen über Mißstände, namentlich über den Mangel an Verständnis und Opferwilligkeit auf diesem Gebiet bezeugen nur den tiefen Ernst ihrer Auffassung, der schwer zu befriedigen war. Jedenfalls erregte das Geleistete schon früh den Neid katholischer Landschaften, so daß z. B. der katholische Theologe Johann Zwick 1537 erklären konnte: „wenn ich noch jung wäre, so würde ich lutherische Anstalten aufsuchen, weil dort das Sprachstudium eifriger als an den unsrigen getrieben, Beredsamkeit, Poesie und Geschichte viel fleißiger geübt, auf alle Wissenschaften eine weit geeignetere und praktischere Methode angewendet wird.“ Im nächsten Jahre schrieb Georg Wicel: „wie wenig geschieht für Schulen im katholischen Deutschland, wie viel dagegen im ketzerischen, aus dessen Anstalten treffliche Talente gebildet hervorgehen!“ Und eine Mainzer Synode bedauerte 1549, daß gute katholische Eltern sich genötigt sähen, ihre Söhne auf protestantische Schulen und Universitäten zu schicken. Erst durch den Jesuitenorden wurde das katholische Unterrichtswesen den humanistischen Forderungen allmählich angepaßt; er entlehnte den evangelischen Schulen und Hochschulen das methodische Rüstzeug, mit dem der Protestantismus wirksam bekämpft und die Herrschaft der Papstkirche über die Geister von neuem befestigt werden konnte.

Wenn der enthusiastische Humanismus der Italiener in Deutschland nur vereinzelten Widerhall fand und man sich hier im ganzen über die äußerliche Nachahmung antiker Formen

kaum zu erheben vermochte, so ist das keineswegs, wie oberflächliche Beurteiler meinen, lediglich die Schuld der Reformation gewesen. Dem deutschen Humanismus fehlte, wie früher gezeigt wurde, der seelische Schwung des italienischen von Anbeginn wesentlich darum, weil das klassische Altertum von ihm nicht als das „goldene Zeitalter" der eigenen nationalen Vergangenheit empfunden werden konnte, und weil das Persönlichkeitsideal, dem er huldigte, von durchaus aristokratischer Art war: das des antiken Redners und Lebenskünstlers mit dem Besitz einer bewußt weltlichen, „natürlichen" Bildung auf Grund der Klassiker, die also mit den Bedürfnissen des arbeitenden Volkes in keinerlei organischem Zusammenhange stand und eben darum über die Pflege formaler Vorzüge nur selten hinauskam. Es war das unschätzbare Verdienst der Reformation, daß sie ein Ideal der Persönlichkeitsbildung aufpflanzte, welches wenig nach der Schönheit der Form und des äußeren Scheines fragte, sondern Gottesfurcht, Wahrhaftigkeit, Treue, Gerechtigkeit, Demut und Selbstlosigkeit als die den christlichen Charakter bedingenden Gesinnungswerte mit ungeheurem Ernst erfaßte, in der Erziehung des Willens zum Dienste Gottes die höchste Aufgabe der Menschenbildung sah und aus dem Evangelium auf solche Weise sittliche Lebensziele entwickelte, die die Kulturarbeit aller Stände, insbesondere der Geistlichen, Lehrer und Beamten in Zucht nehmen und vom Alltäglichen zum Ewigen emporführen konnten. Die erzieherische Genialität, mit der Luthers größter Schüler, Melanchthon, dies reformatorische Persönlichkeitsideal in die Herzen seiner Schüler prägte und es zum Leitstern der protestantischen Bildung machte, hat in der Geschichte wenig ihresgleichen und stempelte ihn in der Tat zu dem Lehrer aller Lehrer, dem „praeceptor Germaniae".

Er besaß in seinem reichen und wohlgeordneten Geiste das gesamte Wissen der Zeit und dazu die seltene Gabe, in seinen Lehrbüchern, die zumeist aus Vorlesungen erwachsen waren, die Massen des Stoffes derart zu vereinfachen und durchsichtig zu machen, daß der Eindruck einer abschließenden Darstellung ge-

wonnen und die Mühe des Lernens durch die lusterregende Klarheit und Leichtigkeit der Formgebung aufgewogen wurde. Aber tiefgreifender und liebenswerter waren die sittlichen Wirkungen, die von diesem stillen und unermüdlichen Arbeiter ausgingen: von seinem Lehrpult, seinem Schreibtisch, seinen Büchern, seinen Reden und Unterhandlungen auf Reichstagen, Religionsgesprächen und mannigfachsten beratenden Versammlungen. Überall vertrat er eine ideale Auffassung der Lebenspflichten, die in der Vereinigung des klassischen Humanismus mit dem biblischen ihren unerschöpflichen Nährboden fand und das höchste Ziel der Bildung nicht in der Fülle des Wissens und Könnens sah, sondern in seiner charaktervollen Durchdringung mit den religiösen und sittlichen Lebenswerten des Evangeliums. Er durfte von sich bekennen: „Ich bin mir bewußt, aus keinem anderen Grunde jemals Theologie getrieben zu haben, als um das Leben zu versittlichen", die Menschen also dahin zu führen, daß sie bei allem, was sie denken und tun, die Gegenwart Gottes fühlen, niemals ihre ewige Bestimmung vergessen und in dieser frommen Herzensstellung die dauernde Kraft besitzen, aus ihrem Leben wie aus dem der andern Roheit, Lüge und falschen Schein zu verbannen und die Herrschaft des guten Willens aufzurichten, an der sich die Macht der Sünde brechen muß.

Mochte Melanchthons Verständnis für Aristoteles und Plato auch noch nominalistisch befangen sein, mochte seine unmutige Ablehnung des Kopernikus, sein Hang zur Astrologie und zu den trüben Dunstgebilden des Aberglaubens noch den starken mittelalterlichen Einschlag seiner Geisteswelt bezeugen, so verschwand doch dies alles gegenüber seiner großen, vorwärtsführenden Einsicht, daß zwischen dem klassischen Altertum und dem Christentum, wenn nur beide nicht aus den abgeleiteten, sondern aus den echten und unverfälschten Quellen verstanden werden, eine weitgehende Übereinstimmung über Pflichten und Ziele der sittlichen Bildung und eben darum auch ein vorsehungsmäßig angelegter geschichtlicher Zusammenhang bestehe,

insofern die Entstehung der Wissenschaften, die das Erkennen des Menschen, der Welt und der Gottheit zum Gegenstande haben, auf bestimmten Anlagen der menschlichen Natur beruht, welche eben dadurch erst fähig geworden ist, sich zum Erfassen einer göttlichen Offenbarung zu erheben und die von ihr enthüllten ewigen Wahrheiten sich im Glauben anzueignen. Diese seelischen Anlagen faßte Melanchthon zusammen in dem ciceronianischen Begriff vom „natürlichen Licht", das dem Menschen mitgegeben sei, um seinen Lebensweg zu erhellen und vor Abirrungen zu bewahren. In dem „natürlichen Lichte" sind nicht nur die grundlegenden theoretischen und praktischen Wahrheiten keimhaft enthalten, die das Denken nur zu entwickeln braucht, um eine sichere Führung durch die Wirren des Lebens zu gewinnen, sondern auch die von Aristoteles vorbildlich dargelegten unmittelbar gewissen Prinzipien, durch die unsere Erfahrungen zu Erkenntnis geordnet und gestaltet werden, so daß Wissenschaft entstehen kann. Theoretische Wahrheiten sind solche, auf denen die mathematische und physikalische Erkenntnis sich aufbaut, z. B.: das Ganze ist größer als jeder Teil, oder: zwei Größen, die einzeln einer dritten gleich sind, sind auch untereinander gleich, oder: keinem Ding kommt zugleich Sein und Nichtsein zu. Praktische Wahrheiten sind solche, die das Handeln bestimmen und aus dem eingeborenen Sittengesetz, Rechts-, Freiheits- und Gottesbewußtsein abzuleiten sind, z. B.: der Mensch ist von Natur ein gesellschaftliches Wesen; in seinem Gewissen bezeugt sich das Sittengesetz durch die Fähigkeit, Gutes und Böses zu unterscheiden und das Gute als das Göttliche zu empfinden, sowie durch den Willen zur Gerechtigkeit als der dauerhaftesten Grundlage gesellschaftlichen Lebens und durch das Bewußtsein, daß unsere Handlungen in unserer Gewalt stehen und wir für sie verantwortlich sind, nicht nur im irdischen, sondern auch im jenseitigen Leben, in dem der wahre Sinn des irdischen erst sich enthüllen wird. Die vollkommenste Darstellung dieser in der natürlichen Vernunft begründeten Wahrheiten ist von den großen Philo-

sophen des Altertums gegeben, aber das natürliche Licht, insbesondere das in ihm enthaltene sittliche Gesetz, ist durch den Sündenfall verdunkelt; darum erhebt sich die antike Moralphilosophie im ganzen nicht über die Regelung des äußerlichen Handelns, zum mindesten kennt sie den Begriff der Sinnesänderung, der Bekehrung noch nicht, sondern nur das „Ethos", d. h. die stille und feste Leitung der Handlungen durch die erleuchtete Vernunft. Weil die Sünde die Menschen hindert, das von Gott in sie hineingelegte Sittengesetz klar zu erkennen und dieser Erkenntnis gemäß zu handeln, so bedurfte es einer neuen Veranstaltung Gottes, in der er sein Wesen als Sittlichkeit offenbarte und für seine Gebote unbedingten Gehorsam forderte: der Verkündigung des Dekalogs. Dieser ist zunächst nichts anderes als die Erneuerung des natürlichen Sittengesetzes, d. h. der Erkenntnis Gottes und der Gehorsamspflichten ihm gegenüber, die sich auf die rechte Gesinnung und ihre Bewährung im Gemeinleben beziehen. Aber was in der antiken Moralphilosophie „Tugend" heißt, nämlich die dauernde Richtung des Willens auf die Einhaltung des natürlichen Sittengesetzes, wird jetzt zu einer Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes, der sich in diesem Gesetze offenbart hat: die sozialen Tugenden der zweiten Tafel müssen nun aus einer Hingebung des Herzens an Gott hervorgehen, wie sie die erste Tafel fordert, und aus ihr entfalten sich die theologischen Tugenden, die im Glauben enthalten sind. Wenn also nach der Lehre antiker Ethik die eingeborenen sittlichen Ideen das Verhalten des einzelnen innerhalb der Gemeinschaft regeln sollen, so erhebt sich die Menschheit durch den Dekalog zu einer höheren Stufe der ethischen Gewißheit und Leistungsfähigkeit, indem nun der Glaubensgehorsam die sittlichen Ordnungen als gottgewollte begreifen und halten lernt. Die dritte und höchste Stufe aber wird erst erreicht mit dem Evangelium: in ihm erscheint die göttliche Offenbarung nicht mehr als Vorschrift und Richterspruch, sondern als eine Mitteilung neuer Gnadenkräfte, die

die menſchliche Seele „gottförmig" machen und zu einem nicht mehr an Satzungen gebundenen, ſondern alle Satzungen überbietenden ſchöpferiſchen und freien ſittlichen Handeln befähigen. Dazu bedarf es einer Tat Gottes an uns, einer Wiedergeburt aus dem heiligen Geiſte, eines Wunders alſo, aber dieſes Wunder leiſtet ſchließlich nichts anderes, als daß ſie das von Gott in der menſchlichen Natur urſprünglich angelegte religiös-ſittliche Leben über alle Widerſtände der Sünde hinweg zu ſeiner Vollendung führt. Von der Vernunftſittlichkeit wird der Menſch ſo zur Sittlichkeit des göttlichen Geſetzes und zuletzt zur Gnadenſittlichkeit des Evangeliums und zur chriſtlichen Freiheit emporgehoben, in der die Menſchenwürde ihren ſchlechthin höchſten Ausdruck gewinnt und das Lebensideal eines chriſtlich geläuterten Humanismus ſich enthüllt: der gottförmig gewordene Menſch. So ſind die beiden größten geiſtigen Mächte, auf denen die Bildung jenes Zeitalters beruhte, das neuentdeckte klaſſiſche Altertum und die neuerſtandene chriſtliche Offenbarungsreligion, von Melanchthon in einem Beziehungszuſammenhang dargeſtellt worden, der eine wiſſenſchaftliche Erforſchung ihres geſchichtlichen Zuſammenhanges als notwendige Ergänzung forderte und damit eine Fülle neuer wiſſenſchaftlicher Aufgaben hervorlockte. Aber Melanchthons Stellung in unſerer Bildungsgeſchichte läßt ſich noch ſchärfer beſtimmen.

Wenn er die Lehre vom „natürlichen Licht" auch weſentlich aus Cicero ſchöpfte, es war ihm doch bewußt, daß er damit Gedanken wiederaufnahm, die in der chriſtlichen Kirche von jeher Hausrecht genoſſen hatten, und als deren berühmteſte Kundgebung jene auch von Raffaels Künſtlerhand verewigte Szene im 17. Kapitel der Apoſtelgeſchichte gelten durfte: die Rede des Paulus auf dem Markt von Athen. Ihr Mittelpunkt iſt die der helleniſchen Philoſophie aus dem Orient zugefloſſene Vorſtellung von dem „unbekannten Gott". An die in dem helleniſtiſchen Zeitalter der Religionsmiſchungen oft ausgeſprochene Überzeugung, daß alle Religionen der Welt eigentlich

denſelben Gott verehren, knüpfte der große Heidenapoſtel an, indem er den Athenern zeigte, daß ſie mit der Verehrung des „unbekannten Gottes“ ſich ſchon dem Gott der Juden und der Chriſten genähert hätten, ohne es zu wiſſen. Dieſer Gedanke wurde bereits bei den chriſtlichen Apologeten zu der Lehre ausgebaut, daß der Eine Gott, den die Griechen geahnt hätten, in der neuen Religion ſich in ſeiner Wirklichkeit offenbart habe, und daß das antike Gottesbewußtſein, welches auf dem gedankenmäßigen Zuſammenhang des Kosmos und dem Sittengeſetz in der Bruſt des Menſchen beruhte, als Vorſtufe des chriſtlichen Gottesglaubens und Vorſchule der Offenbarungsreligion anzuſehen ſei. Melanchthon hat dieſe Betrachtung aufgenommen, ſie mit der Lehre vom „natürlichen Licht“ verknüpft und auf dieſe Weiſe den Grund zu jener „natürlichen Theologie“ gelegt, an der die folgenden Jahrhunderte weitergearbeitet haben, und die, nachdem der von Melanchthon errichtete Oberbau der Offenbarungs- und Glaubensreligion durch die Dogmenkritik des Rationalismus ins Wanken geraten war, als der weſentliche Inhalt jeder vernünftigen Religion, alſo auch des Chriſtentums übrig zu bleiben ſchien. Aber wie die naturrechtliche Bildung der Aufklärungszeit mit ihrer abſtrakten Überſchätzung des Einzelmenſchen und mit ihrer Vertragslehre nur die Auflöſung der alten Lebensgemeinſchaften der Völker beförderte, ohne aus der Vergeſellſchaftung der Individuen irgendeine neue Lebensgemeinſchaft, die dieſen Namen verdiente, hervorgehen laſſen zu können, ebenſo hat dieſe Zurückführung der chriſtlichen Offenbarungsreligion und Lebensgemeinſchaft auf die Abſtraktionen der „natürlichen Theologie“ zwar die konfeſſionellen Kämpfe beſchwichtigt und die Duldſamkeit gefördert, doch das religiöſe Leben in bedenklicher Weiſe entleert, wo nicht gänzlich preisgegeben. Darum war es von unſchätzbarer Bedeutung, daß inzwiſchen ein anderer Grundgedanke der Reformation ſich zu neuer Mächtigkeit erhoben hatte, der nicht nur die Möglichkeit bot, die in lauter Einzelichs zerſplitterte Geſellſchaft zu einer von umfaſſenden geiſtigen Lebensinhalten

getragenen Gemeinschaft zurückzuführen, sondern der auch der wissenschaftlichen Forschung und der Erziehung eine neue Seele einhauchte und beiden ein im eigentlichsten Sinne protestantisches Gepräge gab.

Wenn der letzte Sinn der Reformation nichts andres ist, als die Befreiung der Seele von allen irdischen Abhängigkeiten und Nöten durch das unmittelbare Einswerden mit Gott, seiner Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue und Schöpferkraft, so war damit auch für das wissenschaftliche Bewußtsein des Protestanten eine schlechthin neue Lage geschaffen. Wie nicht ein fremder Glaube, nur der eigene selig machen kann, wie nicht ein andern entlehnter oder nachgesprochener, nur der in eigener geistiger Arbeit entstandene Gedanke Zeugungskraft haben kann, so wird es jetzt zur sittlichen Forderung an jeden ernst zu nehmenden Forscher, daß er in unbedingter Wahrhaftigkeit und Sachlichkeit, frei von allen Nebenabsichten, die Dinge zu erkennen trachte und den Mut seiner persönlichen Überzeugung habe. Diese religiös empfundene Lauterkeit des wissenschaftlichen Gewissens tritt nicht nur sehr bezeichnend in der Abneigung hervor, mit der Luther wie Melanchthon die sophistischen Künste scholastischer Wortfechter, die Advokatenstücke juristischer Rechtsverdreher und die Formenspielereien humanistischer Schönredner verurteilten, sondern auch in Melanchthons Behandlung der Rhetorik, welcher Wissenschaft er nicht sowohl den Zweck setzte, Redner zu bilden, als zum sachgemäßen Verständnis der Schriftsteller wie zu ihrer rechten Beurteilung anzuleiten, weshalb er auch neben den drei herkömmlichen genera dicendi (dem demonstrativum, deliberativum und iudiciale) ein viertes, nämlich das „lehrhafte", in den Vordergrund rückte, das nicht auf Überredung, sondern auf nüchternes und sachliches Ergründen ihrer Gegenstände abzielt. Dasselbe Bedürfnis nach innerer Wahrhaftigkeit, das die Reinigung von Religion und Kirche gefordert und erzwungen hatte, mußte folgerichtig auch zu einer Reinigung der Wissenschaften von falschen Überlieferungen und Methoden führen, wofür die wichtigsten Belege bereits

mitgeteilt sind. Aber während im Bereiche der evangelischen Kirchen das wissenschaftliche Denken noch auf lange hinaus biblisch und dogmatisch-theologisch gebunden blieb, vollzog sich innerhalb des kirchenfreien Geisteslebens unter dem Einfluß der Mystiker und Spiritualisten allmählich eine folgenreiche Wendung: nicht die Rechtfertigungslehre als solche mit ihren dogmatischen Voraussetzungen, sondern die welterhabene Freiheit des Gewissens, mit der Luther sie vertreten hatte, wurde mehr und mehr als höchste und bleibende Errungenschaft der Reformation empfunden; der protestantische Anspruch auf das göttliche Recht der selbsterlebten Überzeugung verband sich mit der mystischen Lehre vom inneren Licht, und so entstand jene Auffassung des Protestantismus als einer von biblischem, dogmatischem, kirchlichem oder staatlichem Zwang grundsätzlich unabhängigen Religion des persönlichen Gewissens, die Lessing im Auge hatte, als er in Luther den „großen verkannten Mann" feierte: „du hast uns von dem Joche der Tradition erlöset, aber wer erlöset uns von dem unerträglicheren Joche des Buchstabens! Wer bringt uns endlich ein Christentum, wie du es itzt lehren würdest, wie es Christus selbst lehren würde!" Hätte Lessing seine Absicht, eine Geschichte Luthers und der Reformation zu schreiben, ausgeführt, so hätte er sicherlich seine ganze Kraft an den Nachweis gesetzt, daß Religion weder Theologie noch Bibelglaube ist, sondern das gläubige Vertrauen auf die Stimme Gottes im eigenen Herzen, daß kein wahrhaft frommer Mensch jemals die Religion an ein Buch habe fesseln können oder wollen, daß der Protestantismus den Christusglauben aus der Gefangenschaft der Schriftgelehrsamkeit erst recht erlöst und der freien Forschung, der lebendig sich fortbildenden Religion die Bahn geöffnet habe. Diese Wandlung der Auffassung war um so unvermeidlicher, je mehr durch das siegreiche Vordringen der mathematisch-mechanischen Weltbetrachtung nicht nur die Welt entgeistet und entgöttlicht zu werden drohte, sondern das Dasein Gottes selbst zum Problem zu werden schien und somit Luthers warnendes Wort

ſich erfüllte: „die Mathematik iſt auf falſchem Wege, wenn ſie ſich mit Gott zu tun macht.“ Damit gewann aber der einzige Weg, auf dem wir geiſtiger Wirklichkeiten außer uns gewiß zu werden vermögen, eine geſteigerte Bedeutung: der der inneren Erfahrung, die weder geſchichtlicher Heilstatſachen noch logiſcher Beweisführungen mehr bedarf, da ſie fühlend, denkend und wollend ſich ſelbſt als Teilnehmerin göttlichen Lebens, ja göttlicher Weltregierung zu erleben vermag. In dieſem Sinne wurde der Proteſtantismus jetzt als die Religion der Gottſucher verſtanden, und Luthers heroiſches Ringen, das von allem Menſchenwahn loszukommen ſuchte, um die Gemeinſchaft der Seele mit Gott zu gewinnen, alſo der Weg, den er eingeſchlagen, wurde ungleich wertvoller, als das Ziel, an dem er zur Ruhe gekommen war, zumal dieſes Ziel den Nachlebenden durch die Art der theologiſch-dogmatiſchen Ausdeutung in der Rechtfertigungslehre nicht mehr voll verſtändlich war.

An dieſem Punkte nahm der deutſche Idealismus das Grundproblem der Reformation in neuer Faſſung wieder auf: wie das ſinnliche Ich zum geiſtigen ſich erhebt durch die Willensgemeinſchaft mit dem Unſichtbaren, d. h. durch die dienende Hingabe an überperſönliche, göttliche Werte, die den inneren Menſchen umſchaffen, indem ſie ihn von dem Drucke der Überlieferungen, Satzungen, Gewohnheiten und Vorurteile ebenſo freimachen wie von dem herabziehenden Trachten nach perſönlichem Glück und irdiſchen Gütern, vielmehr als ein unbedingtes inneres Sollen in ihm wirkſam ſind, das in der Welt das „verſinnlichte Material der Pflicht“ erkennt und ſeinen Träger ſelig macht, weil es ſein geſamtes irdiſches Handeln unter die Leitung des Ewigguten ſtellt und ihm damit erſt den Sinn des Lebens erſchließt: daß nämlich das, was iſt, umgeſtaltet werde zu dem, was ſein ſoll, d. h. zum Reiche Gottes. „Seit Jahrhunderten — ſagte Schiller — ſuchte der Menſch den Geſetzgeber über den Sternen, der in ſeinem eigenen Buſen wohnt.“ Von hier aus kam der proteſtantiſche Gedanke der unſichtbaren Kirche zu neuen Ehren: als der geiſtigen Gemein-

schaft derjenigen, die in der Heiligung des Willens durch die Erhebung zum Unbedingten und Unsichtbaren ihr höchstes Lebensgesetz gefunden haben. Dem Bedürfnis nach besteht eine solche nach Schillers Worten „in jeder feingestimmten Seele", der Tat nach möchte man sie wohl nur „in einigen wenigen, auserlesenen Zirkeln finden", wie die echten Christen bei Luther, aber eben diese sind es, auf die allein alles ankommt. Schließlich wurde denn auch, durch die Romantiker, die Spur wieder gefunden, die von der unsichtbaren Kirche zu einer tieferen Würdigung der lange verkannten sichtbaren oder weltförmigen Kirche zurückführte, nämlich der Lutherische Gemeinschaftsgedanke, der nicht nur von der unsichtbaren Kirche weiß oder an sie glaubt, sondern der, eben weil sie der teuerste Besitz des Gemütes ist, auch nach ihrer Darstellung verlangt und den gegebenen Ort dafür in den natürlichen Lebensgemeinschaften der Bluts-, Stammes-, Standes- und Volksverbände erkennt. Indem die Romantiker jene Zwischengewalten wiederentdeckten, die zwischen den Einzelichs hier, den Ideen der Menschheit, des Weltalls und der Gottheit dort als geschichtlich gewordene Mächte stehen und das Schicksal des Individuums unwiderstehlich bestimmen, bereiteten sie den Boden für ein neues Verstehen der überpersönlichen Gemeinschaftsbildungen Vaterland, Staat, Volk und Kirche als nicht etwa vertragsmäßig geschaffener, sondern organisch erwachsener und bestimmte göttliche Gedanken ausdrückender Größen, die also alle im Verhältnis zum Reiche Gottes reichsunmittelbar sind, heilige Ordnungen, in denen nicht das Gesetz der Selbstsucht, sondern der Liebe walten und die in ihnen verbundene Menschheit sich als Kinder desselben Vaters brüderlich und schwesterlich verbunden fühlen lernen soll.

Die großen Probleme des Lebens pflegen an den wichtigsten Wendepunkten der Geschichte in ähnlichen Fassungen immer wiederzukehren, mag der Erfahrungsbesitz, der in ihnen verarbeitet sein will, sich inzwischen auch noch so gewaltig verwandelt haben. Es wäre nicht schwer nachzuweisen, daß unsre klassischen

Dichter und Denker im Grunde nichts anderes unternommen haben, als vor ihnen Melanchthon oder Leibniz: es galt die Einheit des antiken und des evangelisch verstandenen christlichen Lebensprinzips zu finden, die sinnlich-vernünftige Natur des Menschen mit seiner übersinnlich-göttlichen, die Weltbejahung mit der Weltüberwindung, das Reich des Sichtbaren mit dem des Unsichtbaren zu durchdringen, und wenn dies dort im Namen der „christlichen Freiheit", hier in dem der „Humanität" geschah, so wird an diesem Wechsel der Losungen allerdings sofort der ungeheure Fortschritt in der Schätzung menschlichen Vermögens und Wertes deutlich, der sich im Zusammenhang mit dem Verblassen des Erbsündendogmas inzwischen vollzogen hatte, aber ebensowenig läßt sich verkennen, daß das Ideal der Humanität das reformatorische Ideal der christlichen Freiheit in seiner Weise in sich aufgenommen hat, indem es die höchste Menschenwürde nur in einem Leben aus überpersönlichen, gottverbundenen Zusammenhängen verbürgt fand. Und diese Entwickelung wäre schwerlich möglich gewesen, wenn nicht Luthers Reformationswerk selber, wie wir früher gezeigt haben, die erste grundlegende Tat des deutschen Idealismus gewesen wäre, als Besinnung der deutschen Seele auf ihre metaphysische Tiefe, auf ihre göttlichen Rechte und die Darstellung dieser Rechte in den natürlichen Ordnungen der menschlichen Gesellschaft.

Damit dürften aber die Lebensgefühle und gedanklichen Voraussetzungen hinreichend bezeichnet sein, die den Charakter des wissenschaftlichen Forschers der Neuzeit entscheidend bestimmt und den protestantischen Völkern die wissenschaftliche Führung gesichert haben. Allen großen Denkern ist die wissenschaftliche Arbeit zum Gottesdienst geworden: die Andacht, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Selbstverleugnung, mit der sie ihr obliegen, bezeugt diesen letzten Ursprung aus religiösen Verpflichtungen — mag er auch nicht allen deutlich bewußt werden — ebenso unwidersprechlich, wie das von allen unsachlichen Nebenerwägungen freie Streben nach dem reinen Erkennen des Wesens aller

Dinge und die erhebende, beseligende Kraft, die darin empfunden wird. Eben dies hat auch zwischen dem Protestantismus der Neuzeit und der Wissenschaft ein Verhältnis des Vertrauens begründet, wie es im Bereiche kirchlicher Gebundenheit noch nicht möglich war, zum Teil auch heute noch nicht erreicht ist. Die Geister Luthers und des Erasmus haben sich gleichsam wieder ausgesöhnt, weil der dogmatisch gefaßte Glaubensinhalt, der damals den Gegenstand des Streites bildete, inzwischen zurückgetreten ist hinter der Glaubensform, nämlich der geistig-persönlichen Berührung mit dem Denken und Wollen Gottes, aus dem auch die wissenschaftliche Arbeit ihre tiefsten Antriebe empfängt, insbesondere ihren selbstlosen Wahrheitssinn und die in ihm enthaltenen sittlichen Forschertugenden. Das Urteil, daß der Protestantismus die moderne Wissenschaft geschaffen habe, kann also heute nicht mehr aufrechterhalten werden, wohl aber hat er der Wissenschaft überall Raum gemacht und einen Bund mit ihr geschlossen, in dem er nicht nur der empfangende, sondern auch der gebende Teil war: Luthers Kampf um die Freiheit des Gewissens oder um das Recht Gottes auf den innerlichen Menschen ist die grundlegende seelische Tatsache, aus der auch auf dem Gebiete der Wissenschaften die Forderung der Gedankenfreiheit, der Wahrheitsdrang, Bekennermut und sittliche Pflichtcharakter der Forschung notwendigerweise hervorgehen mußten.

Während die Reformation ihren Bund mit der Wissenschaft kraft innerer Notwendigkeit schloß, weil sie ohne ihn das Verständnis ihrer grundlegenden Glaubensurkunde und die Reinheit der Lehre nicht dauernd zu sichern imstande gewesen wäre, wurde ihr Verhältnis zur bildenden Kunst in keiner Weise durch den Selbsterhaltungstrieb bestimmt, blieb vielmehr dem Spiel der Neigungen und Abneigungen, auch des Zufalls mehr oder weniger überlassen. Unter den Reformatoren begegnet uns nicht ein einziger, dem die bildende Kunst ein unentbehrlicher Schmuck des Daseins, geschweige denn ein durch andere

Mittel niemals zu erſetzender Ausdruck ſchöpferiſcher Lebensgefühle geweſen wäre. Luthers Jugend fiel in eine Zeit, wo das nordiſch-gotiſche Natur- und Stilgefühl ſchon den Weg zu einem ſinnlich derberen Realismus der bildneriſchen Erſcheinung gefunden und zugleich die antikiſierenden Zierformen der italieniſchen Renaiſſance ſich angeeignet hatte. In Eisleben, Mansfeld, Magdeburg, Eiſenach und Erfurt ſowie auf ſeinen Reiſen nach Rom, Heidelberg, Augsburg, Worms oder Koburg hatte er reichlich Gelegenheit gehabt, mit mittelalterlichen und neueren Kunſtdenkmälern bekannt zu werden, und in Wittenberg, wo Kurfürſt Friedrich der Weiſe beim Neubau des Schloſſes und der Allerheiligenkirche neben dem großen Baumeiſter Konrad Pflüger, dem Maler Albrecht Dürer, dem Goldſchmied Paul Möller aus Nürnberg und dem Bildſchnitzer Hans von Amberg auch den Venezianer Jacopo dei Barbari und den Niederländer Jan Mabuſe beſchäftigt hatte, konnte er von dem Geiſt der ſpätgotiſchen wie der Renaiſſancekunſt bedeutſame Eindrücke empfangen. Aber nirgends begegnet uns eine Äußerung von ihm, die den Schluß erlaubte, daß er Kunſtwerke jemals um ihrer ſelbſt willen mit künſtleriſch geſchultem Auge betrachtet und gewürdigt hätte, vielmehr regten ſie ihn immer nur zu religiöſen, ſittlichen oder ſonſtigen Nutzanwendungen an, die mit äſthetiſchem Genießen nicht das geringſte zu tun hatten, obwohl er mit einem Künſtler wie Lukas Cranach dem Älteren einen langdauernden freundſchaftlichen Verkehr pflegte. Es wäre irrig, ſolche Kunſtfremdheit aus mönchiſcher Erziehung herzuleiten, denn es hat an kunſtverſtändigen und kunſtbefliſſenen Mönchen von jeher wohl in keinem Kloſter ganz gefehlt, und ein unſicheres Verhältnis zur bildenden Kunſt iſt auch ſolchen reformatoriſch geſinnten Perſönlichkeiten eigen geweſen, die niemals im Kloſter waren. Der Grund liegt alſo tiefer, wie am deutlichſten bei den Bilderſtürmern und dem Calviniſten erkennbar wird, aber auch an dem bis auf die Gegenwart immer wieder hervorſchlagenden Gefühlsurteil, welches jeden Verſuch, evangeliſche Andachtsſtätten mit Erzeugniſſen künſtleriſcher Phantaſie zu

schmücken, als „katholisch“ ablehnen möchte: er ist in der nach innen gekehrten, unbildlichen und gedankenhaften Art der protestantischen Frömmigkeit zu suchen, die dem künstlerischen Geiste sowohl der Gotik wie vollends der Renaissance sich wesensfremd fühlen mußte.

Man kann die Seelenstimmung der Renaissancekünstler nicht treffender bezeichnen, als mit dem schönen Wort des Leone Battista Alberti: jener Narcissus, der sein Ebenbild im Wasser sah und vor seiner eigenen Schönheit erbebte, sei der eigentliche Erfinder der Malerei gewesen. In den bildenden Künstlern der Italiener und ihrer lernbegierigen Schüler lebt als tiefste schöpferische Kraft das leidenschaftliche Verlangen, daß der Mensch sich seiner eigenen Größe, Schönheit und Würde immer stolzer bewußt werde und in der Ehrfurcht vor sich selber wachse. Auch die Dinge, die ihn umgeben, werden nicht mehr nach mittelalterlicher Weise als sinnbildliche Zeichen religiöser oder sittlicher Werte behandelt, sondern mit zärtlichster Freude an ihrer natürlichen Erscheinung als solcher studiert und dargestellt, weil sie, jedes in seiner Art, von der unerschöpflichen Fülle des Lebens zeugen. Dies staunende Innewerden des unendlichen Reichtums der sinnlichen und der geistigen Welt ist das hinreißend Neue an jener siegreich aufstrebenden Bewegung; ihre rasch zu unerhörter Meisterschaft ansteigende Technik ist nichts anderes, als das zur vollkommenen Handfertigkeit gewordene Studium der Natur, das auch Luther gelegentlich an Italienern und Flamen rühmend hervorhebt. Mathematik, Mechanik und Anatomie als die drei Grundwissenschaften des werdenden Künstlers lehren ihn die Körper in Ruhe und Bewegung gleichsam von innen her, einfühlend begreifen, und am Studium des nackten Menschen entwickelt sich jener wundervolle Einklang von Stellung, Bewegung und seelischem Ausdruck, in dem sich das festlich gesteigerte Lebensgefühl einer entdeckungsfrohen, allem Schönen, Starken, Merkwürdigen und Bedeutenden vorurteilsfrei aufgeschlossenen aristokratischen Gesellschaftskultur ausspricht. Kein Wunder, daß die deutschen Reformatoren für

eine solcher Geistesart entsprossene Kunst ehrlicherweise kaum mehr als kühle Ablehnung haben konnten: alles Prächtige, Glänzende, Selbstbewußte, Genießerische und an Menschenvergötterung Streifende stand mit den religiösen Lebenswerten, die ihnen die höchsten waren, in unausgleichbarem Widerspruch. Die Andachtsstimmungen, die die bildende Kunst ihnen gewähren konnte, verstanden sie durchaus noch in mittelalterlichem Sinne: nicht die Erhebung der menschlichen Erscheinung zu göttlichen Ehren wollten sie in bildnerischen Werken vor Augen gestellt haben, sondern die demütige Ergebung in Gottes Willen, die schmerzliche Reue des Sünders, sein inbrünstiges Gebet um Barmherzigkeit, seinen vertrauenden Aufblick zum Gekreuzigten, der auch ihm Erlösung und ein ewiges Leben erworben hat, und die Verklärung des Niedrigen, Dürftigen, Leidenden und Sterbenden durch die selige Erwartung einer höheren Welt, im Vergleich mit welcher die irdische nur Trug und Schatten ist: „was ist der Mensch, daß du sein gedenkst!" Als im Februar 1538 Meister Konrad Krebs an Luthers Tische saß und die Rede auf das von ihm errichtete köstliche Schloß zu Torgau kam, über das die Zierkunst der Renaissance eine Fülle feinster Reize ausgegossen hatte, da mußte er sichs gefallen lassen, seinen Prachtbau von dem Reformator als ein Musterbeispiel jener falschen Prunksucht, Schwelgerei und Verschwendung behandelt zu sehen, mit denen das 16. Jahrhundert leider alle früheren Zeiten übertreffe und sich zugrunde richten werde.

Für die überwältigende Hoheit gotischer Dome, etwa in Köln oder Ulm, ist Luther schwerlich so unempfänglich geblieben, wie es nach den von ihm erhaltenen Äußerungen den Anschein hat. Aber bezeichnend ist es doch, wie er sie als Schöpfungen katholischer Frömmigkeit und eben darum als gänzlich ungeeignet für die evangelische Gemeinde empfand: diese bedurfte nicht eines himmelanstrebenden, von dem Gemurmel der Betenden geheimnisvoll erfüllten, mit Säulen und Pfeilern gegliederten, sondern eines mäßig großen, nicht zu hohen und in sich geschlossenen Raumes, in dem das Wort

des Predigers hell und deutlich jedes Ohr und sein Blick womöglich jedes Auge der ihn umgebenden Gemeinde erreichen konnte. Darum predigte Luther auch nicht gern in der Wittenberger Schloßkirche, sondern zog die alte Stadtkirche mit ihren niedrigen Wölbungen vor, die durch mehrfache Veränderungen den Bedürfnissen evangelischen Gottesdienstes nach Möglichkeit angepaßt wurde. Die Sonderung eines für die Priester bestimmten Chorraumes von dem zu Gemeindezwecken dienenden Schiff hatte durch die Reformation ihren Sinn verloren. Schiff und Chor waren nunmehr beides Gemeindestätten, „wie einerlei Gebäu gebauet", nur sollte der Chor die Versammlung der Abendmahlsgäste in sich aufnehmen. Die neue Auffassung des Gottesdienstes brachte auch die Einrichtung eines festen Gestühls für die um die Kanzel versammelte Gemeinde mit sich. Die Forderung, daß evangelische Predigtkirchen anders gebaut werden müßten als katholische Meßkirchen, hat Luther schon 1538 ganz klar ausgesprochen, sie hing mit den Aufgaben der Lehrkirche, die gleichsam eine Schule der Erwachsenen war, innig zusammen. Und die ganze bildende Kunst empfing nach seiner Überzeugung ihre Berechtigung gleichfalls aus ihrer Brauchbarkeit als Lehre und Exempel, denn was sie an Erbauung des Gemütes zu leisten hatte, blieb verknüpft mit den leitenden Gedanken evangelisch-christlicher Weltanschauung.

Luthers Stellung zum Bilderstreit der zwanziger Jahre ließ diese Auffassung deutlich erkennen. Er wandte sich scharf gegen die irregeleitete Menge, die ihre Zerstörungswut an den kirchlichen Bildwerken auslassen wollte: das jüdische Bilderverbot habe für uns längst seine Gültigkeit verloren; außerdem habe es keineswegs allen Bildern gegolten, denn am Tempel Salomonis und in den Palästen seien zweifellos solche vorhanden gewesen, und die Juden hätten die Geschichten, die sie so fleißig beschrieben, wohl auch ebenso gemalt. Den Christen stehe es jedenfalls nach Gottes Willen frei, Bilder zu haben oder nicht, wie aus der Bibel klar zu erweisen sei; darum komme es Menschen nicht zu, weder ein verbietendes noch ein

forderndes Gesetz daraus zu machen; nur eins sei wider Gottes Gebot: daß man mit den Bildern Götzendienst treibe, also sie anbete und Zuversicht und Vertrauen auf sie setze. Und nicht christlicher, sondern heidnischer Brauch sei es, etwa ein Bild in eine Kirche zu stiften und sich einzubilden, daß damit ein verdienstliches Werk getan und Gottes Wohlgefallen verdient sei. Wo die Gefahr solcher Mißbräuche trotz aller Belehrung nicht weichen wolle, da möge man die Bilder aus den Kirchen entfernen, doch nicht mit Unordnung, Sturm und Frevel, sondern die Obrigkeit möge ersucht werden, die entsprechenden Befehle zu geben. Wollte man übrigens alle Dinge, die dem Mißbrauch ausgesetzt seien, deshalb verwerfen, so müßte man schließlich auch Sonne oder Sterne sich vom Himmel wegwünschen, weil es Sonnen- und Sternanbeter gibt, auch alle Weiber töten und allen Wein verschütten, weil sie viele Leute zu Narren machen; ja wir müßten uns am Ende selber umbringen, denn wir haben ja keinen schädlicheren Feind, als unser eigen Herz. Also soll man die Bilder, die an sich weder gut noch böse sind, stehen lassen, aber die Menschen beharrlich unterweisen, wie man sie christlich und recht zu brauchen hat, denn hat man die Heiligenbilder erst einmal aus den Herzen entfernt, so können sie den Augen nichts mehr schaden.

Aus Luthers Äußerungen redet nicht nur Duldsamkeit und Nachsicht, sondern auch ein sehr bestimmtes Gefühl für die Macht der bildenden Kunst über die Gemüter, das ebenso auf Beobachtungen an anderen, wie auf eigenen Erfahrungen beruhte. In seinen Schriften sind zahlreiche Stellen zu finden, die teils auf bestimmte bildliche Darstellungen Bezug nehmen, teils durch die Erinnerung an solche unverkennbar beeinflußt sind und jedenfalls bezeugen, daß er viel dergleichen in Kirchen, Schlössern, Bürgerhäusern, aus Blockbüchern, Einblattdrucken oder Holzschnittdarstellungen mannigfaltiger Herkunft kennen gelernt hatte. Sein Sammlersinn, von dem wir schon zu reden hatten, ging auch nach dieser Richtung, denn seine Aufforderung an Freund Linck in Nürnberg (1535) bezog sich ja

nicht nur auf Reime, Lieder, Bücher und Meistergesänge, sondern auch auf alle deutschen Bilder, die dort neuerdings durch deutsche Formschneider und Drucker gemalt, gemacht und gedruckt seien. Den Bilderstürmern entgegnete er mit ruhigster Unbefangenheit: sie würden ihm doch ein Kruzifix oder Marienbild lassen müssen, ja sogar ein Heiligenbild, „auch nach dem allergestrengsten Gesetz Mosi, daß ichs trage oder ansehe, sofern ichs nicht anbete, sondern im Gedächtnis habe". Man muß, um dies Wort richtig zu verstehen, sich der Umwertung erinnern, die die Reformation für den Begriff des „Heiligen" bedeutete: Heilige sind nicht sündlose und vollkommene Menschen, denn solche kann es auf Erden überhaupt nicht geben, auch nicht solche, die das göttliche Gesetz stellvertretend erfüllen und den andern den Überfluß ihrer Liebeswerke zugutekommen lassen, denn eine stellvertretende Erfüllung göttlicher Gebote ist wider das Evangelium, und darum ist das katholische Heiligenideal ein leerer Wahn; wohl aber werden im Neuen Testament, und insbesondere bei Paulus, die Gläubigen auch „Heilige" genannt, weil sie in der Gemeinschaft mit Christus ein neues Leben besitzen, das sie vom Zwange der Sünde und der Sündenschuld frei und innerlich gottförmig macht. Darum darf man die Heiligen zwar nicht anbeten und ihnen Ehren erweisen, die nur Christus zukommen, aber man darf und soll mit ihnen Umgang pflegen als mit echten Gotteskindern, in denen das Wunder des Glaubens wirksam geworden ist und die unsichtbare Kirche ihre Lebenskraft offenbart. Wissen wir doch, daß Luther ein Bild der Mutter Maria mit dem schlafenden Jesusknaben auf dem Arm in seinem Zimmer hängen hatte und mit diesem gemalten „Götzenbilde" bei einem seiner Gegner Anstoß erregte.

Wie hoch er in bewußtem Anschluß an altbewährte Überlieferung die durch Anschauung lehrende, gedächtnisstärkende und phantasiebewegende Kraft der bildenden Künste schätzte, beweist nichts schlagender, als daß er seinen Katechismus und seine deutsche Bibel mit Bildern schmücken ließ. Und die deutschen Bibeln sind diesem schönen Brauche dauernd treu geblieben, erst

die reformierte englische Bibelgesellschaft hat mit ihm gebrochen, während die deutsche Hausbibel auch im 19. Jahrhundert sich diesen Schmuck zum Glück nicht nehmen ließ, der dann auch den evangelischen Gesangbüchern in wachsendem Maße wieder zugute kommen sollte. Aber Luther ging weiter: solche Bilder, wie er sie in seine Bibel aufgenommen hatte, sollte man auch „an die Wände malen, um Gedächtnis und besseren Verstands willen, sintemal sie an den Wänden ja so wenig schaden, als in den Büchern. Es ist ja besser, man male an die Wand, wie Gott die Welt schuf, wie Noah die Arche bauet und was mehr guter Historien sind, denn daß man sonst irgend weltliche, unverschämte Dinge malet. Ja wollte Gott, ich könnte die Herren und die Reichen dahin bereden, daß sie die ganze Bibel inwendig und auswendig an den Häusern vor jedermanns Augen malen ließen, das wäre ein christlich Werk. So weiß ich auch gewiß, daß Gott will haben, man solle seine Werke hören und lesen, sonderlich das Leiden Christi. Soll ichs aber hören oder gedenken, so ist mirs unmöglich, daß ich nicht in meinem Herzen sollte Bilder davon machen, denn ich wolle oder wolle nicht: wenn ich Christum höre, so entwirft sich in meinem Herzen ein Mannesbild, das am Kreuze hänget, gleich als sich mein Antlitz natürlich entwirft ins Wasser, wenn ich drein sehe. Ists nun nicht Sünde, sondern gut, daß ich Christi Bild im Herzen habe, warum sollts Sünde sein, wenn ichs in den Augen habe? sintemal das Herz mehr gilt denn die Augen und weniger soll mit Sünden befleckt sein denn die Augen, als da ist der rechte Sitz und Wohnung Gottes." Als Luther vier Jahre später in seinem „Passional" die erste evangelische Bilderbibel schuf, schrieb er in der Vorrede, er würde es für gut halten, wenn man solche Geschichten „auch in Stuben und in Kammern mit den Sprüchen malete, damit man Gottes Werk und Wort an allen Enden immer vor Augen hätte und daran Furcht und Glauben gegen Gott übte. Und was sollts schaden, wenn jemand alle vornehmsten Geschichten der ganzen Biblia also ließe nach einander malen in ein

Büchlein, daß ein solch Büchlein eine Laienbibel wäre und hieße?" In der Vorrede zum Wittenberger Gesangbüchlein von 1524 hatte Luther schon bündig bekannt, er sei nicht der Meinung, „daß durchs Evangelium sollten alle Künste zu Boden geschlagen werden und vergehen, wie etliche Abergeistliche vorgeben, sondern ich wollte alle Künste, sonderlich die Musika, gern sehen im Dienst des, der sie geben und geschaffen hat". Und Erasmus Alberus schrieb später durchaus im Sinne Luthers, es sei „ein liebliches Wunderwerk Gottes und edle Kunst, daß ein Mensch allerlei malen, Bilder in Holz und Stein formieren kann", ein Lob Gottes, wie die Freude an den Farben der Wiese und der Blumen eines Gartens im Sommer.

Freilich, war den bildenden Künsten als ihr vornehmster Zweck die Verherrlichung Gottes und seiner Werke, insbesondere seiner Wohltaten und Strafen, also eine Art Lehr- und Predigtamt zuerkannt, so mußte auch dafür gesorgt sein, daß nichts Falsches gepredigt werde. Mit Empörung redete Luther nicht nur von jenen lockvogelhaften Bildwerken, die mit verborgenen Zügen versehen waren, um die Figuren, z. B. das Jesuskind, Bewegungen und Drehungen ausführen zu lassen, die als Gewähren oder Versagen gedeutet wurden, er wollte vor allem die wiederholt geforderte Reinigung der Heiligenlegenden von allen Fabeln und ungereimten Träumen auch auf die Heiligenbilder ausgedehnt wissen und keine Darstellung erlogener, unevangelischer und unsittlicher Dinge zulassen. Als Gotteslästerung empfand er die Nebeneinanderstellung der Leidensgeschichte Christi und des heiligen Franz auf einem großen Schnitzaltar im Kloster zu Lüneburg. Und mit der Verwerfung irreführender Darstellungen verband er bisweilen Anweisungen für die Maler, wie sie denselben Gegenstand in einer evangelischem Empfinden entsprechenden Auffassung zu geben hätten. Wenn ein schon früher von uns erwähntes Bild ein mit Kirchenfürsten, Pfaffen und Mönchen angefülltes Schiff zeigte, hinter dem die armen Laien Rettung suchend einher-

ſchwammen, was die chriſtliche Kirche nach römiſcher Auffaſſung bedeuten ſollte, ſo gab er im Gegenſatz dazu den guten Rat: „willſt du die chriſtliche Kirche recht malen, ſo male ſie alſo, daß ſie Chriſto auf ſeiner Schulter liege und Chriſtus ſie tragen müſſe.“ Die verbreitete Darſtellung Chriſti als Weltenrichter auf dem Regenbogen mit Schwert und Rute oder als Kindlein, dem die Mutter ihre Brüſte weiſt, ſah er nicht gern, weil man zuerſt den Chriſtus predigen müſſe, „der alleine gibt und nicht nimmt“. Von allen Darſtellungen Chriſti galt ihm die des Gekreuzigten als der ehrwürdigſte Vorwurf der Kunſt. Und wenn er auch das Urteil der heiligen Eliſabeth, die vor einem ſchönen Wandgemälde dieſer Art geſagt haben ſollte, man hätte die Koſten dafür lieber zur Nahrung des Leibes ſparen ſollen, „denn ſolches ſoll in eurem Herzen gemalt ſein“, als „einfältig, göttlich und kräftig“ loben mußte, ſo wußte er doch, wieviel es für den gemeinen Mann bedeute, „daß er ein Gedächtnis und Bild habe, das ihn erinnere und vermahne des Leidens und der Wunden Chriſti.“ Nur ſollten die Wunden und Nägelmale bei dem Auferſtandenen „nicht ſcheußlich, ſondern ſchön tröſtlich“ ausſehen, „und ob ſie noch friſch offen und rot ſollten geweſen ſein, wie die Maler malen, laſſe ich andere erörtern.“ Auch die Anbetung der heiligen drei Könige dachte er ſich anders, als die Maler ſie vorzuſtellen pflegten, als ob nämlich einer Gold, der andere Weihrauch, der dritte Myrrhen opfere, ſondern „ſämtlich haben ſie alle drei Stück als für eine Perſon insgemein geſchenkt, und ihrer wird ein Häuflein geweſen ſein, unter welchen etliche Herren.“ Bei den Darſtellungen der Kreuztragung hatte Luther auszuſetzen, daß Chriſtus in der Regel die Kreuzesarme trage und Simon das Ende; ſo ſei es aber nicht geweſen: „Chriſtus, zum Tode verdammet, gehet daher nicht mit ledigen Schultern, ſondern trägt ſein Kreuz und Galgen an ſeinem eigenen Hals.“ Falſch ſei es ferner, die Bekehrung Pauli ſo zu malen, als habe ein Donnerſchlag den Paulus zur Erde geſchlagen, denn, „wie es hier und an andern Orten ſtehet, iſts nicht ein Blitz noch Donnerſchlag,

sondern ein plötzliches Licht gewesen, in welchem er den Herrn Jesum gesehen hat." Besonders empfindlich war Luther gegenüber den Versinnlichungen des Unsichtbaren in der bildenden Kunst. Er tadelte z. B. die grob anschauliche Darstellung des Stammbaumes Christi oder des Schwertes, das Marias Seele durchbohrt, denn „es sei ja nicht eine leibliche Marter gemeint, sondern die Kränkung ihres Herzens", desgleichen den Schutzmantel Abrahams oder der Maria, weil hier nicht vom leiblichen Schoß die Rede sei und die Seele weder Hände noch Füße habe. Ebensowenig wollte er von den allzu sinnlichen Schilderungen der Hölle wie der Höllenfahrt Christi etwas wissen, „denn daß ein sonderlicher Ort sein sollte, da die verdammten Seelen jetzt innen seien, wie die Maler malen und die Bauchdiener predigen, halt ich für nichts"; man solle sich vielmehr immer gegenwärtig halten, daß dies alles geistlich verstanden werden müsse. Er hatte zwar nichts dagegen, daß man den Teufel malte „in einer Mönchskappe und seine Teufelsklauen unten hervorschauen", ja er nahm ein derartiges Bild selbst in seinen Katechismus bei der sechsten Bitte auf, aber auch hier warnte er, sich den tiefen Sinn der Vorstellungen von Teufeln und Engeln nicht durch unzulängliche Darstellungsversuche verfälschen zu lassen: „stelle dir vor die Augen einen verzweifelten, gottlosen und ruchlosen bösen Menschen, der ein böses Gewissen hat und ärgerlich Leben führet, da sieheſt du den leibhaftigen Teufel", und wer „einen Menschen könnte finden, der durchaus ein süßes Herz hätte und einen gar sanften Willen, nicht tückisch, und dann noch vernünftig, weise und einfältig dazu", der hätte einen frommen Engel geschaut.

Wenn die Reformation durch ihren Bruch mit dem katholischen Kultus auch das Stoffgebiet der bildenden Künste gewaltig veränderte und sie somit auf die Eroberung neuer Stoffgebiete hindrängte, hielt sich doch Luthers Würdigung der Kunst als einer anschaulichen Predigt noch ganz in mittelalterlichen Bahnen; man könnte das Wort Gregors des Großen auf sie anwenden: „was denen, welche zu lesen verstehen, die

Schrift, das ist den Ungebildeten die Malerei", oder das des Hieronymus: „die Belehrung der Menge geschieht viel erfolgreicher durch das Auge, als durch das Ohr." Seine Kunstkritik ist deshalb, selbst wo sie feinsinnige Bemerkungen macht, immer durch außerkünstlerische Gesichtspunkte bestimmt. Um so näher lag es ihm, in Fortsetzung mittelalterlicher Vorgänger, sich im Kampfe mit seinen Gegnern auch der wirksamen Waffe des Spottbildes zu bedienen. So erschien im Mai 1521 nach dem von Wiclef und hussitischen Schriftstellern gegebenen Vorbild unter Luthers Billigung und Beistand das „Passional Christi und Antichristi", wiederholt aufgelegte und nachgebildete Gegenüberstellungen des Lebens Christi und seines angeblichen Stellvertreters auf Erden in dreizehn Bilderpaaren mit Unterschriften. Die Bilder stammten von Lukas Cranach, die Unterschriften wohl zum größten Teil von Melanchthon und dem Wittenberger Kanonisten Schwertfeger. Mit 40 Bildern ähnlichen Inhalts wurden 1587 in der Kirche des Schlosses Wilhelmsburg in Schmalkalden sogar die Wände geschmückt. Im Frühjahr 1523 vereinigte sich Luther mit Melanchthon zu der Deutung der zwei „greulichen Figuren", des Mönchskalbs und des Papstesels, unter Beigabe der Abbildungen beider Naturwunder. Diese Schrift erregte ein mächtiges Aufsehen und erschien in zahlreichen Auflagen. Zu einer gereimten Schmähschrift auf „das Papsttum und seine Glieder", d. h. die Vertreter der Hierarchie und der Mönchsorden, ließ Luther einige Jahre später Holzschnitte herstellen und fügte ein kampflustiges Vor- und Nachwort hinzu. Und als ein Jahr darauf der Nürnberger Prediger Osiander eine im Kartäuserkloster zu Nürnberg gefundene Bilderreihe als „wunderliche Weissagung vom Papsttum" herausgab, zu der Hans Sachs deutsche Reime verfaßt hatte, war Luther so befriedigt davon, daß er sie in Wittenberg nachdrucken zu lassen beschloß. Noch seiner letzten Streitschrift „wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet" (1545), der ein Titelholzschnitt beigegeben war, ließ er eine Reihe von zehn Schmähbildern gegen das Papsttum folgen,

die in Cranachs Werkstatt nach seinen Angaben hergestellt wurden, und wozu er selbst die lateinischen Überschriften und gereimte deutsche Begleitverse verfaßte, wobei auch das Motiv vom „Papsteſel" wieder Verwendung fand: „heftig, scharf und voll brennender Worte ist dies Buch", urteilte Matheſius, selbst bei manchen seiner Anhänger erregte es Anstoß.

Überblickt man auf Grund aller bisher bekannt gewordenen, hier in ihrer Vollständigkeit natürlich nicht mitzuteilenden Belege Luthers Beziehungen zur bildenden Kunst, so kann kein Zweifel sein, daß er weit davon entfernt war, nach der Weise Zwinglis und Calvins die alte Bundesgenossenschaft zwischen Religion und Kunst zu verleugnen, vielmehr bewährte er auch hier den duldsamen Grundzug seiner Natur, seine weise Rücksicht auf die Schwachen, Unmündigen und Einfältigen, denen nichts geraubt werden sollte, was ihnen teuer war. Und wenn seine überlegene Einsicht, wieviel die recht ausgeübte kirchliche Kunst für Ausbreitung und Erhaltung evangelischer Frömmigkeit und Weltanschauung wie für die Volkstümlichkeit der Religion leisten konnte, den Bilderstürmern unerschütterlich standhielt, so war das ein kaum zu überschätzendes Verdienst. Aber wenn bei dieser Verteidigung der bildenden Kunst ein Gemütsverhältnis zu ihr und ein gewisses Maß künstlerischer Empfänglichkeit unverkennbar mitsprach, so war es doch wiederum nicht stark genug, um sich gegenüber der vorherrschenden Auffassung von ihrem Lehrzweck zu behaupten, die doch von den großen Künstlern seines Zeitalters in der Tat bereits überholt war. Und da er einen andern Maßstab nicht hatte, so war er hilflos, wo mit ihm allein nichts auszurichten war. Diese Unsicherheit vererbte sich aber auf seine Kirche, die bis heute ein innerlich klares Verhältnis zur bildenden Kunst nicht zu finden vermochte.

Die Kunst jener Tage war, so sehr sie biblische und religiöse Stoffe aus begreiflichen Gründen noch bevorzugen mochte, doch der Vormundschaft der Kirche längst entwachsen, und bei aller Neigung zu Symbolen und Allegorien, ja sogar

noch zu der erzählenden Veranschaulichung zeitlich und örtlich getrennter Vorgänge auf derselben Fläche hatte sie sich von lehrmäßigen Absichten fast völlig freigemacht, um in der Steigerung der Ausdruckswerte und der Wirklichkeitsdarstellung ihre Stärke zu suchen. Die Verweltlichung der abendländischen Kunst, die weniger in der Stoffwahl als in der durch die Laienkultur durchgreifend veränderten Empfindungs- und Gestaltungsart sich bekundete, hatte im Norden langsamer und bedächtiger sich entwickelt, als im Süden, weil die germanischen Künstler nicht so sehr von der Welt des Sichtbaren sich gefesselt fühlten, als von der des Unsichtbaren, Innerlichen, die sie nicht selten mit visionärer Deutlichkeit meisterten. Auch aus der bildenden Kunst, und gerade aus ihr, läßt sich der Zusammenhang zwischen Reformation und Laienfrömmigkeit deutlich machen: nicht nur der tiefe Ernst, die tapfere Männlichkeit christlichen Rittertums, das quälende Sündengefühl und die Gnadensehnsucht, die dann in Luthers Reformation schöpferisch wurde, rangen in ihr schon lange nach Gestaltung, auch die Verklärung des Weltlebens und der Alltäglichkeit durch die gotterfüllte Innerlichkeit ist hier bereits vor Luther entdeckt worden, und z. B. Dürers „Marienleben", das die heilige Geschichte dem deutschen Empfinden so traulich nahebrachte, indem es — ähnlich wie die Verfasser der Weihnachtsspiele oder später Luther und Hans Sachs — sie in das deutsche Haus und die deutsche Landschaft liebevoll hineinstellte, zeigte schon in demselben Hofraum den mit der Axt arbeitenden Zimmermann Joseph, die des Kindleins in der Wiege wartende Gottesmutter am Spinnrocken und die bei der Arbeit helfenden geflügelten Heinzelmännlein zu einer Gruppe vereinigt, über der ein warmes Gefühl für die Schönheit ehelicher Gemeinschaft, bürgerlicher Berufstreue, Tüchtigkeit und Frömmigkeit ausgegossen liegt.

Indessen keiner von den großen Meistern jener dem Boden bürgerlicher Laienkultur entsprossenen Kunst reichte mit seinem Leben über die ersten Jahrzehnte der Reformationszeit hinaus: der ältere Holbein starb 1524, Dürer 1528, Peter Vischer und

Matthias Grünewald 1529, Riemenschneider und Hans Burgkmair 1531, Veit Stoß 1533, der jüngere Holbein 1543, Hans Baldung 1545, Peter Flettner 1546; und Lukas Cranach gest. 1553) hatte Bedeutendes doch nur in seinen Jugendwerken geleistet. Unter den Verhältnissen und Wandlungen, die den Verfall dieser Kunstblüte verursacht haben, waren allerdings solche, die mit der Reformation unverkennbar zusammenhingen, doch waren diese keineswegs die entscheidenden.

Gewiß hat Luther der bildenden Kunst, so freundlich er ihr gegenüberstand, nicht nur durch die starke Betonung ihrer Lehraufgaben die Hände gebunden, sondern er hat es auch versäumt, ihr eine fest und klar umschriebene Stellung im evangelischen Gottesdienst anzuweisen, also ihren Sinn und ihr Recht in diesem Zusammenhang unzweideutig zu bestimmen, so daß die religiöse Kunst in der lutherischen Kirche sich wohl geduldet fühlen, aber nicht sicher Wurzel fassen und bodenständig werden konnte, sondern allmählich an Überlieferungslosigkeit zugrundegehen mußte. Beschleunigend wirkte dabei mit, daß die protestantische Volksstimmung, da sie im Katholizismus den ärgsten Feind sah und gegen alle Verlockungen zum Abfall vom Evangelium gerüstet bleiben mußte, sich allmählich stärker erwies, als Luthers persönlich wohlwollende Würdigung der Kunstpflege. So wurde aus dem offenen Bildersturm schließlich ein heimlicher Krieg, der zur Beseitigung oder Verwahrlosung zahlloser kirchlicher Kunstwerke führte, auch in lutherischen Gebieten die strengen Auffassungen der Kalvinisten herrschend werden ließ und nicht wenig dazu beitrug, daß Künstler wie der jüngere Holbein oder der Wormser Bildhauer Konrad Meit es vorzogen, außer Landes zu gehen. Dazu gesellte sich das plötzliche Versagen der ehedem der kirchlichen Kunst in so reichem Maße zugeflossenen wirtschaftlichen Mittel infolge des Bruches mit der katholischen Verdienstlehre.

An zahlreichen Domen, Kirchen und Kapellen kam die Bautätigkeit einfach zum Stillstand, weil man sie entweder nicht mehr nötig hatte oder die Baugelder zu fehlen begannen.

Für die Bauhütten und alle mit ihnen zusammenhängenden wirtschaftlichen Beziehungen hatte das vielfach schwerwiegende Folgen. Anderseits kam es allerdings zu einer nicht unbeträchtlichen Menge protestantischer Neubauten, die sich entweder an den von den Bettelorden zuerst geschaffenen saalartigen Aufriß der schlichten von Emporen umzogenen Predigtkirche anschlossen oder, als fürstliche Schloßkapellen, in ihrer Gestaltung nicht sowohl durch evangelische Grundsätze als durch Einordnung in die Baugedanken der Gesamtanlage bedingt wurden. Dann aber gewann die in der Gegenreformation erstarkte katholische Kirche wieder die baukünstlerische Führung, und die protestantische Bauweise folgte deren Anregungen oder auch holländischen Vorbildern in bescheidenen Grenzen ohne merkliche Eigenart nach. Luthers Gedanken über evangelischen Kirchenbau wurden in systematischer Begründung erst wieder aufgenommen von dem Ulmer Baumeister Joseph Furttenbach (1649) und dem Schweriner Leonhard Sturm (1712 und 18), womit Erörterungen und Lösungsversuche von zum Teil glücklichstem Gelingen sich verknüpften, ohne daß doch eine feste und klare baukünstlerische Überlieferung auf diesem Gebiete sich bis zum heutigen Tage durchzusetzen vermocht hätte. Auch diese tastende Unsicherheit hatte aber ihren letzten Grund in der Tatsache, daß in den protestantischen Gebieten eine Fülle von Kirchenbauten vom Mittelalter her zur Verfügung standen, die, für den evangelischen Gottesdienst schlecht und recht hergerichtet, die Gewöhnung an alte Stilformen im Volke lebendig erhielten und die wichtige Frage nach den leitenden Grundsätzen evangelischen Kirchenbaus immer wieder versanden ließen. Wenn übrigens im ausgehenden 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts der Barockstil mit seinen malerischen Neigungen auch die protestantischen Gebiete sich eroberte und Decken und Brüstungen mit reichen Bemalungen zierte, so haben Rationalisten und Pietisten nur zu bald durch massenhafte Übertünchungen wieder dafür gesorgt, daß ein neuer Aufschwung religiöser Kunstübung aus diesen allerdings ziemlich haus-

)ackenen und lehrhaft ausgedachten Versuchen nicht hervorgehen 'onnte. Und nicht viel besser erging es jenen zahlreichen, den Jesuitenkirchen abgesehenen plastisch-architektonischen Altarauf-)auten, geschnitzten Kanzeln und Emporen, Taufsteinen, Ge-)ächtnistafeln und bunten Glasfenstern, in denen das Schmuck-)edürfnis der Barockzeit sich auslebte, und die den evangelischen Kirchen allerdings oft genug ein katholisches Aussehen gaben; ie wurden entweder beseitigt oder durch eine öde Fabrikkunst)otischen Stils ersetzt.

Eine zweite wirtschaftliche Schwierigkeit erwuchs aus der Behandlung der Kirchengüterfrage. Während nach kanonischem Recht das Verfügungsrecht über die Kirchengüter, Stiftungs- und Pfründenvermögen lediglich der Kirche zustand, vertraten)ie Protestanten den Standpunkt, daß jede evangelische Obrig-keit über die Kirchengüter ihres Gebietes frei verfügen dürfe. Und Luther hatte sogar das Zugeständnis hinzugefügt, daß zwar das Kirchenvermögen seinem Zwecke erhalten bleiben, aber der Obrigkeit doch verstattet sein müsse, nach Erfüllung ihrer Pflichten für Kirchen, Schulen und mildtätige Einrichtungen einen Teil auch für sonstige öffentliche Landeszwecke zu ver-wenden. Auf dem Bundestage zu Schmalkalden im März 1540 wurde denn auch festgestellt, daß die Kirchengüter für einen dreifachen Zweck in Anspruch zu nehmen seien, daß aber mit den Überschüssen jede Obrigkeit so verfahren möge, wie sie es vor Gott und ihrer Ehre verantworten könne. Da es indessen keine Möglichkeit gab, die Durchführung solcher Grundsätze zu über-wachen oder auf dem Rechtswege zu erzwingen, so waren mit dieser Formel eigentlich alle Mißbräuche zugedeckt, die in den beiden vorangehenden Jahrzehnten von Landesherren, adligen Grundherren und städtischen Obrigkeiten an den Kirchengütern begangen worden waren und ihnen nicht nur bei den Gegnern den Vorwurf der „Kirchenräuberei" eingetragen hatten. Die Folge war, daß namentlich in den fürstlichen Territorien für die Bedürfnisse der jungen evangelischen Landeskirchen viel zu knappe Mittel vorhanden waren, als daß sie für die Pflege

kirchlicher Kunst etwas hätten erübrigen können. Die endlose Reihe der großen Altarbilder, die die ältere kirchliche Kunst hervorgebracht hatte, brach in den protestantischen Ländern mit der Reformation so gut wie gänzlich ab. Nur von Cranach und seinen Söhnen sind einige sehr ungleichwertige Schöpfungen solcher Art vorhanden, und Dürers letztes großes Werk, die beiden Altarflügel mit den lebensgroßen Bildern der vier Apostel, Seitenteile eines nicht mehr ausgeführten Mittelbildes, die er 1528 seiner Vaterstadt zum Geschenk machte, ist ein Anfang protestantischer Monumentalmalerei, dem keine Erfüllung gefolgt ist. „Es ist nicht Dürers Schuld — hat Steinhausen einmal treffend bemerkt —, daß seine Passion nicht von den Wänden einer Kirche zu uns redet." Abgesehen von dem ganz für sich stehenden Rembrandt ist dem Protestantismus bis ins 19. Jahrhundert hinein kein großer Maler mehr beschieden gewesen. Aber nicht nur die religiöse Malerei war zu Ende gegangen, sondern die bildende Kunst hohen Stils überhaupt verblühte, weil ihr nicht mehr die Aufträge zuflossen, an denen sie wachsen konnte. Was die evangelischen Kirchen aus Mangel an Mitteln oder aus religiösen Bedenken den Künstlern nicht gewährten, konnte ihnen das Schmuckbedürfnis der Fürstenhöfe oder städtischen Ratssäle und Schulwände durch keine Bemühung ersetzen, denn was diese forderten, reichte an die innere Hoheit der religiösen Bildneraufgaben auch nicht von ferne heran, begünstigte vielmehr ein Überwiegen weltlich-spielerischer oder künstlerisch unergiebiger gelehrt-literarischer Motive. So blieb denn als Hauptfeld künstlerischer Betätigung die stofflich ungemein vielseitige Griffelkunst übrig: Zeichnung, Holzschnitt, Kupferstich und Radierung. In Landschaften, Porträts, Stilleben, Sittenbildern, heidnisch-mythologischen und biblischen, realistischen und symbolischen Darstellungen voll Ernst und Tiefsinn, aber auch voll Humor und Lebensfreude, an denen der Kunstsinn des gebildeten Bürgertums sich erbaute, sprach sich ein großer Reichtum an bildnerischer Phantasie, Gemüt und Charakterisierungskraft und ein achtunggebietendes

können aus. Und daneben blühte die kunstgewerbliche Kleinkunst aller Arten üppig auf. An Geräten, Gefäßen, Schnitzereien, Medaillen und sonstigen Erzeugnissen der Gebrauchskunst hat auch Luther, wie wir wissen, seine Freude gehabt, denn nach der Sitte der Zeit erhielt er von hohen Gönnern und dankbaren Verehrern manches wertvolle Ehrengeschenk dieser Art: goldene und silberne Becher, Krüge, Löffel, Gläser, Ringe, Ketten, Denkmünzen, Uhren u. dgl., und er selber schenkte z. B. 1530 einem jungen Paare zur Hochzeit ein zinnernes Salzgefäß in der Gestalt eines Rindes, wobei er auf das Salz noch ein Goldstück legte. Nur freilich den kostbaren katholischen Kirchengefäßen war er ebensowenig hold wie den Meßgewändern, und wenn er gelegentlich die Anregung gab, sich Mittel zu mildtätigen Zwecken durch Einschmelzen von Monstranzen und Kelchen zu schaffen, so war das damals längst nichts Unerhörtes mehr: auch auf diesem Gebiet hat reformatorischer Eifer Unberechenbares zerstört oder verschleudert.

Erst im 19. Jahrhundert begann mit dem sich vertiefenden geschichtlichen Denken die beschämende Erkenntnis zu erwachen, wieviel entwickelungsfähige Ansätze durch die Unduldsamkeit der früheren Zeiten oder auch durch unverständige Restaurationssucht zugrunde gerichtet worden waren. Aber die Ehrfurcht, mit der man die Vergangenheit jetzt betrachten lernte, wandte sich in der Romantik zunächst dem katholischen Mittelalter zu. Sie führte in der Baukunst zu einer Wiederbelebung des gotischen Stils, in der Malerei mit der Nazarenerschule zwar zu einer mächtigen Erhebung religiösen Gestaltungsdranges, die aber mit protestantischem Empfinden wenig gemein hatte, vielmehr an den Bilderkreis des katholischen Mittelalters und die Nachempfindung italienischer Renaissancetypen gebunden blieb. Und doch war auch ein Zusammenhang mit Dürer deutlich zu erkennen, namentlich bei Schnorr von Carolsfeld, Joseph v. Führich und vor allem bei dem herb großartigen Ideenkünstler Cornelius. An Dürer hat sich auch die liebenswerte christliche

Haus- und Volkskunst eines Ludwig Richter vorzugsweise gebildet. Dürer war es, der einem E. von Gebhardt, Steinhausen, Thoma und F. v. Uhde wieder den Mut gab, mit den Anempfindungen der Nazarener, der „geschichtsechten" Palästinamalerei und der grübelnden Gedankenmalerei entschlossen zu brechen, aus dem Geiste des echten Protestantismus heraus die heilige Geschichte nicht als einmal gewesene, sondern als allgegenwärtig erlebbare, auch für uns und an uns auf dieser deutschen Erde sich vollziehende fromm zu erfassen, und zwar so, daß Hoch und Niedrig ihre Sprache verstehen und in dieser Gemeinschaft edelsten seelischen Besitzes sich brüderlich finden lernen können. „Das Höchste, das uns umgibt — lautet ein Ausspruch Uhdes — ist Christus, der Lichtbringer, seine Geschichte und das von ihm ausgegangene Leben." Nicht nur die Wiedergeburt des Evangeliums aus deutschem Gemüt ist es, die das Schaffen dieser Künstler zu einer späten Erfüllung Lutherischer Forderungen stempelt, sondern auch ihre echte und tiefe Liebe zu den Darbenden und Hilflosen und jene selbstverständliche Natürlichkeit eines großen Herzens, die nicht durch die überlegenen Mittel der Bildung, sondern durch die Wahrhaftigkeit und Sachlichkeit der schlichten Hingabe an überpersönliche Werte unwiderstehlich gewinnt, weshalb auch in ihren Werken nichts von der Kluft mehr sichtbar wird, die die fremdländische Renaissancekultur, geschichtliches Wissen, philosophisches Denken und akademische Formenglätte zwischen den „gebildeten" und „ungebildeten" Schichten aufgetan hatte. Daß die evangelische Kirche nur langsam und widerstrebend dieser echt protestantischen Kunst sich erschließen mag, erklärt sich einmal aus der hilflosen Unsicherheit ihres künstlerischen Empfindens und Urteilens, deren geschichtliche Gründe oben zu entwickeln waren, dann aber wohl auch aus dem Argwohn, daß die Kunst auf dem Wege sei, eine Nebenbuhlerin der Religion zu werden, die kirchliche Führung abzulehnen und sich eigene Wege zu ihrem Gott zu suchen. In der Tat ist denn auch wesentlich der kirchenfreie Protestantismus die zielbewußt

vordringende Macht geworden, welche die aus der Reformation entstandenen künstlerischen Probleme nach langen Irrwegen endlich zu klarem Bewußtsein erheben und ihrer Lösung entgegenführen möchte. In Baukunst, Kunstgewerbe, Malerei und Plastik ist er der Abhängigkeit von erlernten Stilarten, Rezepten und Phrasen kühn entwachsen, um wieder, wie es Luther gelehrt hat, seine Arbeitsgegenstände nicht mit entlehnten Maßstäben oder nachgesprochenen Gedanken zu betrachten, sondern mit jener ehrfürchtigen, selbstverleugnenden Liebe, die ihnen schlicht und ehrlich abfragt, was sie für uns, hier und heute seelisch bedeuten, um sie so zu einer selbsterlebten und schlechthin unvergleichbaren Tat des eigenen Geistes und Gemütes werden zu lassen. Noch stehen wir in der Zeit des künstlerischen Suchens und Wagens, noch keiner der genannten Meister hat sich jene unbestrittene Führerschaft zu sichern vermocht, die einem Klassiker neuprotestantischer Kunstübung ganz von selber zufallen müßte. Aber sie haben uns von neuem gelehrt, daß eine große religiöse Kunst nur entstehen kann aus einer wahrhaft gottsuchenden Seele, die zugleich sich als Glied einer gläubigen Gemeinschaft weiß und die unsichtbare Kirche als eine allem irdischen Kämpfen, Triumphieren und Leiden überlegene Wirklichkeit von ewiger Dauer in sich erlebt. Dieser neue Bund zwischen Kunst und Religion, an dem heute schon tausende von rührigen Händen arbeiten, wird der Kunst wieder im ganzen Volke eine Heimat schaffen, wie sie sie zu Dürers Zeiten in der Tat besessen hat, bevor die höfische Luxuskunst der Akademien sie von ihrem Wurzelboden ablöste, und er wird auch der nichtreligiösen Kunst wieder eine Höhenlage gewinnen helfen, die ihr zum Schaffen bleibender Werte neue Kraft geben wird. Die protestantische Kirche aber wird mehr und mehr erkennen lernen, daß sie der bildenden Kunst seit Jahrhunderten ihr Bestes schuldig geblieben ist, sich damit eines wertvollen Mittels der Seelenführung unweise beraubt und das Erbe Luthers auch in diesem Falle nicht eben verständnisvoll verwaltet hat.

Wenn in der Entwickelung der bildenden Künste die Reformation mehr hemmend als fördernd gewirkt hat, so erwies sich ihr Bündnis mit der Musik um so fruchtbarer und folgenreicher für beide Teile. Und hier waltete in der Tat eine innere Notwendigkeit vor, wie sie dort mangelte: das der evangelischen Frömmigkeit eingeborene Verlangen nach Selbstdarstellung der gläubigen Gemeinde und der seelischen Erlebnisse, in denen sie sich eins fühlte, fand in der Musik sein wertvollstes Ausdrucksmittel. Nicht die Kunst des schauenden Auges, die die Welt der Erscheinungen zu meistern trachtet, sondern die Kunst des lauschenden Ohres, die die Welt der Innerlichkeit unmittelbar zum Ertönen bringt, gewann mit der Reformation die Führung, und die große Zeit der deutschen Musik brach an.

Luther, der, von Jugend auf im Gesang wohlgeübt, auch mit der Querflöte umzugehen und seit seinen Studentenjahren die Laute zu schlagen verstand, war der Musik auf das innigste zugetan. Sie war ihm „das beste Labsal betrübter Herzen", das köstlichste Gegengift gegen alle bösen Gedanken und Leidenschaften, eine Freuden- und Friedebringerin, die das Herz still und weit macht und es aufschließt für alles Hohe, Gute und Göttliche. Gern verwies er auf den harfenspielenden David oder Elisäus und andere biblische Zeugen für die Macht der Musik über das Menschenherz. Die beste Zeit im Jahre dünkte es ihn, wenn alle Vöglein sangen, „voran die liebe Nachtigall, macht alles fröhlich überall mit ihrem lieblichen Gesang, des muß sie haben immer Dank; viel mehr der liebe Herre Gott, der sie also geschaffen hat, zu sein die rechte Sängerin, der Musika ein Meisterin, dem singt und springt sie Tag und Nacht, seins Lobes sie nichts müde macht". Und in einem gleichzeitigen Vorwort zu einer Sammlung von Gesangstücken spann er ähnliche Gedanken philosophierend weiter: es gibt nichts auf der Welt, was nicht seinen Klang hätte, selbst die unsichtbare und stumme Luft, wenn sie bewegt wird, beginnt zu klingen; noch wunderbarer ist die Musik der Tiere, sonderlich der Vögel

von der der 104. Psalm redet, das herrlichste aber die Menschenstimme, der Gott die geheimnisvolle Gabe geliehen hat, durch Lachen und Weinen, Sprechen und Singen die Bewegung des Gemütes zu offenbaren, Sinn und Mut der Menschen damit zu regieren und zu überwinden. Darum haben auch die heiligen Väter und Propheten das Wort Gottes mit dem Gesang vermählt und Lieder und Psalmen zum Preise Gottes geschaffen Wie man aber nicht zwei Menschen finden kann, die ganz die gleiche Stimme und Sprache haben, sondern die unendliche Mannigfaltigkeit der Schöpfung sich auch hierin bewährt, so hat die Kunst sich dieser natürlichen Unterschiede bemächtigt, sie gepflegt und ausgebildet, und so kann nun das Wunder geschehen, daß einer eine schlichte Weise — Tenor genannt — herfinget, um die dann andere Stimmen jauchzend, spielend und schmückend einen himmlischen Reigen schlingen. Dies göttliche Geschenk soll jedermann, sonderlich aber die Jugend, ehren und lieben lernen und sich hüten vor denen, die es im Dienste des Teufels zu schändlichen Buhlgesängen mißbrauchen. Als Luther 1524 das erste Wittenberger Gesangbüchlein in vierstimmigem Satz herausgab, tat er es auch in der Absicht, daß „die Jugend die doch sonst soll und muß in der Musika und anderen rechten Künsten erzogen werden, etwas hätte, damit sie der Buhllieder und fleischlichen Gesänge los würde und an der selben Statt etwas Heilsames lernete, und also das Gute mit Lust, wie den Jungen gebührt, einginge." Wie er selbst bekannte, die Musik habe ihn „oft also bewegt und erweckt", daß er „Lust zu predigen gewonnen habe", und er müsse dieser Gottesgabe, die den Teufel vertreibe und die Leute fröhlich mache, nächst der Theologie den ersten Platz und die höchste Ehre geben, so hielt er auch darauf, daß „ein Schulmeister muß singen können", und daß man die Jugend „stets zu dieser Kunst gewöhne, denn sie macht feine, geschickte Leute". „Darum gefallen mir diese zwo Übungen und Kurzweil am allerbesten, nämlich Musika und Ritterspiel mit Fechten, Ringen usw., unter welchen das erste die Sorgen des Herzens und melancholische Gedanken

vertreibet, das andere machet feine, geſchickte Gliedmaßen am Leibe und erhält ihn bei Geſundheit mit Springen uſw. Die endliche Urſache iſt auch, daß man nicht auf Zechen, Unzucht, Spielen und Doppeln gerate, wie man itzt leider ſiehet an Höfen und in Städten." Aber auch „die böſen Fiedler und Geiger dienen dazu, daß wir ſehen und hören, wie eine feine gute Kunſt die Muſika ſei, denn Weißes kann man beſſer erkennen, wenn man Schwarzes dagegen hält."

Nach den erhaltenen Zeugniſſen zu urteilen iſt aber Luther nicht nur ein leidenſchaftlicher Liebhaber guter Muſik geweſen, ſondern er muß auch ein gediegenes Maß muſikaliſcher Bildung beſeſſen haben. In ſeinem Hauſe wurde Choral- und Figuralgeſang, geiſtliche und weltliche Liederkunſt mit Eifer und ſchönem Erfolg gepflegt, und ſein Freund Johannes Walther hatte ihm für dieſen Zweck im Jahre 1530 eine handſchriftliche Sammlung von Tonſätzen mit Stimmheften zum Geſchenk gemacht, die u. a. Stücke von Josquin du Près, Ludwig Senfl und Walther ſelbſt enthielt. Luther gedenkt gelegentlich auch des Pierre de la Rue und Heinrich Finck als beſonders trefflicher Meiſter, mit Ludwig Senfl, Leonhard Paminger, Conrad Rupf, Georg Forſter, Georg Rhau und andern Muſikern unterhielt er perſönliche Beziehungen, und die Art, wie er ſich gelegentlich über die Kunſt Josquins äußern konnte, beweiſt jedenfalls die Sicherheit ſeines muſikaliſchen Urteils. Er meinte: Josquins Tonſätze ſeien „fein fröhlich, milde und lieblich, nicht gezwungen noch genötigt und nicht an die Regel ſtracks und ſchnurgleich gebunden, ſondern frei wie der Finken Sang." „Josquin iſt der Noten Meiſter; die haben es machen müſſen, wie er wollte, — die anderen Sangmeiſter müſſen es machen, wie es die Noten haben wollen." Von einem andern Tonſetzer, Lukas Edemberger, urteilte er, er habe wohl Kunſtfertigkeit genug, aber ihm fehle die Anmut. Bei jenen häuslichen Singübungen kam auch das Volkslied zu Ehren, dem Luther, wie allem bodenſtändig Überlieferten, herzlich geneigt war, und wenn er 1535 an Linck die Bitte richtete, ihm bei dem Sammeln deutſcher

lieder behilflich zu sein, so verfehlte er auch nicht, als Matheſius ihm 1541 sieben Rats- und Bergleute aus Joachimstal zuführte, dieſe auszuforſchen, was bei ihnen daheim geſungen werde. Mit den Regeln des Kontrapunktes war Luther ſoweit vertraut, daß er imſtande war, einen dreiſtimmigen Satz zu einem vierſtimmigen zu ergänzen, aus Einzelſtimmen eine Partitur herzuſtellen und ſo die in die Einzelſtimmen eingeſchlichenen Fehler zu ermitteln oder auch Kompoſitionen, die ihm vorgelegt wurden — wie etwa die des Markgrafen Albrecht zu Brandenburg 1532) — zu begutachten und zu verbeſſern. Doch traute er ſich ſelber nicht die Fähigkeiten eines Tonſchöpfers zu. Als einmal nach Tiſch eine Motette von Senfl geſungen wurde, geſtand er bewundernd: „eine ſolche Motette vermöchte ich nicht zu machen, wenn ich mich auch zerreißen ſollte, wie er denn auch wiederum nicht einen Pſalm predigen könnte, als ich; darum ſind die Gaben des heiligen Geiſtes mancherlei.“ Und wenn er denſelben Senfl im Oktober 1530 bat, ihm für eine Melodie, an der er ſich von Jugend auf erquickt habe, die er aber gern in mehrſtimmigem Satz beſitzen möchte, einen ſolchen zu verſchaffen, ſo darf daraus doch wohl geſchloſſen werden, daß er ſich der kunſtgerechten Herſtellung eines ſolchen nicht ſelber gewachſen fühlte; immerhin erklärte er ſich bereit, wenigſtens jene Melodie erforderlichen Falles aus dem Gedächtnis für Senfl aufzuſchreiben.

Daß er bei ſolcher muſikaliſchen Begabung und Schulung nicht fähig geweſen ſein ſollte, Melodien ſelbſtändig zu erfinden, wäre ſicherlich ein zu weit gehender Schluß. Allerdings hat er ſich ſowohl für die muſikaliſche Bearbeitung der Gemeindelieder wie ſeines Entwurfs einer deutſchen Meſſe ſachverſtändigen muſikaliſchen Beirates bedient, auch handelte es ſich hier faſt durchweg um anpaſſende Verwertung älterer muſikaliſcher Vorlagen, wobei Luther in ſeinen Anweiſungen für die Meſſe ſich nicht nur als Kenner der alten Kirchentonarten bewährte, ſondern namentlich auch durch ſein feines rhythmiſches Gefühl Walthers Bewunderung erregte: „wie er alle Noten auf den Text nach

dem rechten Accent und Concent so meisterlich und wohl gerichtet hat." Aber nach Sleidans Zeugnis hat er zu seinem gewaltigsten Liede „Ein feste Burg" auch die Melodie selbst geschaffen, für sein „deutsches Sanctus" („Jesaia dem Propheten das geschah") dürfte das gleiche gelten; und daß in beiden Melodien einzelne Wendungen begegnen, die an ältere Vorbilder anklingen, nimmt diesen Schöpfungen nicht das geringste von ihrer Eigenart und markigen Kraft.

Luther schätzte im Gegensatz zu den Reformierten, die nur den Gemeindegesang gelten ließen, auch den Kunstgesang der katholischen Kirche sehr hoch, und soviel er gegen die oft „unchristlichen, abgöttischen" Texte einzuwenden hatte, er blieb doch dabei: „der Gesang und die Noten sind köstlich; schade wäre es, daß sie sollten untergehen." Die schönsten dieser Melodien wollte er dem evangelischen Gottesdienste erhalten wissen, freilich mit denjenigen Abänderungen, die bei deutschen Texten um des Einklangs von Wort und Weise willen durch deutsches Sprachgefühl gefordert werden: „es müssen beide, Text und Noten, Accent, Weise und Gebärde aus rechter Muttersprache und Stimme kommen." Und ein zweiter Quell seiner evangelischen Sangesweisen floß ihm in dem geistlichen und weltlichen Volkslied. Während aber der kirchliche Volksgesang des Mittelalters vorzüglich bei Bittgängen, Wallfahrten, öffentlichen Festen oder in den geistlichen Spielen seine Stelle hatte und nur ausnahmsweise, nach den örtlichen Gewohnheiten verschieden, im Rahmen des Gottesdienstes Verwendung fand, forderte die evangelische Auffassung des Gottesdienstes grundsätzlich die nicht nur empfangende, sondern handelnde Mitwirkung der Gemeinde, die ihren Glauben zu bekennen hat im Sinne des Psalmes: „Singet dem Herrn ein neues Lied, singet dem Herren, alle Welt!" „Denn Gott hat unser Herz und Mut fröhlich gemacht durch seinen lieben Sohn, welchen er für uns gegeben hat zur Erlösung von Sünde, Tod und Teufel. Wer solches mit Ernst glaubet, der kanns nicht lassen, er muß fröhlich und mit Lust davon singen und sagen, daß es andere auch hören

und herzukommen. Wer aber nicht davon singen und sagen will, das ist ein Zeichen, daß ers nicht glaubet und nicht ins neue, fröhliche, sondern unter das alte, faule, unlustige Testament gehört." Die Noten sind es aber, die den Text erst recht „lebendig machen".

Freilich hatte Luther noch lange über die Trägheit der Gemeinden im Aneignen der Lieder zu klagen, daß sie sich gar keine Mühe geben, sie zu lernen, und lieber auf „Reuterliedlein" achten. Aber die Schwierigkeit war in der Tat nicht gering, weil beim Gottesdienst die deutschen Kirchenlieder zunächst von den Sängerchören in kunstreichem Tonsatz vorgetragen wurden, wobei die Melodie nach der Weise jener Zeit noch im Tenor lag. Das erschwerte der Gemeinde, soweit sie nicht musikalisch war, natürlich das Erkennen der Melodie und somit auch das Mitsingen und Auswendiglernen. Es bedurfte also geraumer Zeit und langer Übung in Schule und Haus, auch wohl bei Arbeit und Wanderschaft, bis eine Jugend herangewachsen war, die die Gesänge endlich sicher im Kopf hatte; und dies wurde ungemein erleichtert, seitdem die Melodie in den Diskant verlegt wurde, was nach vereinzelten Vorgängern zuerst von dem württembergischen Hofprediger Lukas Osiander in seinem Chorgesangbuch von 1586 durchgeführt wurde. Der Zusammenhang des evangelischen Kirchengesanges mit dem Volksliede war übrigens auch in seiner rhythmischen Lebendigkeit und Mannigfaltigkeit zu spüren, die von der rhythmuslosen Eintönigkeit des späteren Choralgesanges noch kräftig abstach, wie auch die Orgel, die den Niedergang der beseelenden rhythmischen Gestaltung zum guten Teil verschuldet hat, im 16. Jahrhundert und länger den Gesang des Chores und der Gemeinde noch nicht begleitete, sondern lediglich auf Vor- und Nachspiele eingeschränkt blieb oder mit dem Geistlichen und dem Chor in Wechselwirkung trat.

Weil der Sängerchor als der eigentliche Leiter des Gemeindegesanges galt, so mußte seiner Erhaltung und Ausbildung besondere Sorgfalt gewidmet werden. Dafür boten sich zwei

Wege: Pflege eines gründlichen Musikunterrichts in den Schulen und Gründung von Sängervereinigungen oder „Kantoreien".

Wenn in den mittelalterlichen Schulen auch lateinische Kirchengesänge geübt wurden, die Einführung des deutschen Kirchengesanges in den Unterricht war jedenfalls eine Tat der Reformation, und eine ihrer folgenreichsten. Melanchthon war nicht minder von der erzieherischen Bedeutung der Musik erfüllt, als Luther: sie war ihm nicht nur ein edles Vergnügen, sondern ein Geschenk Gottes, das den Menschen zur Bewahrung und Fortpflanzung der christlichen Lehre verliehen sei. Und die Hebung des deutschen Kirchengesanges war an vielen Orten wo nicht der einzige, so doch der durchschlagende Beweggrund zur Errichtung einer Schule. Dieser Unterricht sollte nach Melanchthons Forderung für alle Schüler ein pflichtmäßiger sein, auch wo die stimmliche Begabung fehlte. In kleineren Orten war der Schulmeister vielfach zugleich der Kantor und versah als solcher auch das Amt des Organisten und Küsters, anderwärts teilten sich in diese Aufgabe zwei Lehrkräfte. An größeren Schulen standen dem Kantor noch andere Gesanglehrer zur Seite, die den einfachen Choralgesang einübten, während jener in Figuralgesang und Theorie unterrichtete. Wo vollends mehrere Kirchen eines geschulten Sängerchores bedurften, wurde auch die Zahl der Kantoren entsprechend vermehrt. Die Zahl der wöchentlichen Gesangsstunden wechselte je nach den örtlichen Bedürfnissen zwischen zwei und sechs. Der Musikunterricht, der sich in der Regel an den mathematischen anlehnte und in derselben Hand lag wie dieser, umfaßte die Hymnen, Psalmen, Responsorien usw. des Gregorianischen Gesangs, die gebräuchlichsten deutschen Kirchenlieder und die polyphone Kunstmusik eines Josquin, Orlandus Lassus, Lossius, Praetorius u. a. In den Schulliederbüchern begegnen aber neben den geistlichen bald auch weltliche Gesänge, z. B. Melodien zu horazischen Oden oder vergilianischen Hexametern, unter denen die von Ludwig Senfl (1534) herausgegebenen hervorragten. Wenn Mathesius uns berichtet, daß Luther mit seinen Tischgenossen

im Jahre 1540 einmal Didos Sterbelied angestimmt habe, so wird er es dieser oder einer ähnlichen Sammlung entnommen haben. Aber auch rein weltliche Liederbücher wurden in den Schulen gebraucht, und solche gönnten auch dem deutschen Volksliede, ja nicht selten sogar den verpönten „Reuterliedlein" einen Platz. Viele Schuldramen des 16. Jahrhunderts waren mit Chorgesängen im Figuralstil ausgestattet. An manchen Anstalten wurde auch für Unterweisung im Instrumentalspiel gesorgt, um bei Schüleraufführungen und im Kirchenchor die Gesangsstimmen damit zu verstärken und zu begleiten oder die Pausen auszufüllen. Eine wertvolle Stütze gewann der kirchliche Chorgesang an den Kurrenden; diese wurden aus den wohl jeder Stadtschule angegliederten Freischülern gebildet, die für ihre kirchlichen und außerkirchlichen Dienstleistungen und Umgänge Almosen und Vergütungen empfingen, zu deren Gunsten aber auch besondere mildtätige Stiftungen errichtet wurden. Luthers warme Fürsprache half ihnen vielfach zur Besserung ihres Loses; sie standen in der Regel unter der Leitung eines älteren Schülers oder „Präfekten", der dem Kantor zu helfen hatte, pflegten aber im wesentlichen die sogenannte Choralmusik, nur ausnahmsweise den Figuralgesang, der vielmehr dem eigentlichen, vom Kantor geleiteten Sängerchor vorbehalten blieb. Dieser ergänzte sich aus den begabtesten Mitgliedern der Kurrende, besonders aber aus auswärtigen Schülern, die teils in den Schulen selbst, teils bei wohlhabenden Bürgern untergebracht waren oder mindestens Freitische genossen. Er betätigte sich nicht allein im Gottesdienst, sondern gegen entsprechende Gebühr an Kantor und Sänger auch bei Brautmessen, Kindtaufen, Leichenbegängnissen und andern feierlichen Anlässen, was freilich gelegentlich zu Unzuträglichkeiten, Ausartungen und einschränkenden Verboten führte. Er erreichte, wie die Visitationsberichte zeigen, nicht selten einen hohen Grad künstlerischer Leistungsfähigkeit und bedeutete für die Hebung musikalischen Verständnisses im deutschen Bürgertum Unberechenbares, zumal er in den meisten Städten der einzige Träger einer höheren Musikpflege war.

Vor allem aber wuchsen in diesen Schulchören die sangeskundigen Kräfte heran, die dann als berufsmäßige Sänger den Kern der sogenannten Kantoreien bilden konnten.

Die Kunst des mehrstimmigen Satzes, die in England ihre Heimat hatte und seit dem 12. Jahrhundert eine strengere Erfassung der zeitlichen Notenwerte, die sogenannte Mensuralnotierung forderte, hatte sich im 14. Jahrhundert in ganz Europa ihren festen Platz in der Liturgie erkämpft und im 15. auf dem Gebiete geistlicher und weltlicher Musik sich bereits zu üppiger Blüte entfaltet. Nicht nur in Kloster- und Stiftsschulen oder Laienbrüderschaften wurde diese neue, trotz allen Schwierigkeiten unwiderstehlich reizvolle Gesangskunst eifrig geübt, sondern auch Fürsten und Bischöfe gründeten jetzt stehende „Vokalkapellen", für die sie stattliche Mittel aufwendeten. Auch Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen unterhielt mindestens seit 1493 eine solche aus Geistlichen und Singknaben gebildete Kantorei für die Schloßkirche zu Torgau und seit 1506 für die zu Wittenberg; sie wurde auch außerhalb des Gottesdienstes, z. B. zur Tafelmusik verwendet und mußte den Kurfürsten wiederholt auch auf Reisen zu den Reichstagen begleiten. Wie lange die Wittenberger bestand, ist noch ungewiß, jedenfalls wird ihrer in Luthers Schriften nirgends gedacht, immer nur des Schülerchors. Als die Torgauer 1526 von Johann dem Beständigen aufgelöst wurde, erhob Luther gegen diese falsch angebrachte Sparsamkeit scharfen Widerspruch: Könige, Fürsten und Herren müßten die Musikam erhalten, da den Privatleuten die Mittel dazu fehlten; wie Herzog Georg von Sachsen, der Landgraf zu Hessen und Kurfürst Friedrich Kantoreien hielten, so täten es jetzt der Herzog von Bayern, König Ferdinand und Kaiser Karl. Luther konnte indessen die Wiederherstellung der berühmten Kantorei zu seinem Verdruß nicht durchsetzen, immerhin hatte er die Genugtuung, daß der Kurfürst der inzwischen gegründeten und vom Rat unterstützten Torgauer Kantoreigesellschaft eine jährliche Beihilfe zusagte, damit sie auf Verlangen auch in der Schloßkirche ihre Dienste leiste. In

rascher Folge entstanden solche Kantoreigesellschaften nunmehr in zahlreichen Städten, indem freiwillige Hilfskräfte, die sich den Schülerchören zur Verstärkung der Männerstimmen angeschlossen hatten, mit andern Liebhabern zusammen besondere Sängervereinigungen bildeten, evangelische Fortsetzungen der katholischen Laienbrüderschaften, die wiederum Knabenchöre sich angliederten.

Wieweit Luther die Gründung solcher Gesellschaften etwa persönlich angeregt hat, ist bisher noch nicht ermittelt, wohl aber hat die im 16. Jahrhundert mächtig einsetzende Musikfreudigkeit im deutschen Bürgertum seinem begeisternden Beispiel und der von ihm so entschieden begünstigten Hebung des Schulgesanges zweifellos den entscheidenden Anstoß zu danken. Die städtischen Verwaltungen förderten diese Vereinsbildungen durch bereitwillig gewährte Beihilfen, und da die Kantoreien sehr bald überall die Mittelpunkte geselligen Lebens wurden, auch Beerdigungs- oder Hochzeitsfeiern u. dgl. besonders würdig ins Werk zu setzen wußten, so traten ihnen die angesehensten Bürger als singende oder auch nichtsingende Mitglieder bei. Auch in diesen Kreisen wurde es Sitte, zur Begleitung der Gesangsstimmen vielfach Instrumente heranzuziehen, die von Mitgliedern oder Gästen gespielt wurden, und die hier geschaffene Überlieferung setzten dann im 17. Jahrhundert mit breiterem Erfolg die Collegia musica fort, Liebhabervereinigungen, die neben der geistlichen auch die weltliche Musik in dauernde Pflege nahmen und vielfach aus öffentlichen und privaten Mitteln unterstützt wurden; bei ihnen fand das „geistliche Konzert" seine Heimstätte, das eine Verbindung des alten kontrapunktischen Stils mit der italienischen Monodie darstellte und in Scheidt, Schein, Schütz, Hammerschmidt und Briegel seine bedeutendsten Vertreter besaß. Orgel oder Instrumentalspiel gewannen allmählich neben dem Gesang eine selbständigere Bedeutung. Erst im 18. Jahrhundert ging die große Zeit der Kantoreien zu Ende, denn Pietismus und Rationalismus entzogen ihnen viel von der Gunst, die sie bisher getragen hatte, und die Collegia

musica wandten sich von jetzt ab mit steigender Vorliebe der Instrumentalmusik zu; von den Schulchören erhielten sich nur wenige auf der ehemaligen Höhe, wie etwa der Leipziger Thomanerchor oder der der Kreuzschule zu Dresden, aus vielen Schulen verschwand sogar der Gesangunterricht gänzlich, wie auch die Kurrende von ihrer alten Volkstümlichkeit fast alles einbüßte und allmählich auszusterben begann. Als im 19. Jahrhundert das Vereinsleben und die Gesangfreudigkeit der Laienwelt von neuem aufblühte, entstanden zunächst eine Fülle von Singakademien und Liedertafeln, aber auch die Schüler- und Kirchenchöre erfreuten sich mehr und mehr wieder planmäßiger Förderung, und man knüpfte vielfach mit gutem Erfolg an die Überlieferungen der Reformationszeit von neuem an, um die Nüchternheit des evangelischen Gottesdienstes durch die erhebende Macht der Tonkunst im Sinne Luthers seelisch zu beleben und nach dem Vorbild der alten Kantoreien Gesangsvereinigungen zu begründen, in denen Kirchendienst, Pflege geistlicher und weltlicher Musik und festlichen Frohsinns sich zu einer würdigen Einheit bürgerlich-geselligen Lebensstiles verbanden.

Denn niemals ist sicherlich die Musik volkstümlicher gewesen, als im 15. und vollends im 16. Jahrhundert, wo sie als mit dem Wort verschwisterter Gesang Hoch und Niedrig, Klein und Groß zu gemeinsamem künstlerischen Genießen und Hervorbringen zusammenschloß. Gewiß hatten schon die Meistersingerschulen sich große Verdienste um die musikalische Erziehung der Laienwelt erworben, aber sie hatten doch nur den einstimmigen Gesang gepflegt, wobei die Melodie gegenüber dem Text noch immer eine dienende Rolle spielte, während nun dies Verhältnis sich umkehrte: die Melodie mit dem über ihr errichteten kontrapunktischen Kunstbau war so sehr zur Hauptsache geworden, daß der Text in vielen Fällen nur noch als mehr oder minder zufälliger Träger der Tonreihen angesehen wurde. Und dieses Mündigwerden der Musik, die seit der Ausbildung der Mensuraltheorie und des Kontrapunktes zu wachsender Bewegungsfreiheit erstarkte, fand das reichste Feld der Betätigung

im Volksliede. Natürlich wurde auch dieses nach alter Gewohnheit bei kirchlichen und weltlichen Festen, bei Tanz und Arbeit noch immer einstimmig gesungen, aber der große Fortschritt vollzog sich doch eben dadurch, daß es jetzt zu einem musikalischen Kunstwerk von polyphonem Bau sich erweiterte, und daß die Meister des Kontrapunktes sich auch gerade dieser Volksweisen für die Zwecke kirchlicher Musik gern bedienten. Und der mächtigste Anstoß zur Weiterentwickelung kam auch hier nicht aus der fachmäßigen Überlieferung als solcher, sondern aus der religiösen Bewegung: indem diese Gefühlskräfte entband, die zwischen Sündenangst, Todesnot, jubelnder Heilsgewißheit und heldenmäßigem Trotz mannigfaltige Abstufungen durchliefen, hat sie Spannweiten des Gemütes entwickelt, wie sie vordem unerhört gewesen waren, und die schöpferischen Fähkeiten der Künstler nicht minder gesteigert, als die der ausführenden Sänger. Hiermit zugleich aber wuchs die Kraft, sich der künstlerischen Anregungen des Auslandes, insbesondere der Niederländer und Italiener, zu bemächtigen und sie in den Dienst des deutschen Ausdruckswillens zu stellen, die Vielstimmigkeit und ihre kontrapunktischen Künsteleien immer entschiedener mit seelischen Werten zu durchdringen und zur „Vielmenschlichkeit" werden zu lassen; und auch katholische Meister begriffen bald, welche neue Entwickelungsmöglichkeiten hier nach Gestaltung verlangten, wie z. B. jener mit Luther befreundete Ludwig Senfl, der auch zahlreiche Choralmotetten schuf.

Während die in Italien aufblühende Instrumentalmusik und vorzüglich die Oper eine ausgesprochene Gesellschafts- und Standeskunst blieb, die an geistlichen und weltlichen Höfen, später auch in den großen Handelsstädten die Gunst der höheren und höchsten Schichten genoß, stieg die deutsche Musik als echte Volkskunst von unten empor: fürstliche Mittel flossen ihr nur in spärlichem Maße zu, sie konnte nicht, wie die italienische Kunst, Päpste und hohe weltliche Herren als ihre Mäzene ehren, aber schaffende Künstler in glänzenden Lebensstellungen aufweisen, auch besaß sie keine musikalischen Bildungsanstalten

großen Stils, vielmehr aus ſchlichten, engen, oft gedrückten Verhältniſſen ſuchte und fand ſie ihren mühſamen Weg. Aber dafür blieb ſie dem Einfachen, Ehrlichen und Gemütvollen auch im ganzen treuer, dem äußerlich Prunkenden und Sinnenreizenden und der modiſchen Nachahmung des Auslandes abgewandter, als die höfiſch-geſellſchaftliche Geſchmacksweiſe; ſie wahrte ſich ihre bodenſtändige, innerliche Art, und zwar am ſtärkſten dort, wo ſie auf dem evangeliſchen Choral weiterbaute und in Motette, Cantate und Paſſionsmuſik mit dem Gemeindegottesdienſt die engſte Fühlung hielt. Die Schüler- und Studentenchöre, die Kantoreien und collegia musica des 16. und 17. Jahrhunderts haben nicht nur Unermeßliches für die Ausbreitung muſikaliſcher Kultur geleiſtet, insbeſondere auch für eine techniſche Schulung des Chorgeſangs, die erſt im 19. Jahrhundert, und ſelbſt da nur an beſonders bevorzugten Stellen, wieder erreicht worden iſt, ſondern ſie ſind zugleich auch die wichtigſten Vorläufer des neuzeitlichen Konzertweſens geworden, ſoweit es aus bürgerlichen, nicht aus höfiſchen oder ſtandesherrlichen Kreiſen hervorgegangen iſt. Und die kirchliche Muſik behauptete ſich ſeit der Reformation in der führenden Stellung: in der Zeit der erbitterten kirchlichen Lehrkämpfe, wo die Theologie abermals zu einer Gefahr für die Religion zu werden drohte, hat ſie im Verein mit der geiſtlichen Liederdichtung die Gefühlsquellen des Proteſtantismus vor dem Verſiegen bewahrt und ein neues Emporfluten religiöſer Innerlichkeit im Pietismus anbahnen helfen, bis jener größte deutſche Kantor erſchien, in dem Luthers welterhabene Glaubenskraft mit ihrem Heldentum und ihrer demütigen Kindlichkeit, ihrer Herzensnot und Siegeszuverſicht, ihrer tiefen Schwermut und Himmelsſeligkeit eine muſikaliſche Auferſtehung von unvergleichlicher Herrlichkeit erlebte. Und neben dieſem ſchlichten, allen Regungen des Ehrgeizes unzugänglichen Beherrſcher der Orgelempore trat die glanzvolle Erſcheinung Händels hervor, der die Errungenſchaften der Italiener in Oper und Inſtrumentalmuſik der religiöſen Ausdrucksgewalt in der von ihm klaſſiſch ausgeſtalteten Form

des Oratoriums großartig dienstbar machte. In diesen beiden Meistern hat der Geist der Reformation seine gewaltigste künstlerische Offenbarung gefunden. Und wenn man erwägt, was die gesamte abendländische Musik der Neuzeit diesen beiden Deutschen zu danken hat, daß vor allem auch die weltliche Musik erst durch sie die schöpferische Kraft gewann, das Irdische in das Licht göttlicher Schönheit emporzuheben und in der Sprache der Töne Ewigkeitswerte zu verkündigen, so empfängt man von der unergründlichen Tiefe Lutherischer Innerlichkeit einen ungleich machtvolleren Eindruck, als ihn die Geschichte der protestantischen Kirche und Theologie irgend zu vermitteln vermag, und an Goethes ehrfürchtigem Wort: „mir ist es bei Bach, als ob die ewige Harmonie sich mit sich selbst unterhielte, wie sich's etwa in Gottes Busen kurz vor der Schöpfung mag zugetragen haben" ließe es sich vielleicht am überzeugendsten deutlich machen, daß der größte deutsche Musiker nichts andres ist, als der in die Welt der Töne übersetzte religiöse Genius Luthers.

IV. Luther und die deutsche Nationalliteratur.

In der Zeit, da Deutschland mit Glaubens- und Geisteskraft sich erhob, um sein eigenes Geschick und die Geschicke des geläuterten abendländischen Christentums für die kommenden Jahrhunderte zu bestimmen, weihte Luther das frisch erstehende deutsche Wort zum Träger der göttlichen Offenbarung. In ihm webte der Geist seines Volkes, als er das vollbrachte. Kaum die größten Dichtertaten reichen an die Bedeutung dieser Übersetzertat. Sie gründete eine Literatur, oder vielmehr ihr schloß im Verlaufe der Zeiten eine Literatur sich an, in welcher das Volk sich sein geistiges Abbild schuf; an dieser Literatur konnte es unter allen Heimsuchungen, die es erdulden mußte und über sich selbst verhängte, aus hoffnungsloser Zersplitterung sich dennoch zum Gefühle der Einheit zurückfinden.

Michael Bernays.

Er ists, der die deutsche Sprache, einen schlafenden Riesen, aufgeweckt und losgebunden; er ists, der die scholastische Wortkrämerei, wie jene Wechslertische, verschüttete.

J. G. Herder.

Dreimal im Laufe der letzten anderthalb Jahrhunderte ist der sehnsüchtige Ruf nach Wiederbelebung deutscher Art und Kunst erhoben worden: in den Tagen des jungen Herder und des jungen Goethe, im Zeitalter der Romantik und mit wachsender Vielstimmigkeit im jüngsten Menschenalter, seit der Rembrandtdeutsche sein besinnliches Buch schrieb. Und jedesmal

wandte sich die forschende Andacht, die jener Ruf erweckte, am liebsten dem 15. und 16. Jahrhundert zu: in der innerlich grenzenlosen deutschen Mystik, in der seelischen Ausdrucksgewalt des gotischen Stils oder eines Dürer, Holbein und Grünewald, in dem freien genossenschaftlichen Geist, der damals die Gestaltungen des öffentlichen Lebens durchdrang, in der wunderbaren Vereinigung von nüchtern-tüchtigem Wirklichkeitssinn, derber Lebenslust und inniger Liebe zum Bodenständig-Heimatlichen mit der faustischen Ruhelosigkeit eines nie gesättigten Gemütes und einer tiefsinnig schwärmenden Einbildungskraft, von Weltschmerz und Erlösungssehnsucht fand man jene schöpferischen Wesenszüge vorbildlich ausgeprägt, die es zu allererst im Bewußtsein wieder lebendig zu machen gelte, bevor es zu einer Rückkehr des deutschen Menschen aus Verkünstelung und Verbildung zu sich selber und den tiefsten Quellen seiner Lebenskraft kommen könne. In der Tat sind dies die entscheidenden Jahrhunderte gewesen, in denen die deutsche Nation entstand und als eine alle Stämme und Stände umfassende Lebens- und Willensgemeinschaft sich zuerst erkennen lernte.

Weder das Kaisertum noch die Kirche, also die beiden *internationalen* Mächte, die die deutsche Entwickelung bis dahin bestimmten, hatten eine solche *nationale* Gemeinschaft der Gesinnung und des Willens zu schaffen vermocht. Das Kaisertum hatte allerdings die deutschen Stämme zu einem Reichsvolk zusammengefaßt, aber damit ein Ganzes kühn vorausgenommen, für das die einzelnen Gliedkörper noch keineswegs reif waren, so daß der landschaftliche und ständische Sondergeist inzwischen ungeschwächt mächtig blieb; es hatte vor allem ganz und gar nicht dem *inneren* Wachstum der unter ihm vereinigten Völker, sondern wesentlich nur der deutschen Machtausbreitung nach außen gedient, ohne — wie es etwa dem französischen oder dem englischen Königtum gelungen war — zum Mittelpunkt aller staatenbildenden Kräfte, geschweige denn zu einer alle höheren Lebenstriebe unwiderstehlich an sich ziehenden Selbstdarstellung völkischen Willens sich erheben zu

können. Träger der Reichspolitik waren bis zum Investiturstreit eigentlich nur die Bischöfe gewesen, in den großen Machtkämpfen zwischen Kaisertum und Papstkirche war ihre wertvollste Stütze der Ritteradel geworden, aber das nationale Hochgefühl der Stauferzeit blieb doch durchaus ständisch begrenzt und gefärbt; und wie wenig die Kulturkraft unsers Volkes im staufischen Imperialismus ihr eigentliches Wesen ausgedrückt fand, zeigt nichts deutlicher, als die großartige Gründung des ostelbischen Deutschlands durch Adel, Bürger und Bauern, sogut wie unbekümmert um Kaiser und Reich. Das bürgerliche Zeitalter deutscher Kultur hat eine politisch leistungsfähige Verbindung der unteren Stände, also der wesentlichen Masse der Nation, mit dem Kaisertum nicht mehr herzustellen vermocht. Dagegen begannen die Begriffe „römisches Reich" und „deutsche Nation" jetzt schärfer auseinanderzutreten, ähnlich wie auch Kirche und Religion sich im allgemeinen Bewußtsein bereits voneinander geschieden hatten und getrennte Wege gingen. Die Reichspolitik der Stände suchte sich gegen die kaiserliche durch verfassungsmäßige Vorkehrungen abzugrenzen und zu schützen, während die „Gravamina" der deutschen Nation gegen den römischen Stuhl bekundeten, daß die deutsche Sprach- und Bildungsgemeinschaft sich gegen den Romanismus in Kirche und Reich zur Wehr zu setzen entschlossen war. Das Zeitalter der bürgerlichen Laienkultur war der Gesundung der *inneren* Zustände übrigens mit so leidenschaftlich einseitigem Anteil zugewandt, daß es für die *weltpolitischen* Ziele in Staat und Kirche kein Verständnis mehr aufzubringen vermochte. Weil aber der Imperialismus durch die geschichtliche Erinnerung an die großen Tage der staufischen Herrscher dichterisch verklärt wurde, so konnte er für die bürgerliche und bäuerliche Welt ein Stück politischer Romantik werden: die Sehnsucht nach Reform des Reiches und der Kirche verschmolz mit der deutschen Kaisersage, und je ärmer das Kaisertum an wirklicher Macht wurde, um so höher stieg sein idealer Wert als Hort aller Hoffnungen auf eine neue Größe und ein neues Glück der innerlich und

äußerlich gespaltenen Nation. Während der Humanismus die Heldengestalt des Armin, des Befreiers von römischer Knechtschaft, langer Vergessenheit entzog und den Sieg der germanischen Herrenvölker über das altrömische Reich in der Völkerwanderungszeit als den Anfang deutscher Weltherrschaft feiern konnte, wurde in den Vorstellungen der ungelehrten Stände der Kaiser zum Gegenstand eines rührenden Messiasglaubens als Retter aus allen Lebensnöten und Begründer eines neuen, goldenen Zeitalters der Nation. Und dieser Glaube hat sich mit einer erstaunlichen Zähigkeit erhalten, noch über den Wormser und Augsburger Reichstag hinaus bis in die Tage des schmalkaldischen Krieges: erst da riß sich das Volk unter schmerzlichem Verzicht davon los und fand sich in die unumstößlich gewordene Tatsache, daß die Nation vom Kaisertum nichts mehr zu erhoffen habe, weil der Spanier Karl V. und ein Bruder Ferdinand fremden Geblütes waren; Deutschlands Zukunft hing fortan am Partikularismus, der den staatlichen Zusammenhang des Mittelalters schließlich ebenso in Trümmer schlagen sollte, wie er die Gründung einer nationaldeutschen Gesamtkirche zur Unmöglichkeit machte und so die beiden größten Hoffnungen jener stürmischen Werdezeit scheitern ließ. Aber bis dahin lebte im Volke noch immer das Vertrauen, der ersehnte Aufstieg der deutschen Nation werde und müsse gelingen im Bunde mit Kaisertum und Kirche. Denn die von oben auferlegte Zwangseinheit der deutschen Stämme, wie Kaisertum und Kirche sie gestiftet hatten, war erst jetzt im Begriff, zu einer von unten her zusammenwachsenden Lebensgemeinschaft sich umzubilden. Freilich setzte man seine Hoffnung nicht mehr auf Kaisertum und Kirche, wie sie wirklich waren, sondern wie sie sein sollten: das Kaisertum faßte man auf als die väterliche Macht, die nur der Wohlfahrt und Eintracht ihrer Landeskinder dienen sollte, und die Kirche als die mütterliche Macht, die keine anderen Ziele kennen sollte, als die Pflege der Frömmigkeit, Seelsorge und Bruderliebe etwa nach Art jenes gottesfürchtigen und reichstreuen „guten Klausners“,

wie ihn Walther von der Vogelweide einſt als Helfer in trüben Tagen angerufen hatte. Das deutſche Volk rang danach, von der Vorherrſchaft der internationalen Leitgedanken, die von jeher mit dem Namen Rom verknüpft geweſen waren, endlich loszukommen, ſich als eine nationalſtaatliche und nationalkirchliche Einheit dargeſtellt zu ſehen, und die ritterliche Dichtung wie die Myſtik, die geiſtlichen Spiele wie das Volkslied und die bildende Kunſt hatten dafür geſorgt, daß dies Streben ſich nicht nur ſtärker verinnerlichen konnte denn je zuvor, ſondern auch bis in die unterſten Schichten hinein mehr und mehr ſeine Wurzeln ſchlug.

In dieſem Zuſammenhange wurde es nun außerordentlich bedeutſam, daß ſeit dem 13. Jahrhundert auch die Sprache der deutſchen Laienwelt in die Gebiete der lateiniſchen Kirchen-, Verwaltungs- und Gelehrtenſprache erobernd eingedrungen war, um dem deutſchen Geiſte zum Gebrauch ſeiner natürlichen Ausdrucksmittel zu helfen und ihn von dem Gängelband der Fremdſprache endlich frei zu machen. Indem aber das Deutſche in Rechtsquellen, Urkunden, Geſchichtsſchreibung und durch die Myſtiker in Theologie und Philoſophie, ſpäter — nach Überwindung der ſcholaſtiſchen und humaniſtiſchen Hemmungen — auch in den übrigen Wiſſenſchaften herrſchend wurde, gewann es nicht nur an Anſehen und Einfluß, ſondern auch an Ausdrucksfähigkeit und einheitlicher Haltung: die Entſtehung der neuhochdeutſchen Gemeinſprache bahnte ſich an, ohne die eine alle ſtändiſchen und landſchaftlichen Unterſchiede übergreifende Nationalliteratur, die dieſen Namen wirklich verdient, ſich niemals hätte bilden können.

Die mittelhochdeutſche Sprache war in ihrer Entwickelung weſentlich dadurch bedingt, daß ſie durch das Ohr aufgenommen wurde: durch Vorleſen, Vorſingen und Predigen. Die neuhochdeutſche Gemeinſprache, wie ſie im 14. Jahrhundert ſich zu bilden begann, war dagegen aus den Bedürfniſſen des ſchriftlichen Verkehrs, insbeſondere des geſchäftlichen, erwachſen und ſomit von Haus aus beſtimmt, durch das leſende

Auge angeeignet zu werden, wovon ihre ſtiliſtiſche Beſchaffenheit und Schreibweiſe das entſcheidende Gepräge empfing. Und je weiter der Bereich dieſer Schreibſprache ſich erſtreckte, um ſo mehr mußte ſie darauf bedacht ſein, überall gleichmäßig verſtanden zu werden, alſo ſich zu einer mit Anpaſſungen und Ausgleichungen arbeitenden Kunſtſprache zu entwickeln, die allen mundartlichen Verkehrsſprachen ungefähr gleich nahe und gleich fern ſtand, mit keiner ſich deckend und doch wieder von keiner als völlig fremd empfunden. Nun hatte zwar ſchon die mittelhochdeutſche Dichtung ſeit dem Ende des 12. Jahrhunderts ſich über die mundartlichen Sprachen zu erheben verſucht, indem ſie um der künſtleriſchen Wirkung willen beſorgt war, Reimwörter zu wählen, die auch bei der Umſetzung in andere Mundarten ihre Reimfähigkeit nicht einzubüßen brauchten, indem ſie ferner Wörter von mundartlich begrenzter Geltung gefliſſentlich mied, dagegen auch ſolche, die der eigenen Mundart fremd waren, aufnahm, wenn ſie durch anerkannte Vorbilder bereits Bürgerrecht in der Dichterſprache gewonnen hatten oder für den Reim bequem verwendbar waren; endlich hatten nicht wenige Dichter ihre Heimatmundart ſo gut zu verſtecken gewußt, daß ſie aus der ſchriftlichen Aufzeichnung nicht mehr mit Sicherheit erſchloſſen werden kann. Aber eine einheitliche Verkehrsſprache der ritterlich-höfiſchen Geſellſchaft konnte aus dieſen Bemühungen einzelner ſchon darum nicht hervorgehen, weil es ſich nicht eigentlich um geleſene „Literatur" handelte, ſondern um raſch vorübereilende geſprochene oder geſungene Dichtung von Mund zu Ohr, und weil niemand daran dachte, ſolche Ausgleichungen mundartlicher Unterſchiede grammatiſch feſtzulegen und ſie ſo dem ſprachlichen Bewußtſein dauernd vertraut zu machen. Darum erreichte auch dieſe ſorgfältige Pflege ſprachlicher Kunſtmittel mit dem Abblühen der mittelhochdeutſchen Dichtung im 13. Jahrhundert ſchon wieder ihr Ende, und die mundartliche Färbung trat im bürgerlichen Zeitalter unſerer Literatur wieder ungleich ſtärker hervor, je mehr das Schreiben aus einer berufsmäßig geübten Kunſt zu einer weitverbreiteten

Laienübung wurde, wodurch sich nicht nur der Charakter der Schriftzüge merklich veränderte, sondern auch die Schreibung selbst regelloser und buntscheckiger werden mußte. Weder aus jenen Ansätzen der mittelhochdeutschen Dichtersprache noch aus einer Verkehrssprache der höheren Gesellschaft ist die neuhochdeutsche Gemeinsprache erwachsen, sondern aus der Schreibsprache der Verwaltungsbehörden.

In jeder Schreibsprache bilden sich naturgemäß bestimmte Schreibgewohnheiten aus: es erleichtert die Arbeit des Schreibers, wenn er nicht das Gehörte jedesmal von neuem in das am besten entsprechende Schriftbild selbsttätig umsetzt, sondern sich mehr oder weniger feststehender und erlernter Schriftbilder bedienen kann. Der Sprechende richtet sich nach dem, was er hört, der Schreibende nach dem, was er liest oder gelesen hat; er unterliegt also Einflüssen der Überlieferung, die der Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen Sprache und Schrift entgegenwirken, und so werden in der Schrift unter Umständen Lautbilder festgehalten, von denen die lebendige Sprache sich bereits entfernt hat. Wie groß die Entfernung zwischen Sprache und Schrift auf diesem Wege werden kann, dafür bietet namentlich das Englische und Französische die augenfälligsten Beispiele. Noch folgenreicher ist eine zweite Eigentümlichkeit der geschriebenen Sprache geworden, die nicht aus den Bedürfnissen des Schreibers, sondern aus der Natur der Schrift als solcher sich ergibt. Die Schrift arbeitet mit einem sehr begrenzten Vorrat von Lautzeichen, der gegenüber der außerordentlichen Mannigfaltigkeit der tatsächlich gesprochenen Laute, z. B. im Deutschen des g, r oder s, verschwindend klein ist, ganz abgesehen davon, daß sie überhaupt kein Mittel besitzt, um Betonung und Sprachmelodie der Wörter, Sätze und Satzteile zum Ausdruck zu bringen. So mußte die Schrift in ihrer natürlichen Unfähigkeit, das Gesprochene verläßlich wiederzugeben, von jeher eine viel größere Einheitlichkeit der Sprache vorspiegeln, als in Wirklichkeit vorhanden war; und wenn man vollends erwägt, daß unser Alphabet keine deutsche Schöpfung ist, sondern römisches

Erbgut, das der heimischen Sprache schlecht und recht angepaßt werden mußte, so ergibt sich, daß die Schreibsprache nicht einmal imstande ist, eine Auslese aus dem Reichtum der gesprochenen Laute zu treffen, sondern daß sie von Anfang an eine künstliche Sprache sein mußte: ihre Lautzeichen sind nichts anderes als symbolische Anweisungen zur Bildung von Lautvorstellungen, die bei den Lesenden oder Sprechenden sehr verschiedenartige Erinnerungsbilder auslösen. Weil aber das geschriebene und noch viel mehr das gedruckte Wort ungleich weitere Kreise erreicht, als das gesprochene, nicht nur die gegenwärtigen Hörer, sondern auch örtlich und zeitlich entfernte Leser, so lag der Gedanke nahe, aus jener natürlichen Not eine Tugend zu machen und eine Kunstsprache anzustreben, die bestimmt war, sich über die trennenden Unterschiede der gesprochenen Sprache zu erheben und durch die stillwirkende Macht der Handschriften und Bücher einen erzieherischen Einfluß zu gewinnen, dessen letztes Ziel es werden mußte, die wachsende Einheit der deutschen Bildung auch in einer einheitlichen Bildungssprache sichtbar zu machen und diese zunächst nur auf dem Papier vorhandene Gemeinsprache schließlich, durch fortschreitende Einigung über die Art der Aussprache, auch zur Verkehrssprache der höheren und höchsten Bildungsschichten zu erheben. Die Möglichkeit aber, ein solches Ziel ins Auge zu fassen, war nicht eher gegeben, als bis die Masse der Lesenden in unserem Volke so groß geworden war, daß neben dem gesprochenen auch das geschriebene Wort in Handschrift und Buch als Bildungsquelle eine allgemeine Bedeutung gewinnen konnte. Dies wurde erst in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters erreicht, und die beiden festesten Stützpunkte für die Entwickelung einer neuhochdeutschen Gemeinsprache wurden die Kanzleisprachen und die Druckersprachen.

Das junge ostelbische Deutschland, aus dem sich dann die führenden politischen Großmächte der neudeutschen Geschichte erheben sollten, war von Angehörigen aller Stände und Landschaften des Mutterlandes besiedelt worden, doch überwogen in der Mischbevölkerung dieses weiten Kolonialgebietes die mittel-

deutſchen Einwanderer, deren Ausdehnungsdrang hier das natürlich gewieſene Feld fand: Franken, Heſſen, Thüringer und Oberſachſen. Im 14. Jahrhundert war Böhmen die öſtliche Vormacht geworden, und in der Prager Kanzlei der luxemburgiſchen Kaiſer haben ſich denn auch zuerſt jene Anſätze einer Verwaltungs- und Geſchäftsſprache gebildet, die die deutſch-böhmiſche Verkehrsſprache in bewußte Pflege nahm, in ihrem Schreibgebrauch einen Ausgleich zwiſchen oberdeutſchen und mitteldeutſchen Spracheigentümlichkeiten anſtrebte und ſtiliſtiſch von der an der Antike geſchulten Kunſtproſa der Humaniſten beeinflußt war. Die kaiſerliche Kanzlei wurde mehr oder minder richtunggebend auch für die fürſtlichen, biſchöflichen und ſtädtiſchen Kanzleien, von denen jede zunächſt ihrer „Landſprache“ folgte, aber auch Schreibgewohnheiten anderer, insbeſondere der kaiſerlichen, aufnahm, was durch den Austauſch von Kanzleibeamten vielfach begünſtigt wurde. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts waren ſich die Kanzleiſprachen in Böhmen, Mähren, Schleſien, der Lauſitz, Meißen und Thüringen bei allen Abweichungen im einzelnen ſchon derart ähnlich geworden, daß die herzogliche ſteiriſche Kanzlei, die unter der langen Regierung Friedrichs III. eine ſtärkere öſterreichiſche Färbung annahm, den Gang der Entwickelung nicht mehr ſtören konnte, um ſo weniger, als die kaiſerliche Kanzlei der böhmiſchen Kanzleiſprache näher blieb und ſeit 1475 etwa, vollends unter Maximilian I. allen vom Kaiſer ausgehenden Schriftſtücken ein ähnliches Gepräge gab, gleichviel in welchem Teile des Reiches ſie entſtanden ſein mochten. Über dieſen Verwaltungs-, Gerichts- und Geſchäftsſprachen von oſtmitteldeutſcher Prägung mit mancherlei oberdeutſchen Einſchlägen erhoben ſich ſeit der Mitte des 15. Jahrhunderts die Druckerſprachen zu maßgebender Bedeutung. Seit 1464 wurde die Bezeichnung „gemeines Deutſch“ üblich; das Streben nach einer über den Mundarten ſtehenden Literaturſprache, für deren Ausbildung und Verbreitung der Buchdruck die denkbar günſtigſten Bedingungen bot, und das Bedürfnis nach gramma-

tischen Regelungen wurde immer unabweisbarer. Die bedeutendsten Druckerwerkstätten lagen auf ober- und mitteldeutschem Gebiet; alle wollten das „gemeine Deutsch" darstellen, doch geschah dies mit sehr verschiedenartigem Erfolg, weil bei allen die Einwirkungen der jeweiligen Landsprachen noch stark hervortraten und mancherlei Zufälligkeiten jener Absicht im Wege standen. Am Anfang des 16. Jahrhunderts genossen die Druckersprachen von Augsburg und Nürnberg das größte Ansehen, neben ihnen vertraten die obersächsischen Druckereien Leipzig und Erfurt, die der kursächsisch-meißnischen Kanzleisprache folgten, die wichtigste Abart des „gemeinen Deutsch", während Niederdeutschland, das alemannische Gebiet und Köln noch ganz für sich standen. Vorerst freilich war dieses Gemeindeutsch noch ein sehr unbeholfenes Ausdrucksmittel, denn die Literatur, die von den Druckereien gepflegt wurde, war doch mehr auf breiten Absatz als auf Befriedigung höherer Geistesbedürfnisse berechnet, und die Verachtung, mit der die humanistisch geschulten Kreise die Muttersprache behandelten, entzog dieser ihre berufensten Pfleger. Nach beiden Richtungen bedeutete das Auftreten Luthers eine Wendung von unermeßlichen Folgen.

Auch hier bewährte sich die Erfahrung, daß die entscheidenden Anstöße auf allen Gebieten geistesgeschichtlicher Entwickelungen in der Regel von außen kommen: Luther wurde zu dem überragenden Vorbilde schriftsprachlicher Einigung vermöge eines Umstandes, der mit der von ihm gebrauchten Sprache noch keineswegs gegeben war; nicht seine Sprache als solche, sondern das, was er in ihr zu sagen hatte, hat ihm diese Herrscherstellung gesichert, den sprachlichen Sondergeist zurückgedrängt und eine gemeinsprachliche Überlieferung geschaffen, die für das neuhochdeutsche Zeitalter grundlegender werden sollte, als irgendeine vor ihm, während er ohne diese unvergleichliche geistige Ausrüstung und den großen Befreiungskampf, zu dem sie ihm die Kraft lieh, ohne Zweifel ein sprachlich ziemlich einflußloser Provinzialschriftsteller geblieben wäre.

Weil aber Luthers Entwickelungsgang und die Bedürfnisse und Stimmungen der allgemeinen Zeitlage vermöge einer wunderbaren geschichtlichen Fügung so aufeinander angelegt schienen, daß die persönliche Leistung dieses Mannes zugleich als die entscheidende Antwort auf den Notruf seines Volkes und als Vollstreckerin seiner geheimsten Wünsche empfunden werden konnte, die nicht nur die religiöse, sondern auch die politische und soziale Erneuerung deutschen Lebens von ihm erwarteten, so mußte er auch auf dem Gebiete der Muttersprache zum Helden und Führer werden, mit dessen Hilfe es gelingen sollte, das stärkste Bollwerk romanischer Fremdkultur, die lateinische Kirchensprache, zugleich mit der Priesterherrschaft niederzubrechen und dem deutschen Wort, das in den Kanzleien sich siegreich durchgesetzt hatte, nunmehr auch im Gottesdienst das ihm längst gebührende Heimatrecht endgültig zu sichern. Luthers deutsche Bibel, deutscher Katechismus, deutsches Kirchenlied und deutsche Messe waren ebensoviele Großtaten auf dem Siegeszuge erstarkenden Deutschbewußtseins, und auf dem Augsburger Reichstag wurde am 25. Juni 1530 das evangelische Bekenntnis, dem Wunsch des Kaisers entgegen, nicht lateinisch, sondern deutsch verlesen. In leidenschaftlichen Flugschriften war inzwischen die Forderung laut geworden, daß ungelehrte und ungeschickte Leute, die der deutschen Sprache unkundig seien, fortan keine deutsche Pfründe mehr erhalten dürften. Immer angespannter arbeiteten die Druckerpressen, um den mächtig anwachsenden Lesehunger, namentlich auch der unteren Stände, zu stillen. In dem Jahrfünft von 1518 bis 1523 sind erheblich mehr deutsche Bücher auf dem Markt erschienen als in dem ganzen halben Jahrhundert zuvor seit Erfindung der Buchdruckerkunst, und ein stattlicher Teil von ihnen trug Luthers Namen, dessen Schriften zudem an Stärke der Auflagen alle andern übertrafen. Die Presse war in diesen Jahren fast ausschließlich für die Anhänger der neuen Lehre tätig, während päpstliche Schriftsteller die größte Mühe hatten, ihre Arbeiten unterzubringen. Das deutsche Buch war für jene Laienkultur,

die von dem geistigen Joch der Römlinge sich stürmisch frei
frei machen wollte, die wirksamste Waffe geworden, und hatten
bis dahin „deutsch" und „barbarisch" in den Kreisen der Ge-
lehrten als gleichwertige Begriffe gegolten, so war nunmehr
die Zeit angebrochen, in der der stolze Name der „deutschen
Haupt- und Heldensprache" und das vielsagende Wort „Mutter-
sprache" aufkamen. Man schämte sich nicht mehr ihrer angeb-
lichen Armut, und noch bevor das Jahrhundert zu Ende ging,
wurden die Humanisten, die vordem nur vereinzelt sich in der
Muttersprache versucht hatten, die Führer jener großen Reform-
bewegung, die keinen höheren Ehrgeiz kannte, als der
deutschen Sprache, Dichtung und Verskunst neben der der
Alten und des gleichzeitigen Auslandes einen ebenbürtigen
Rang zu erobern.

Luther hatte schon dem Büchlein von deutscher Theologie
1518 freudig nachgerühmt, daß es in deutscher Zunge von Gott
zu reden wisse, wie es in fremden Zungen noch keinem gelungen
sei. Er hatte ebenso Taulers kräftiges Deutsch gelobt und in
seinen lateinischen Vorlesungen gern schlagkräftige Wendungen
aus dem Schatz der Muttersprache eingestreut. Fortan blieb
es sein liebstes Bemühen, mit deutschen Predigten, Über-
setzungen, Schriften und religiösen Liedern den „ungelehrten
Laien" zu dienen, und mochten ihn die Zünftigen deswegen
auch über die Achsel ansehen, ihm war es dennoch nicht zweifel-
haft, daß der deutschen Christenheit daraus ein höherer Nutzen
erwachsen werde, als aus den „hohen, großen Büchern und
Quaestionen" der lateinisch schreibenden Schultheologen. Er
wußte auch sehr gut, wie dornenreich dies mißgünstig betrachtete
Unternehmen infolge der langen Vorherrschaft des Lateinischen
und des unfertigen Zustandes der deutschen Sprache war, und
erklärte unumwunden, diejenigen, die sich gelehrt dünken, möchten
es nur einmal versuchen, um alsbald zu erkennen, wieweit
sie noch davon entfernt seien: „ich meinet auch, ich wäre
gelehrt, und weiß mich auch gelehrter denn aller hohen Schulen
Sophisten von Gottes Gnaden, aber nun sehe ich, daß ich auch

noch nicht meine angeborene deutsche Sprache kann; ich habe auch noch bisher kein Buch noch Brief gelesen, da recht Art deutscher Sprache innen wäre." In der Tat war für einen Jünger des Gelehrtenstandes, der in lateinischer Sprache nicht nur zu reden, sondern auch zu denken gewohnt war, die Herrschaft über den deutschen Ausdruck nur durch angestrengte Übung, insbesondere durch unabläßiges Ringen um treue Wiedergabe fremdsprachlicher Begriffe und Wendungen zu gewinnen, und wer so harte Mühsal nicht scheute, der mußte freilich durch eine seltene Liebe zur Muttersprache dagegen gewappnet sein. Diese Liebe aber blühte von selbst aus dem heiligen Beruf hervor, der dem Reformator anvertraut war: der Prophet deutschen Christentums zu werden. Seinem erstaunlichen Vorgange war es zu danken, daß die Klagen über die Unzulänglichkeit, Schwerfälligkeit und Roheit der deutschen Sprache, die doch viel mehr in der Unzulänglichkeit der Schriftsteller und Übersetzer ihren Grund hatten, fortan verstummen mußten. Und wenn Erzbischof Berthold von Mainz den Druck deutscher Bibelübersetzungen im Jahre 1486 mit der Begründung verboten hatte, daß die Dürftigkeit unserer Sprache die Übersetzer nötige, den Sinn zu entstellen, so hat Luthers Tat diesem damals weit verbreiteten Vorurteil mit einem Schlage ein Ende gemacht: „Er hat die deutsche Sprache wieder recht hervorgebracht" — sagte Justus Jonas in seinem Nachruf auf ihn —, „daß man nun wieder kann recht deutsch reden und schreiben, wie das viel hoher Leute müssen zeugen und bekennen". Er hat nach Klopstocks huldigendem Wort „des Vaterlandes Sprache zu der Engel Sprache und der Menschen gebildet" und — so rühmte E. M. Arndt — „die deutsche Sprache für ewige Zeiten mit dem Stempel der Majestät gestempelt". Unter den zahlreichen Zeugnissen, die seine sprachschöpferische Leistung bewundernd anerkennen, haben auch solche seiner kirchlichen Gegner niemals gefehlt; und so hoch schien sie sich über alles zeitgenössische Können zu erheben, daß etwa der Musiker Johannes Walther oder der Grammo-

tiker Clajus sie nur als eine Tat des heiligen Geistes, der durch einen Menschen geredet habe, zu begreifen vermochten.

Über die Herkunft der Schriftsprache Luthers liegt sein eigenes, oft angeführtes Zeugnis vor: „ich habe keine gewisse, sonderliche, eigene Sprache im Deutschen, sondern brauche der gemeinen deutschen Sprache, daß mich beide, Ober- und Niederländer, verstehen mögen. Ich rede nach der sächsischen Kanzlei, welcher nachfolgen alle Fürsten und Könige in Deutschland. Alle Reichsstädte, Fürstenhöfe schreiben nach der sächsischen und unsres Fürsten Kanzlei, darum ists auch die gemeinste deutsche Sprache. Kaiser Maximilian und Kurfürst Friedrich, Herzog von Sachsen, haben im römischen Reiche die deutschen Sprachen also in eine gewisse Sprache zusammengezogen." Luther schloß sich also mit vollem Bewußtsein der sprachlichen Einigungsbewegung an, die damals seit mehr als anderthalb Jahrhunderten schon im Gange war, von deren älteren Bemühungen er indessen so wenig wußte, daß er sie erst mit Maximilian I. und Friedrich dem Weisen beginnen ließ und auf bestimmte Abmachungen zwischen diesen beiden Fürsten zurückführte. Wie vergleichende Betrachtung zeigt, verstand er aber unter sächsischer Kanzleisprache nicht bloß die Urkundensprache, sondern die schriftliche Verkehrssprache des sächsischen Hofes überhaupt, die im heimischen Verkehr sich freier bewegte als in den an die kaiserliche Kanzlei gerichteten Schriftstücken und mundartlichen Einwirkungen zugänglicher war. Auch beschränkte sich seine Kenntnis des Kanzleideutsch keineswegs auf den kursächsischen Bereich, vielmehr zog er in vielen Fällen den Anschluß an den Schreibbrauch der kaiserlichen oder der ostthüringischen Kanzleien vor oder übernahm Eigentümlichkeiten der mitteldeutschen Druckersprachen, insbesondere der Wittenbergischen, wo sie seinen Vorstellungen vom gemeinen Deutsch besser zu entsprechen schienen. Doch konnten ihm diese Vorbilder immer nur für Lautstand, Schreibung, Wortbiegung und die formalen Bestandteile der Sprache maßgebend sein, während er für die Bildung seines Wortschatzes und Stiles ganz auf sich selber angewiesen

blieb, denn die gewaltigen Aufgaben, die er als Schriftsteller und Übersetzer auf seine Schultern zu nehmen hatte, waren mit den dürftigen Mitteln des Kanzleideutsch und der damaligen Druckersprachen schlechterdings nicht zu lösen. Und erst hier entfaltete sich seine sprachschöpferische Genialität: die führende Stellung der Lutherſprache und ihre bis heute ungemindert fortwirkende Lebendigkeit beruht auf dem Reichtum ihres Wortschatzes, auf der Kunst ihrer Wortwahl und Satzfügung und auf der herztreffenden Ausdrucksgewalt, in der sich die tiefe Ursprünglichkeit ihres Schöpfers offenbart. Ihm war — wie Heinrich Heine es ausgedrückt hat — die „wunderbare Kraft verliehen, aus einer toten Sprache, die gleichsam schon begraben war, in eine andere Sprache zu übersetzen, die noch gar nicht lebte." Nur so erklärt sich die merkwürdige Tatsache, daß nicht die Druckersprache der führenden süddeutschen Großstädte Nürnberg oder Augsburg, sondern die ostmitteldeutsche Kanzleisprache, deren bescheidenen Rahmen er mit seinem strömenden Leben erfüllte, die Grundlage der neuhochdeutschen Gemeinsprache geworden ist.

Luther vereinigte durch Herkunft und Schicksal Eigenart und Geisteserbe derjenigen beiden Volksstände in sich, auf denen die Zukunft Deutschlands wesentlich ruhte: des bäuerlichen und des bürgerlichen. Die ihm eigene ungebrochene Natürlichkeit, die unverbrauchte, in Zorn, Haß und Liebe oft verschwenderisch hervorbrechende Urkraft des Gemütes, die offene Geradheit des Ausdrucks, die Unbekümmertheit um gewählte Form, die bildhafte Deutlichkeit der Rede mit ihrer Vorliebe für Sprichwörter oder für Anklänge an Volkslieder, Sagen, Schwänke und Schnurren, der gesunde Menschenverstand und Mutterwitz und der ehrfürchtige Sinn für altüberlieferte Sitten und Bräuche, alles dies wurzelte in seiner angestammten Bauernart, die auch städtische Lebensanschauung und Empfindungsweise in sich aufgenommen hatte, zugleich aber in die stärkere Bewußtheit und geistige Überlegenheit der gelehrten Bildungskreise hineingewachsen war und kraft dieses aufsteigenden Entwickelungsganges

und angeborener religiöser Genialität in allen Ständen und Berufen, Geschlechtern und Gauen Vertrauen, Liebe und Verehrung in einem niemals wieder erhörten Maße auf sich zu vereinigen imstande war. Schon früh hatte er über das Gebiet der Heimatmundart hinausblicken gelernt, und wenn er als weitgewanderter Mann darüber klagen konnte, daß in Deutschland „die Leute in dreißig Meilen Wegs einander nicht wohl können verstehen; die Österreicher und Baiern verstehen die Thüringer und Sachsen nicht, sonderlich die Niederländer", wenn ihm an solcher Not der hohe Wert einer Einheitssprache deutlich wurde, so erschloß ihm anderseits dies zu lehrreichem Vergleichen auffordernde Nebeneinander der Mundarten doch eine Einsicht in die Lebensbedingungen der Sprache und half sein Sprachgefühl zu einer Feinheit entwickeln, wie er sie ohne so vielfältige Beobachtungen in der Fremde schwerlich hätte erwerben können. Der Vorwurf, er sei gegen die Sprache anderer „intolerant" gewesen, läßt sich nicht aufrecht erhalten. Denn wenn er an Zwinglis Schweizerdeutsch ärgerlich Anstoß nahm, das jenem noch besser zu gefallen scheine als dem Storch sein Klappern, wenn er über das Pochen der Schwärmer auf den „Geischt" höhnte oder gelegentlich einen aus ihren Reihen recht breit und unbeholfen in der Mundart reden ließ, so sollte diese spottende sprachliche Kritik doch nur der religiösen sinnfälligen Nachdruck geben. Und wenn er sich über gewisse „tölpische" Lieblingsworte der Schwarmgeister lustig machte, wie „Entgrobung, Studierung, Langweiligkeit, Besprengung, Gelassenheit, Verwunderung, Willigkeit", so traf er zwar damit nicht immer ins Schwarze, denn manche dieser Ausdrücke sind feste Bestandteile unsers Wortschatzes geworden, aber er wollte auch hier nicht die Freiheit der Wortschöpfung an und für sich rügen, sondern lediglich die schillernde Unklarheit der Begriffe, die den schlichten Laienverstand nicht minder verwirren mußten wie etwa die aller Anschaulichkeit entbehrenden Wortungetüme der scholastischen Theologie: „viel Klüglinge verfinstern oft ein Ding vorsätzlich mit wunderlichen, seltsamen, ungebräuchlichen Worten . . .,

die man kann deuten nach Gelegenheit der Umstände, wie die Ketzer tun." Anderwärts wandte er sich übrigens in gleicher Sache wider „der Herren Kanzleien und die Lumpenprediger und Puppenschreiber, die sich lassen dünken, sie haben Macht, deutsche Sprache zu ändern, und dichten uns täglich neue Wörter: beherzigen, behändigen, ersprießlich, erschießlich u. dgl." Auch hier verwarf er Wörter, die wir in unserm Sprachschatz nicht missen möchten, die aber damals noch fremd klangen und ihm nicht sowohl durch ihre Neuheit Anstoß erregten, als weil sie zu seinem wichtigsten Grundsatz nicht passen wollten: daß nämlich eine Sprache, die von Hoch und Niedrig in allen deutschen Gauen verstanden werden soll, vor allem nach Einfalt, Anschaulichkeit und volkstümlicher Haltung zu streben habe. Denn seitdem er sich entschlossen hatte, das Buch der Bücher in deutscher Sprache nachzuschaffen, stand ihm unverrückbar das Ziel vor Augen, welches noch niemand vor ihm mit solchem Bewußtsein höchster Verantwortlichkeit erfaßt hatte: daß „Ober- und Niederländer" ihn in gleicher Weise verstehen sollten, um zunächst einmal seine Schüler, später, wenn Gott es ihnen gönnte, auch seine Meister zu werden: „ich aber, wiewohl ich mich nicht rühmen kann, daß ich alles erlangt habe, darf ich doch das sagen, daß diese deutsche Bibel lichter und gewisser ist an vielen Orten denn die lateinische ... Ist nun jemand so fast über mich gelehrt, der nehme sich die Bibel ganz vor zu verdeutschen und sage mir danach wieder, was er kann. Macht ers besser, warum sollte man ihn nicht mir vorziehen? .... Summa: wenn wir gleich alle zusammen täten, wir hätten dennoch alle genug an der Bibel zu schaffen, daß wir sie ans Licht brächten, einer mit Verstand, der andere mit der Sprache." Luthers deutsche Bibel war bestimmt, ein nationales Besitztum auch der künftigen Geschlechter zu werden; die beispiellose Hingabe, mit der diese „Riesenleistung" — wie Goethe sie genannt hat — unternommen und zu Ende geführt ward, wäre selbst seiner genialen Begabung nicht möglich gewesen, wenn er sie nicht als Gottesdienst empfunden und geübt hätte.

Auf der Wartburg, im Dezember 1521, wurde das ungeduldig erwartete Werk begonnen. Luther hätte am liebsten das Ganze von Anfang an überſetzt, doch mochte er ſich an das Alte Teſtament ohne Unterſtützung der Wittenberger Freunde nicht wagen. So nahm er zuerſt das Neue Teſtament vor, das ihm, zumal bei der Knappheit ſeiner Hilfsmittel auf der Wartburg, nicht nur als die leichtere Aufgabe erſchien, ſondern auch aus ſachlichen Gründen den Vortritt haben mußte. Im März 1522 brachte er das in drei Monaten vollendete Werk, von dem er einen Teil ſchon im Februar an Spalatin geſandt hatte, ſelbſt nach Wittenberg, wo es namentlich mit Melanchthons und Spalatins Hilfe gründlich überarbeitet wurde. Um den Druck zu beſchleunigen, wurde die Handſchrift in Stücke zerlegt, die gleichzeitig von verſchiedenen Händen geſetzt werden konnten. Schon am 10. Mai waren die erſten Druckbogen fertig, am 21. September der ganze Druck beendigt. Schon nach wenigen Monaten war das mit Holzſchnitten Cranachs geſchmückte Buch trotz ſeiner hohen Auflage und des ſtattlichen Preiſes vergriffen. Im Dezember erſchien eine zweite Auflage, die bereits Verbeſſerungen an 574 Stellen aufwies. Ihr folgten bis 1537 noch 16 Wittenberger Drucke und mehr als 60 auswärtige. Inzwiſchen hatte Luther auch ſchon mit der Arbeit am Alten Teſtament begonnen, die nun freilich ungleich ſchwieriger zu bewältigen war und viel langſamer vorrückte, obwohl der Rat kundiger Freunde wie Melanchthon, Aurogallus, Amsdorf, Rörer u. a. ſie fördern half. Da gab es manchen Seufzer: „es iſt eine Schande, daß ich ein Wort wiſſen und verſtehen und doch nicht reden kann; wir müſſen es wohl in vier Fäſſer umgießen, ehe wir es können zurechtbringen", klagte Amsdorf einmal. Ein andermal wieder Luther: „das iſt die Meinung, aber ſie läßt ſich nicht geben im Deutſchen" oder: „mein Gott, welch eine große und mühſame Arbeit iſt es doch, die hebräiſchen Schriftſteller gegen ihren Willen zum Deutſchreden zu zwingen! wie ſträuben ſie ſich, ihr Hebräiſch zu verlaſſen und das barbariſche Deutſch nachzuahmen, wie wenn man die Nachtigall zwingen

wollte, dem Kuckuck nachzuahmen.“ 1528 trat der erste Teil ans Licht, die fünf Bücher Mose umfassend, Anfang 1524 der zweite, Geschichtsbücher von Josua bis Esther, im gleichen Jahre der dritte, Hiob, Psalter und Salomonische Schriften; erst im Frühjahr 1532 folgte die vollständige Verdeutschung der Propheten, dann die der Apokryphen, und 1534 konnte endlich die erste Vollbibel erscheinen. Es war das größte literarische Ereignis des Jahrhunderts, denn allein bis zum Todesjahre Luthers lassen sich rund 400 Bibeldrucke zählen, was mehr als eine Million Stück bedeuten dürfte, und unaufhaltsam ergoß sich der mächtige Strom der Nachdrucke durch die folgenden Jahrzehnte, um erst mit dem Dreißigjährigen Kriege zu stocken. Bis in die letzte Zeit seines Lebens ist Luther an der Verbesserung seiner Bibel rastlos tätig gewesen. Von der sich niemals genugtuenden Liebe und Gründlichkeit aber, mit der er dabei zu Werke ging, empfängt man einen wahrhaft überwältigenden Eindruck aus seinen eigenen, in den Gang der Arbeit lehrreichste Einblicke gewährenden Handschriften, die uns zum guten Teil erhalten geblieben sind, sowie aus den Aufzeichnungen Rörers über jene Bibelprüfungen, die unter Mitwirkung von Melanchthon, Bugenhagen, Jonas, Aurogallus, Crueiger, Rörer und gelegentlich teilnehmenden auswärtigen Gelehrten in den Jahren 1531 (für den Psalter), 1534 und 1539—41 (für die ganze Bibel) stattfanden und nicht nur für die Bibelwissenschaft jener Zeit, sondern auch für die deutsche Sprachforschung eine Fundgrube köstlicher Beobachtungen sind. Hier finden wir die Beweisstücke für Luthers längst bekannte Feststellung, daß sie in manchen Fällen „vierzehn Tage, drei, vier Wochen haben ein einziges Wort gesucht und gefragt, habens dennoch zuweilen nicht gefunden“, oder daß sie „in vier Tagen zuweilen kaum drei Zeilen konnten fertigen. Lieber, nun es verdeutscht und bereitet ist, kanns ein jeder lesen und meistern, läuft jetzt mit den Augen durch drei, vier Blätter und stößt nicht einmal an, wird aber nicht gewahr, welche Wacken und Klötze da gelegen sind, da er jetzt überhin geht wie über ein gehobelt Brett.“

Aber für all dies „Schwitzen und Ängstigen" durfte ihn dann auch das ehrlich stolze Bewußtsein trösten, „daß ich eher zehntausend finden wollte, die meine Arbeit tadeln, ehe ich einen fände, der mir das zwanzigste Teil nachtäte".

Ihm war die Bibel nicht Denkmal einer fernen Vergangenheit und eines fremden Volkes, das der gelehrte Forscher mit allen Mitteln der Wissenschaft und vollkommener geschichtlicher Treue dem Verständnis zu erschließen trachtet, sondern Gottes Wort an die in Sünden verlorene, durch den Erlöser zu neuem Leben berufene Menschheit. Sie redet also nur scheinbar von vergangenen Menschen und Dingen, in Wahrheit von nie Veraltendem und ewig Wiederkehrendem: von dem allgegenwärtigen Gott und seinen Heilswerken; ihr ehrwürdigster Gegenstand aber ist die Gemeinde der Gläubigen, die da war, ist und sein wird, solange diese Welt besteht. Darum hat auch Luther später immer häufiger, namentlich im Psalter die Vergangenheits- oder Zukunftsform des biblischen Textes durch die Gegenwartsform ersetzt, also z. B. in Psalm 98 „Singet dem Herrn ein neues Lied, daß er Wunder than hat" durch: „denn er tut Wunder". Wohl waren es Menschen, die die Bibel geschrieben haben, aber mag es auch die Neugier des Forschers reizen, alles Menschliche an ihr in sein rechtes geschichtliches Licht zu stellen, die christliche Frömmigkeit hat es doch vor allem mit den Offenbarungen Gottes zu tun, die sich dieser Menschenzungen bedient haben. Und hieraus ergibt sich die erste Forderung, die an den Bibelübersetzer gestellt werden muß: die Heilige Schrift redet von göttlichen Werken und Dingen, das Göttliche aber will mit Ehrfurcht behandelt sein, und so gehört zum Dolmetschen „ein recht, fromm, treu, fleißig, furchtsam, christlich, gelehrt, erfahren, geübet Herz". Dieser Satz war vorzüglich gegen die Schwärmer gemünzt, die nicht zu den Füßen der Propheten und Apostel sitzen wollen, um in Demut zu hören, was sie ihnen zu sagen haben, sondern jene vielmehr nach ihrem eigenen Gutdünken reden lassen. An der Übersetzung der Propheten, die Hetzer und Denk 1527 in Worms herausgaben, lobte

Luther „Fleiß und Kunst", aber er fand zuviel von dem eigenen Geist der Verfasser darin, und solche Beobachtungen machte er auch anderwärts immer wieder, „darum halte ich, daß kein falscher Christ noch Rottengeist treulich dolmetschen könne". Wenn ihm aber unter den Eigenschaften des rechten Bibelübersetzers Ehrfurcht und Demut unbedingt obenan standen, und wenn sich ihm eben darum auch das „erfahren, geübet Herz" ganz von selbst verstand, also das innige Einfühlen und Nachleben, das alles religiöse Geschehen in jenem heiligen Buche wie ein ihm selbst widerfahrendes zu erfassen und auszusprechen vermag, so war darin zugleich auch die Verpflichtung enthalten, „fleißig" und „gelehrt" dem Text nachzugehen, um ihm nichts unterzulegen, als was er wirklich sagen will, also unter Befragung aller wissenschaftlichen Hilfsmittel, namentlich auch der griechischen und lateinischen Übersetzungen, den Wortsinn jeder einzelnen Stelle mit vollkommener sachlicher Treue zu ermitteln. Eine zweite Forderung Luthers lautete: lassen alttestamentliche Aussagen verschiedene Übersetzungen zu, dann muß diejenige gewählt werden, die, ohne den grammatischen Gesetzen zu widersprechen, mit dem Neuen Testament übereinstimmt. Dies war eine notwendige Folgerung aus seiner theologischen Überzeugung, daß Christus der Mittelpunkt der Schrift sei; deshalb stand ihm auch bei jeder einzelnen Stelle immer der ganze Zusammenhang der Heilsgeschichte und Heilslehre vor Augen, zu dessen richtiger Erfassung er den Leser in seinen Vorreden zu den biblischen Büchern vor allem anzuleiten suchte. Nicht auf ein bloßes Wortverständnis der Bibel kam es ihm also an, sondern auf ihre sachgemäße inhaltliche Deutung, für die auch die beste philologische Schulung noch keineswegs ausreicht, und die auch von der rabbinischen Auslegerweisheit oft genug verfehlt werden mußte, weil sie eben ein Werk des Glaubens und der Gnade ist. Diese sachliche Klarheit fand aber Melanchthon in Luthers Übersetzung so großartig erreicht, daß er erklärte, das einfache Lesen dieses deutschen Textes könne ganze Kommentare ersetzen.

Luther hatte seine hebräischen Studien schon im Kloster begonnen, dann die Grammatik Reuchlins und dessen Übersetzung der sieben Bußpsalmen sich zunutze gemacht und war seitdem dauernd bemüht geblieben, im Umgang mit jüdischen Gelehrten und ihren Schriften, sowie mit sonstigen Kennern des Hebräischen, dieser Sprache immer besser mächtig zu werden. Aber er wußte, wieviele Auslegungen noch strittig waren, und darum wahrte er sich gegenüber den Fachmännern auch hier die Selbständigkeit des Urteils: „ich habe mehr hebräisch gelernt, wenn ich im Lesen einen Ort und Spruch gegen den andern gehalten, als wenn ich sie nur auf die Grammatik hin gerichtet habe. Ich bin kein Hebräer nach der Grammatik und Regeln, denn ich lasse mich nirgend anbinden, sondern gehe frei hindurch." Nach den uns jetzt vorliegenden Zeugnissen waren seine hebräischen Kenntnisse beträchtlich, nur freilich viel mehr durch fleißiges Lesen der Texte erworben als durch grammatische Studien, darum konnte aber Luther auch Beobachtungen über die Eigenart dieser Sprache im Vergleich zur deutschen machen, die nicht alltäglich waren. Er rühmte den Reichtum ihres Wortschatzes, denn wo z. B. Griechen, Lateiner und Deutsche mit Ableitungen und Zusammensetzungen arbeiten müßten, da habe das Hebräische in der Regel ein besonderes Wort zur Verfügung, und ebenso könne es für die verschiedenen Bedeutungen, in denen der Deutsche etwa das Wort „Herz" brauche, besondere Wörter setzen. Dennoch sei es nicht die Art dieser Sprache, viel Worte zu machen, vielmehr sei sie einfältig, schlicht, vielsagend, majestätisch und herrlich, auch habe sie eine Vorliebe für bildlichen Ausdruck.

Im Griechischen begann Luther wohl erst seit 1515 mit Unterstützung seines Freundes Lang und vor allem Melanchthons, dessen Vorlesung über Homer er hörte, wirklich heimisch zu werden, und die von Erasmus veranstaltete Ausgabe des Neuen Testaments (1516—19) schuf ihm für diese Studien die wissenschaftliche Grundlegung. Aber wenn nun den Urtexten der zutreffende Sinn jeweils glücklich abgewonnen war, begann erst

das schwerste Stück: diesen Sinn in deutsche Worte zu fassen, die auch dem schlichtesten Manne deutlich sein sollten. Auch hier war ihm seine religiöse Überzeugung maßgebend, daß die Grundwahrheiten des Christentums so klar wie das Sonnenlicht sind und der heilige Geist „der allereinfältigste Schreiber und Redner, der im Himmel und auf Erden ist, darum auch seine Worte nur einen, einfältigsten Sinn haben können, den wir den schriftlichen oder buchstäblichen nennen." Aber eben deshalb müßte man sich hüten, alles nach dem Buchstaben zu übersetzen, wodurch das Verständliche nur dunkel und fremd würde, es müßte vielmehr in deutscher Rede nachgeschaffen werden, wie es der Geist unsrer Sprache verlangt. Und um diesen Sprachgeist kennen zu lernen, durfte man nach Luthers Meinung nicht zu den gelehrten „Buchstabilisten" gehen, auch nicht die Kanzleien befragen oder die Verkehrssprache der Hofleute mit ihren „Schloßwörtern", sondern man müßte „die Mutter im Haus, die Kinder auf der Gasse, den gemeinen Mann auf dem Markt darum fragen und denselben auf das Maul sehen, wie sie reden, und danach dolmetschen, so verstehen sie es denn und merken, daß man deutsch mit ihnen redet."

Selbstverständlich schöpfte Luthers Wortschatz auch aus litterarischen Quellen. Ob er allerdings Drucke der mittelalterlichen deutschen Bibel näher kennen lernte, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Doch gab es neben der vollständigen deutschen Bibel auch zahlreiche Übersetzungen einzelner biblischer Bücher, Plenarien, Postillen und Gebetbücher, in denen Verdeutschungen biblischer Abschnitte zu finden waren, und nicht alle waren — wie Mathesius von der ihm bekannt gewordenen Bibel urteilte — „dunkel und finster", vielmehr waren hier und da schon Ansätze zu einer leidlich lesbaren Übersetzung erreicht, wenn auch ein allzu wörtlicher Anschluß an die lateinische Vorlage, Mißverständnisse oder fehlerhafte Wiedergabe auf Grund älterer, schwer leserlicher Übersetzungshandschriften der deutschen Rede vielfach Gewalt antaten, so daß, wie Mathesius treffend sagt, „eine undeutsche deutsche Bibel" herauskam.

Wie bestimmte Nachklänge vermuten lassen, wird Luther manche glücklich geformte Wendung aus älteren Verdeutschungen im Gedächtnis bewahrt haben, und die Übersetzung des Matthäusevangeliums von Johannes Lang (1521) hat er nachweislich benutzt. Aber was er solchen und anderen Vorgängern etwa zu danken hatte, ist doch verschwindend gering gegenüber der Großartigkeit seiner eigenen Leistung. Ungleich wertvoller war zweifellos, was ihm aus Wortschatz und Ausdrucksweise der mystischen Schriftsteller zufloß; doch sind diese Beziehungen bisher noch so wenig untersucht, daß ein sicheres Urteil darüber vorläufig noch nicht zu gewinnen ist. Die stärksten Anregungen zur Mehrung seines Wortschatzes fand er doch in mündlicher Überlieferung, in dem Studium der lebendigen Volksrede, aus Sprichwort, Lied, Spruchgedicht, Schwank und Abenteuer, aus Mundart, Standes- und Berufssprachen. Durch Mathesius wissen wir, daß er sich, wenn Fremde bei ihm vorsprachen, gern nach ihren heimatlichen Liedern, Sprüchen und Ausdrucksweisen erkundigte. Als er einmal das Wort „Eunuch" zu verdeutschen hatte, fiel ihm dafür das westfälische „Ron" ein, doch zweifelte er, ob es sich zur Verwendung empfehle. Spalatin mußte ihm helfen, die in der Offenbarung Kap. 21 angeführten Edelsteine einzeln zu benennen, und ihm solche, soweit es möglich war, vom kurfürstlichen Hof beschaffen, damit er auch ihre Farbe und Art kennen lerne. Ein andermal zog er denselben Freund zu Rate, als es sich darum handelte, die im Alten Testament vorkommenden „Raubvögel, Wildpret und Reptilien" richtig zu bezeichnen, sowie über ihr Aussehen und ihre Eigenschaften Bescheid zu wissen. Dann hielt er wieder bei Kennern Umfragen nach alten Münzen, um die in der Bibel erwähnten Münznamen sinngemäß verdeutschen zu können. Die jüdischen Opfergesetze machten ihm so große Not, daß er sich eines Tages von einem Metzger eigens ein paar Hammel abstechen ließ, um zu erfahren, wie die einzelnen Teile am Tier, besonders die inneren, zu bezeichnen sind. Als Bergmannssohn wußte er, ähnlich wie sein Schüler Mathesius,

allerlei von der Häuersprache. Daß er auch in der Studentensprache, der Jäger- und Soldatensprache Bescheid wußte, ist an mancherlei Spuren zu merken, und für seine Kenntnis der Bettler- und Gaunersprache zeugt die von ihm verfaßte Vorrede zu Matthias Hütlins „Liber vagatorum“ (1528). So nährte sich sein Wortschatz aus verschiedenartigsten Quellen. Dieser war seinem Grundstock nach mitteldeutsch; da aber Luther bestrebt war, möglichst solche Wörter zu wählen, die im ganzen deutschen Sprachgebiet verstanden werden konnten, griff er vielfach auch nach oberdeutschen, gelegentlich sogar nach niederdeutschen Wörtern, deren Einbürgerung ihn wünschenswert und wahrscheinlich dünkte, und nicht gering ist die Zahl der von ihm selbst einerseits durch Ableitung oder Zusammensetzung neu geschaffenen, anderseits durch einen ganz bestimmten Bedeutungsstempel neu geprägten Ausdrücke. Erst ein Lutherwörterbuch, wie wir es leider noch immer nicht besitzen, wird uns diesen Reichtum ganz überschauen lassen, aber schon heute kann jedes größere deutsche Wörterbuch eine Vorstellung davon geben, in wie gewaltigem Umfange der Wortvorrat unserer Schriftsprache auf Luthers Erbe ruht. Den Fremdwörtern ging er nach Möglichkeit aus dem Wege, weil sie nur den Gelehrten verständlich waren; wo er sie nicht vermeiden konnte, fügte er gern eine Verdeutschung bei („Historien und Geschichten“, „revocieren und widerrufen“ u. a.). Als Bibelübersetzer mied er sogar Lehnworte wie „Religion“ oder „Orient“, ja er bedauerte, z. B. für „Person“ keinen geeigneten deutschen Ersatz zu wissen; in seinen Liedern ersetzte er „Apostel“ durch das alte „Zwölfboten“. Das Fremdwort „barbarus“ gab er 1. Kor. 14,11 kühnlich durch „undeutsch“ wieder, und für die Namen der in der Bibel vorkommenden Münzen, Maße und Gewichte, auch der unbekannten Pflanzen setzte er, damit dem Leser nichts leerer Klang bleibe, vielfach höchst unbefangen die in Deutschland üblichen ein, wie er z. B. auch „Synedrion“ mit „Hoher Rat“ verdeutschte, „Prokurator“ mit „Landpfleger“, „Prokonsul“ mit „Landvogt“, „Centurio“ mit „Hauptmann“

oder deutsche Amtsbezeichnungen einführte wie „Kanzler, Feldhauptmann, Rentmeister, Bürgermeister, Geheimer Rat" u. a.

Wenn er nach „reinem und klarem Deutsch" strebte, nach deutlicher und jedermann verständlicher Rede, so galt das nicht bloß für Lautgebung, Schriftbild und Wortwahl, sondern auch für die Satzfügung. Die Kanzleisprache war schon damals ein Papier- und Tintendeutsch schlimmster Art geworden, die Einwirkungen lateinischen Periodenbaues und das Überhandnehmen weitläufiger, leblos gewordener Formeln hatten die Neigung zu schwerfälligen, kaum noch übersehbaren Schachtelsätzen begünstigt, wie auch das Streben nach „Gravität" des Wort- und Satzbildes zu einer oft verschwenderischen Anhäufung von Doppelkonsonanten geführt hatte. Während Luther von der letztgenannten Unsitte sich bald freimachte und mindestens seit 1527 die Druckgestaltung seiner Schriften überhaupt sorgfältig überwachte, hat er sich jenes amtlichen Schachtelstils allerdings in Eingaben an Behörden oder in Schreiben an seine Landesfürsten nicht selten bedient, wie auch in denjenigen seiner Schriften, die mehr für gelehrte Leser berechnet waren, sein Satzbau noch vielfach eine undeutsche, von lateinischen Vorbildern abhängige Haltung zeigt; aber in der Mehrzahl der übrigen und vor allem in seiner Bibelübersetzung hat er sich von solchen Einflüssen losgemacht und höchst erfolgreich nach Einfachheit, Knappheit und Klarheit der Satzfügung gestrebt. Der unschätzbare Vorzug seiner Sprache vor der der Kanzleien hängt übrigens auf das engste mit seinem reformatorischen Beruf zusammen: sie ist die des Redners, des Predigers. Nichts, was Luther geschrieben hat, darf bloß mit dem Auge gelesen werden, man wird vielmehr die Gliederung der Sätze sowie Eigenart und Zauber dieses Stiles erst gewahr, wenn man ihn zum Sprechen bringt: er will durch das Ohr aufgenommen werden, denn Schreiben und Reden war für Luther wesentlich eins.

Darum stellte er für den Bibelübersetzer die goldene Regel auf: „wer deutsch reden will, der muß nicht der hebräischen

Worte Weise geben, sondern muß darauf sehen, wenn er den hebräischen Mann versteht, daß er den Sinn fasse und denke also: Lieber, wie redet der deutsche Mann in solchem Fall? Wenn er nun die deutschen Worte hat, die hierzu dienen, so lasse er die hebräischen Worte fahren und spreche frei den Sinn heraus auf das beste so er kann." In seinem köstlichen „Sendbrief vom Dolmetschen" (1530), in den „Summarien über die Psalmen" (1533) und anderwärts, namentlich auch in den Tischreden, hat Luther diesen Hauptgrundsatz seiner Übersetzungskunst an zahlreichen, glücklich gewählten Beispielen erläutert und dabei ein Sprachgefühl von unbeirrbarer Sicherheit bewiesen. Er setzt einmal den lehrreichen Fall, ein Grieche hätte die deutsche Wendung „den Mantel nach dem Winde hängen" in seiner Sprache nachzubilden; dann würde er wohl die Begriffe „Wind" und „Mantel" erfassen, obschon er nicht recht wissen könne, was der Deutsche unter einem Mantel versteht, aber den ganzen Vorstellungszusammenhang werde er nicht in dieser Weise wiederzugeben vermögen, sondern ihn durch einen andern ersetzen müssen. Ebensowenig könne z. B. der Deutsche den rechten Sinn treffen, wenn ihm gesagt werde: „Strafe uns zum Heil lag auf ihm" (Jes. 53,5) oder „mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, mit dem Munde bekannt zum Heil" (Röm. 10,10); wohl aber gehe es ihm leicht und schön ein und sei gut zu merken, wenn es heiße: „die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten" und: „so man von Herzen glaubt, so wird man gerecht; und so man mit dem Munde bekennet, wird man selig". Wenn der hebräische Text in Psalm 63,6 zu fordern schien: „laß meine Seele voll werden mit Schmalz und Fetten", so empfand Luther das später als deutschem Gefühl schwer erträglich und schrieb dafür: „das wäre meines Herzens Freud' und Wonne". Oder wenn der Hebräer das Schwert mit einem gefräßigen Tier vergleicht und von dem „Munde des Schwertes" redet, so wählt Luther lieber das Bild vom schneidenden Messer und redet von der „Schärfe des Schwertes". Wie dunkel klang die Wendung:

„ihr löst alle meinen Rat" (Sprüche 1,25), wie schwer war die Anschauung zu erraten, die ihr zugrunde lag, daß nämlich der Rat als Band vorgestellt werden soll. Luther ließ den Sinn durch eine Wandlung des Bildes klar hervortreten: „ihr habt fahren lassen alle meinen Rat." Des Engels Anrede an Daniel (Dan. 10,19) würde in wörtlicher Wiedergabe lauten: „o du Mann der Begierungen" oder „du Mann der Lüste", aber Luther bemerkt dazu: „o das wäre schönes Deutsch! Ein Deutscher hört wohl, daß „Mann", „Lüste" und „Begierungen" deutsche Worte sind — wiewohl es nicht eitel rein deutsche Worte sind, sondern „Lust" und „Begier" wäre wohl besser —, aber wenn sie so zusammengefaßt werden, so weiß kein Deutscher, was gesagt ist, denkt, daß Daniel vielleicht voll böser Lüste stecke. Das hieße dann fein gedolmetscht". Und er entschied: „der deutsche Mann spricht also: du lieber Daniel!" Allbekannt dürfte sein, wie Luther seine Verdeutschung von Röm. 3,28 („daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben"), die wegen der Hinzufügung des Wörtchens „allein" hart angegriffen wurde, nicht nur durch sachliche Gründe, sondern auch aus der Natur der deutschen Sprache schlagend zu rechtfertigen wußte, und wie meisterlich er darlegte, warum er die buchstäbliche Übersetzung „aus dem Überfluß des Herzens redet der Mund" (Matth. 12,34) oder „Maria voll Gnaden" (Luk. 1,28) in verständliches und wohllautendes Deutsch verwandelt habe: „weß das Herz voll ist, des gehet der Mund über" und „du Holdselige". Im letzteren Falle meinte er freilich, er habe das beste Deutsch noch nicht einmal getroffen, dies müßte vielmehr lauten: „Gott grüße dich, du liebe Maria", denn „wer deutsch kann, der weiß wohl, welch ein herzlich fein Wort das ist, du liebe Maria, der liebe Gott, der liebe Kaiser, das liebe Kind .... Ich weiß nicht, ob man das Wort „liebe" auch so herzlich und genugsam in lateinischer oder anderen Sprachen reden möge, daß es also dringe und klinge ins Herz durch alle Sinne, wie es tut in unsrer Sprache".

Feinfühlig ging Luther der hebräischen Häufung von

Hauptwörtern aus dem Wege, indem er sich bald mit einfachem Weglassen half, bald mit Eigenschaftswörtern oder Änderungen der Satzfügung. So wandelte er „errette von der Hand der Hunde" (Ps. 22,21) um in „errette von den Hunden"; für „die Stimme meines Flehens" setzte er „mein Flehen", für „die Pestilenz der Listigkeit" und „die Hoffart des Meeres" „die schädliche Pestilenz" und „das ungestüme Meer" (Ps. 91,3. 89,10); „ihr Ausgang ist vom Ende des Himmels" (Ps. 19) lautet deutschgemäßer: „sie gehet auf an einem Ende des Himmels"; „laß mich wissen mein Ende" (Ps. 39,5) wird kühn umgeformt in „lehre doch mich, daß es ein Ende mit mir haben muß", und „du kennest mein Sitzen und Auferstehen" (Ps. 139,2) vollends in „ich sitze oder stehe auf, so weißt du es".

Das freie Nachschaffen des Textes darf also weder ängstlich am Buchstaben kleben noch durch die Tüfteleien gelehrter Ausleger sich beirren lassen, es erfordert vielmehr eine sichere Herrschaft über alle Ausdrucksmittel der Muttersprache und ein fein abwägendes Stilgefühl für das dem jeweiligen Zusammenhang Angemessenste. Doch hat auch diese Freiheit ihre Grenze: man muß die Schönheit, selbst die Deutlichkeit der Übersetzung zurückstellen können, wo durch streng wörtliche Wiedergabe ein höherer religiöser Zweck zu wahren ist, und „der hebräischen Sprache Raum lassen, wo sie es besser macht, denn unsere deutsche tun kann". Ein Beispiel für den ersten Fall ist Joh. 6,27: „diesen hat Gott der Vater versiegelt." Luther meinte, besser würde man wohl zu deutsch sagen: „diesen hat der Vater bezeichnet" oder „meint der Vater", weil uns das Bild vom Siegeln in diesem Falle fremdartig berührt; dennoch wagte er die Änderung nicht, weil es sich um ein Wort Christi handelte, an dem nicht gedeutelt werden dürfe. Ein Beispiel für den zweiten Fall ist Psalm 68,19: „du hast das Gefängnis gefangen." Wenn man dies auf gut deutsch sagen wollte: „du hast die Gefangenen erlöst", so würde man nach Luthers Meinung den reichen Sinn jener Stelle nicht erschöpfen, denn es steckt in dem kurzen Wort nichts Geringeres, als daß Christus uns

vom Zwange des Todes, der Sünde und des Gesetzes für alle Ewigkeit frei gemacht hat; darum muß der Wortlaut so bleiben, damit wir „zum Troste unsers Gewissens" seiner gewohnt werden. Bisweilen ließ übrigens Luther auch eine mehrdeutige Ausdrucksweise absichtlich stehen, wie in Psalm 91,5 f., um auch Spielraum für andere Auslegungen, als die von ihm vertretene, zu lassen. Auf diese Weise sind jedenfalls viele hebräische Wendungen und Bilder uns geläufig geworden, die ohne Luthers Bibel wohl niemals den Weg in unsere Schriftsprache gefunden hätten.

Luther verfügte nicht nur über einen für jene Zeit erstaunlichen Vorrat bedeutungsverwandter Wörter, sodaß er z. B. zwischen „ehren, preisen, rühmen, loben, feiern, erheben, erhöhen, groß machen, herrlich machen" oder „Weg, Pfad, Steig, Bahn, Gang, Straße, Gasse" oder „rufen, schreien, brüllen, heulen" usw. je nach dem Zusammenhang die Wahl treffen konnte, er hielt auch edle und unedle Redeweise sorgfältig auseinander, z. B. Kopf (köpfen) und Haupt (enthaupten); fressen, saufen und essen, trinken; reden, sprechen und schwätzen oder waschen; Pferd, Roß und Gaul oder Mähre. Fein stuft er feierliche Rede gegen schlichten Tatsachenbericht ab, wenn er etwa Moses zu Josua sagen läßt: „morgen will ich auf des Hügels Spitze stehen", dann aber in ruhigem Erzählerton fortfährt: „sie gingen auf die Spitze des Hügels". Ähnlich stehen Wendungen wie „des Himmelreichs Schlüssel" (Matth. 16,19), „des Tages Last und Hitze" (Matth. 20,12), „der Menschen Kinder" (Ps. 14,2) oder „des Leibes Licht" (Luk. 11,34) neben „die Tür ihrer Hütte" (4. Mos. 16,27), „die Lade Gottes" (2. Sam. 6,3) oder „der Vorhang des Tempels" (Luk. 23,45). Für Färbung und Wohlklang der Rede bedient sich Luther mit trefflicher Wirkung besonders der Hilfszeitwörter. Wo die alte Bibel z. B. las: „hab lieb deinen Herrn Gott" (Matth. 22,37), läßt er die ernste Forderung erklingen: „du sollst lieben Gott, deinen Herrn." Dem unbeholfenen Satze „anruf mich an dem Tag des Trübsals, und ich erlös dich und du ehrst mich" (Ps. 50,15)

gibt er lebendige Gestalt: „rufe mich an in der Not, so will ich dich erretten, so sollst du mich preisen.“ Oder: „ich, der Herr, ich ersuch die Herzen“ (Jer. 17,10) lautet in Luthers Verdeutschung: „ich, der Herr, kann das Herz ergründen.“ In den Seligpreisungen heißt es zwar: „denn sie werden Gott schauen“ (Matth. 5,8), aber, um dem zweimaligen „werden“ zu entgehen: „sie sollen getröstet werden“, „sie sollen satt werden“. Die aus der Kanzleisprache stammende Unterdrückung der Hilfszeitwörter „sein“ und „haben“ in abhängigen Nebensätzen (z. B. „nachdem er sich erboten“) findet sich in der Bibelübersetzung ungleich seltener, als in Luthers eigenen Schriften. Die eintönigen Satzverknüpfungen mit „und“ im Alten Testament, mit „aber“ im Neuen weiß er oft in glücklichster Weise zu umgehen. Seine Sätze sind mit wenigen, schwer vermeidlichen Ausnahmen (etwa in den neutestamentlichen Briefen) schlicht und klar gebaut und bleiben in der Freiheit der Wortstellung gern der gesprochenen Rede nahe, wenn auch anderseits der Einfluß lateinischer Syntax oft genug merklich wird. Der volkstümlichen Haltung kommt Luthers Vorliebe für zwei- oder dreigliedrige Formeln zugute, die vielfach durch Stabreim gebunden werden: „zittern und zagen“, „Gut und Geld“, „Schirm und Schild“, „Rosse, Räder und Reiter“. Der Stabreim stellt sich auch bei dichterisch gehobenem Ausdruck bisweilen außerordentlich wirksam ein: „lasset euer Licht leuchten vor den Leuten“ (Matth. 5,16), „Wasser wäschet Steine weg“ (Hiob 14,19). „lobet den Herrn mit Harfen“ (Ps. 98,5), „hebet eure Hände auf im Heiligtum und lobet den Herrn“ (Ps. 134,2), „ihre Könige zu binden mit Ketten“ (Ps. 149,8). Nicht minder glücklich werden Binnenreim und Endreim verwendet: „Herr, sie zerschlagen dein Volk und plagen dein Erbe“ (Ps. 94,5), oder beim Verhör der Ankläger der Susanna: „unter einer Linden — der Engel des Herrn wird dich finden“, „unter einer Eichen — der Engel des Herrn wird dich zeichen (en)“. Die Wiederholung gleichartiger Vokalklänge gibt der Rede nicht selten festlichen Glanz und tonmalerische Kraft: „denn der Herr ist hoch und groß zu

loben" (Pſ. 96,4), „ſie werden alle veralten wie ein Gewand" (Pſ. 102,27), „ich bin wie eine Haut im Rauch" (Pſ. 119,83), „die mit Thränen ſäen, werden mit Freuden ernten" (Pſ. 126,5), „wie die Pfeile in der Hand eines Starken, alſo geraten die jungen Knaben" (Pſ. 127,4), „an den Waſſern zu Babel ſaßen wir und weineten" (Pſ. 157,1), „die da ſitzen mußten in Finſternis" (Pſ. 107,10). Von ſtärkſter Eindringlichkeit aber iſt die rhythmiſche Geſtaltung der Rede, die ſich an unzähligen Stellen zu unnachahmlicher Schönheit des Ausdrucks erhebt. Matth. 11,28 lautet z. B. in der Bibel des ſpäteren Mittelalters: „Kommet alle zu mir, ihr arbeitet und ſeid beladen, und ich erquicke euch", bei Luther: „kommet her zu mir alle, die ihr mühſelig und beladen ſeid, ich will euch erquicken." 1. Petri 5,7 heißt es dort: „werft all eure Sorg an ihn, wann er ſelber iſt beſorgt um euch", bei Luther dagegen: „alle eure Sorge werfet auf ihn, denn er ſorget für euch". Joh. 3,16 lieſt die alte Bibel: „Wann alſo hatte Gott lieb die Welt, daß er gab ſein eingeborenen Sohn, daß ein jeglicher, der an ihn glaubt, nicht verderbe, aber daß er hab das ewig Leben", und nun Luther: „Alſo hat Gott die Welt geliebet, daß er ſeinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, ſondern das ewige Leben haben." Hatte er Hiob 6,8 zunächſt in wörtlichem Anſchluß überſetzt: „Wer gibt mir, daß mir gegeben werde meine Bitte, und daß mir Gott gebe mein Warten?" ſo formte er daraus dann die dichteriſch gehobene Faſſung: „o daß meine Bitte geſchähe, und Gott gäbe mir, was ich hoffe!" Ähnlich erhob er die wörtliche Wiedergabe: „wie das Herz ſtehet, ſo ſtehet das Angeſicht, es ſei fröhlich oder traurig" (Jeſ. Sir. 13,30) zu volkstümlicher Schlichtheit des Ausdrucks: „was einer im Sinn hat, das ſiehet man ihm an den Augen an, es ſei gut oder bös". Insbeſondere Luthers Nachdichtung der Pſalmen iſt voll von ſolchen Wundern rhythmiſcher Gliederung und Klanggewalt; nirgends hat er heißer um die höchſte Palme gerungen, als bei dieſem Buche, und als er 1531 ſeine dritte Bearbeitung des Pſalters abſchloß, gab er

ihm folgende Worte zum Geleit: „ob jemand klügeln wollte und vorgeben, wir hätten den Psalter zu ferne von den Worten gezogen, der sei bei sich selbst klug und lasse uns diesen Psalter ungetadelt. Denn wir haben es wissentlich getan und freilich alle Worte auf der Goldwage gehalten und mit allem Fleiß und Treuen verdeutschet, und sind auch gelehrter Leute genug dabei gewesen. Doch lassen wir unsern vorigen deutschen Psalter auch bleiben um derer willen, so da begehren zu sehen unser Exempel und Fußstapfen, wie man mit Dolmetschen näher und näher kommt. Denn der vorige deutsche Psalter ist an vielen Stellen dem Hebräischen näher und dem Deutschen ferner; dieser ist dem Deutschen näher und dem Hebräischen ferner."

Luther ist nicht nur der geniale Begründer der deutschen Übersetzungskunst, er hat diese auch sofort auf einen Höhepunkt geführt, der schlechterdings nicht mehr überboten werden konnte und bis zum Erscheinen der Vossischen Nachdichtung des Homer von keinem auch nur annäherungsweise wieder erreicht worden ist. Diese Leistung wäre aber unmöglich gewesen, hätte in dem religiösen Reformator nicht zugleich eine künstlerische Anlage von ungewöhnlicher Art nach Betätigung begehrt. Wir hatten über sein Verhältnis zu den schönen Künsten bereits im einzelnen zu reden, aber erst hier, wo es sich um das Verständnis seines Stiles aus dem Ganzen seiner persönlichen Eigenart handelt, ist der Anlaß gegeben, den künstlerischen Grundzug dieser Natur genauer zu untersuchen.

Man hat es nicht mit Unrecht eine der merkwürdigsten Tatsachen in Luthers Leben genannt, daß er ein Dichter war, ohne davon zu wissen, und, nachdem er einmal die Notwendigkeit erkannt hatte, ein evangelisches deutsches Kirchenlied zu schaffen, auch dies ohne weiteres zu leisten vermochte, wie es nur einer ganz starken natürlichen Begabung zur Poesie gelingt. Wenn aber behauptet worden ist, Luther könne unmöglich erst im vierzigsten Lebensjahre zu dichten begonnen haben, vielmehr seien seine Lieder zum größten Teil in eine weit frühere Zeit

hinaufzurücken als ihre erste Veröffentlichung, so wurde hierbei übersehen, daß seine künstlerische Anlage der Aussprache im Liede überhaupt nicht bedurft und sie gar nicht entbehrt hatte, weil seine Schriften, Predigten und Briefe, vor allem seine Bibelübersetzung ihm hundertfältige Möglichkeiten geboten hatten, sie zu betätigen. Eben dies aber führt auf die entscheidende Beobachtung hin: der Künstler in ihm handelte weder aus eigenem Recht noch bestimmte er das Lebensgefühl dieses Mannes jemals in ausschlaggebender Stärke, er empfing vielmehr seine schöpferischen Antriebe lediglich aus religiösen Erlebnissen, ohne außerhalb dieses seelischen Bereiches irgendetwas bedeuten zu wollen oder zu können; und er half diesen religiösen Erlebnissen wiederum zu einer bezwingenden Gewalt des Ausdrucks, die nicht etwa bloß auf eine damals einzige Beherrschung der Sprache sich gründete, sondern vor allem auf eine tiefe Ursprünglichkeit des inneren Schauens und eine fast unheimliche Fähigkeit, mit unsichtbaren Mächten wie mit körperlich greifbaren Wesen zu verkehren, überirdische Schrecknisse und ebenso überirdische Entzückungen zu erfahren. Das Reich Gottes und das teuflische Reich des Antichrist waren ihm nicht ideelle Größen, sondern lebendige, handelnde Wirklichkeiten, in die der Mensch nach Gottes unerforschlichem Ratschluß mitten hineingestellt ist, und an deren Stößen und Gegenstößen er zugrunde gehen muß, wenn es ihm nicht gelingt, der Alleinwirksamkeit des Erlösergottes in sich Raum zu machen und damit die Verheißung der christlichen Freiheit zu gewinnen, die ihn aus der Welt und ihrem wilden Treiben zu einem höheren Leben der Reinheit und des Friedens rettend emporhebt.

Von dieser grundlegenden Erfahrung aus ward dem Rückschauenden sein eigenes Leben zur Tragödie, denn seine Mönchszeit, der es an lichten, friedlichen und vertrauenden Stimmungen, auch an ruhig aufbauender Arbeit keineswegs gefehlt hatte, zog sich ihm in seiner späteren Erinnerung zusammen zu dem düsteren Bilde eines leiblichen und seelischen Martyriums unter dem Druck eines gottlosen Menschenwahns, ja einer die heilige

Kirche langsam vergiftenden Krankheit, die er als Teufelswerk zu erkennen und auszustoßen von Gott berufen worden sei. Es wäre kurzsichtig, hierbei von Gedächtnistäuschungen zu reden; es handelt sich vielmehr um religiöse Werturteile, die sich — wie es einer stets in großen Gegensätzen sehenden Heldenseele gemäß ist — lediglich an die großen Linien des Lebens und an seinen letzten Sinn, nicht aber an die Mannigfaltigkeit seiner Einzelzüge halten. Von seiner „Berufung" ins Kloster hat er denn auch in der seinem Vater gewidmeten Schrift über die Mönchsgelübde ergreifend festgestellt, daß aus diesem seinem notwendigen Irrweg Gott die evangelische Erkenntnis habe hervorgehen lassen, indem er in diesem Falle einem Vater seinen Sohn genommen habe, auf daß er vielen anderen seiner Söhne durch Martin Luther zu helfen anhebe, womit der Gedanke eines stellvertretenden Kämpfens und Leidens und einer über seinem Leben waltenden vorsehungsmäßigen Führung zum ersten Male in dem Bewußtsein des Reformators seinen festen Platz gewann, ein Gedanke, der ihn namentlich auch in seinem Kampfe gegen die Schwärmer und die aufrührerischen Bauern so unerbittlich stark und trotzig machte. Nicht minder stellte sich ihm seine Ehe als ein Stück jener Sendung dar, die sein Leben lenkte, denn sein persönlicher Wunsch war ebensowenig auf Heiraten gerichtet gewesen, wie zuvor auf das Mönchwerden, und wäre er lediglich der Vernunft gefolgt, so hätte nicht weniger als alles dagegen sprechen müssen: die furchtbare Not der Zeit, die Bedrängung seines Lebenswerkes durch teuflische Mächte, die Ungewißheit über Deutschlands Zukunft, die Erwartung eines nahen Todes und die ängstlichen Warnungen der Freunde. Wenn er dennoch diesen Entschluß faßte und ausführte, so geschah es in jenem ihm selbst unbegreiflichen Trotz, mit dem er dem Papst- und Mönchschristentum sein Bekenntnis zum *evangelischen* Christentum als Bollwerk entgegenwerfen mußte, er mochte wollen oder nicht. Aber ihm selbst war wunderlich zu Mute dabei, als sei er es gar nicht selber, der dies getan habe: „es

ist ohne Zweifel mein abenteuerlich Geschrei vor euch kommen, als sollt ich ein Ehemann worden sein; wiewohl mir dasselbige fast seltsam ist und selbst kaum glaube, so sind doch die Zeugen so stark, daß ichs ihnen zu Dienst und Ehren wohl glauben muß!" Auch später ist ihm seine Ehe in keinem Augenblick zur einfach hingenommenen Selbstverständlichkeit geworden, vielmehr ward er nicht müde, über das Glück zu staunen, was Gott ihm mit ihr geschenkt, und die Heiligkeit des Standes zu preisen, die niemals wieder zur Sünde verfälscht werden dürfe. Wenn ihm so das eigene Leben zeitweilig fremd und rätselhaft werden konnte, ja als Teil eines planvollen Zusammenhanges erschien, den nicht er, sondern eine höhere Leitung entworfen hatte, oder wenn er unter dem Eindruck stand, er sei in den Kampf mit dem Papsttum hineingeführt worden „wie ein Gaul, dem die Augen geblendet sind", so ist dies alles zwar das untrügliche Kennzeichen genialer religiöser Veranlagung und einer Kraft des Gemütes, die sich selbst als unergründlich, aller Vernunft überlegen und eben darum im Metaphysischen verankert fühlte. Aber ähnliche Zustände der „Besessenheit" durch überpersönliche geistige Gewalten und eine ähnliche Fähigkeit, sich selber zum gegenständlichen Bilde zu werden, pflegen eben auch großen Künstlern eigentümlich zu sein, und daß bei jenen Erlebnissen Luthers auch seine künstlerische Anlage mitbeteiligt war, wird somit von unbefangenen Beobachtern schwerlich bezweifelt werden können. Wie bewußt und überlegen spielend diese gelegentlich in Erscheinung treten konnte, läßt sich vielleicht am lehrreichsten bei dem Besuch des päpstlichen Nuntius Vergerio erkennen, der im Herbst 1534 mit Gefolge nach Wittenberg kam, um mit Luther und Bugenhagen über die Beschickung des Konzils in Mantua persönlich zu verhandeln. Luther führte die durch so ungewöhnliche Ehrung ihm zugewiesene Rolle des „deutschen Papstes" mit köstlichem Behagen und einem überlegen herausfordernden Humor durch, bis ihn bei einer bestimmten Wendung des Gesprächs der helle Zorn übermannte und das prophetische Bewußtsein jäh aus ihm

hervorbrach: „dieser Zorn meines Mundes ist nicht mein Zorn, sondern Gottes Zorn!“

Dies Wort wirft aber ein helles Licht auf eine der stärksten Eigentümlichkeiten auch des Schriftstellers Luther, die schon von manchen ängstlichen Zeitgenossen wehleidig beklagt wurde und vielfach noch heute mit einem Hinweis auf den Grobianismus jenes Jahrhunderts und Luthers angeborene Bauernart herablassend entschuldigt wird, obwohl in ihr eine kühn gestaltende künstlerische Kraft steckt, deren Wurzeln wiederum in metaphysische Tiefen hinabreichen. Es ist die Fähigkeit, Gefühle des Mutes, Trotzes, Zornes, Spottes und der Verachtung gleichsam ins Überlebensgroße emporzutreiben und mit der ungeheuren Wucht ihres unerschöpflich sich steigernden Ausdrucks den Gegner zu zermalmen oder zu erdrücken wie ein unentrinnbares Verhängnis, das über ihn hereinbricht, um ihn in seiner ganzen Kleinheit, Hohlheit und Lächerlichkeit zu enthüllen, mag es sich nun um ein gekröntes Haupt, um einen hohen päpstlichen Würdenträger oder um einen der neunmal Weisen aus der Schar der scholastischen Theologen handeln oder gar um den höllischen Versucher selbst, der in tausend Gestalten auf hinterlistigen Seelenfang ausgeht. Vergleicht man Luthers Tonart des Höhnens und Schmähens mit der eines Sebastian Brant oder vollends eines Thomas Murner, so stößt man bei mancherlei Ähnlichkeiten in Bildern und Wendungen doch immer wieder auf ein Unvergleichliches und Unnachahmliches bei ihm: eine geistige Überlegenheit, die nicht aus dem Verstande, sondern aus der metaphysischen Tiefe des Gefühls stammt und sich mit Gottes Weltregierung im Bunde weiß, mit jener unüberwindlichen Macht der Wahrheit, die alles Große und Prangende dieser Welt zunichte macht, wenn es ihr so gefällt, das Demütige und Niedrige aber erhöht und verklärt und über alle Macht und List teuflischer Ränke sieggewaltig hinwegschreitet. Und noch ein anderer Gedanke klingt dabei vernehmlich mit: des Reformators bitterer Schmerz über die Blindheit der Menschen, mit der er selber einst geschlagen war, als er noch die Papst-

kirche für die wahre christliche Kirche hielt, so daß er einen jeglichen frommen Christenmenschen nun bitten muß, „daß er seine Worte also aufnehmen wolle, ob sie vielleicht auch spöttisch oder spitzig sein würden, als aus einem Herzen gesprochen, das sich mit großem Wehe hat brechen müssen und Ernst in Schimpf wandeln." „Weil denn mein Herr Christus und sein heiliges Wort, so teuer mit seinem Blut erkauft, für Spott und Narrenrede geachtet wird, muß ich den Ernst fahren lassen und versuchen, ob ich auch narren und spotten gelernt habe." Niemals wieder hat ein Schriftsteller in einem weltgeschichtlich so bedeutsamen Augenblick die Maske des Narren angelegt, wie Luther, als er seinen Aufruf an den christlichen Adel deutscher Nation unternahm: „ich bin vielleicht meinem Gott und der Welt noch eine Torheit schuldig, die habe ich mir jetzt vorgenommen, so mirs gelingen mag, redlich zu zahlen und auch einmal Hofnarr zu werden .....; auch, dieweil ich nit allein ein Narr, sondern auch ein geschworener Doktor der heiligen Schrift, bin ich froh, daß sich mir die Gelegenheit gibt, meinem Eid eben in derselben Narren Weise genugzutun." Es ist dabei keineswegs nur seine Absicht, die unbegrenzte Redefreiheit des Narren für sich in Anspruch zu nehmen, es spielt auch die religiöse Betrachtung mit, die ihm u. a. den alten „Aesopus" so lieb machte: daß Gott in den Schwachen mächtig sei und selbst durch eines albernen Tölpels Mund köstliche Weisheit künden könne. Vor allem aber ermöglichte ihm das Eintauchen in eine bestimmte Rolle, die er vor der Öffentlichkeit zu spielen hatte, eine befreiende Entspannung der Seele, die ihn über alle Hemmungen und Ängstlichkeiten Herr werden und an dem Spielen mit Gefahren ein großartiges Behagen empfinden ließ: „Gott kann einen wohl so toll machen." Wir wissen aus seinem eigenen Munde, daß er, bevor er die Kanzel betrat, nie von Zaghaftigkeit frei war und erst im Reden selbst die feste Haltung wiedergewann, ja Wirkungen erzielte, die er seinem dürftigen Konzept nicht zugetraut hätte. Wir erinnern uns aber auch, wie er solche seelische Erregung in den entscheidungsschwersten

Stunden seines öffentlichen Auftretens zu meistern verstand: bei der Leipziger Disputation erschien er mit einem Blumenstrauß in der Hand, bei dem zweiten Verhör zu Worms mit einer recht absichtlichen Unbesorgtheit wie nach einem heiteren Gespräch, weil eine äußere Haltung, die ruhiges Selbstvertrauen zu erkennen gibt, auch die innere Sicherheit erfahrungsgemäß verstärkt. Ähnlich hat Luther einmal gegenüber Bugenhagen bekannt: „Viele denken, weil ich mich unterweilen in meinem äußerlichen Wandel fröhlich stelle (dem Nächsten zuliebe), ich gehe auf eitel Rosen, aber Gott weiß, wie es um mich stehet meines Lebens halber." Und Bugenhagen bemerkte dazu, Luther pflege sich „also gegen die Leute zu stellen, wie sie ihn begehren zu haben, die bei ihm Trost suchen", auch sei er bei Tische mit den Gästen gern guter Dinge gewesen, wenn ihm auch ganz anders zu Mute war. An Hieronymus Weller schrieb Luther 1530, wenn man mit Anfechtungen geplagt werde, müsse man Unterhaltung mit Menschen suchen oder einen guten Trunk tun oder allerhand Possen treiben: „deshalb, wenn der Teufel zu dir sagt: trinke nicht, so antworte ihm: nun trinke ich erst recht gehörig, gerade weil du es verbietest .... Könnte ich doch etwas ganz Besonderes an Sünde zu Wege bringen, nur um den Teufel zu verspotten, damit er einsähe, daß ich keine Sünde anerkenne und mir keiner bewußt bin." Alles dies und anderes hat seine seelische Deutung darin, daß Luther seines Innenlebens und seines Darstellungsstoffes erst in höchstem Sinne Meister wird, wenn er sich ganz in die Rolle einlebt, die es jeweils durchzuführen gilt: als zürnender und strafender Prophet, als liebreicher Tröster der Kleinmütigen, als der trotzige Ritter Christi ohne Furcht vor Tod und Teufel, als das fröhliche Gotteskind, dem keine irdische Not bis an die Seele reicht, oder als der gewaltige Hasser, der das Schlechte, Gemeine und Niedrige mit grimmigem Reckenspott unter seine Füße tritt; aber nicht mit der behenden Wandlungsfähigkeit des Schauspielers schlüpft er in solche Rollen hinein, sondern er lebt in ihnen jedesmal mit ungeteilter Seele, weil er den göttlichen

Auftrag in ihnen spürt, der ihn mit „mehr als menschlichen“ Kräften ausrüstet und ihn befähigt, sich selber mit allen persönlichen Stimmungen und Hemmungen in der Erfüllung dieses Auftrags völlig zu vergessen. Zu der maßlosen Heftigkeit seiner Schriften stehen übrigens seine gleichzeitigen Briefe oft genug in merkwürdigem Gegensatz: sie darf also keineswegs als Ausschweifung eines ungebändigten Gemütes beurteilt werden, sondern als eine bewußt gewollte, in ihren Wirkungen sicher berechnete Form der Abrechnung mit seinen Gegnern, wobei die unerbittliche Schärfe der Kampfmittel nur bestimmt ist, die Größe der Sache, um die es sich handelt, um so überwältigender hervortreten zu lassen. Darum konnte auch Luther denjenigen, die ihm die leiser tretende Kampfesweise eines Erasmus oder Capito als Muster vorhalten wollten, mit Recht entgegnen, was denn jene mit ihrer zahmen, unter dem Zaune hervorstechenden Art Erkleckliches ausgerichtet hätten? Er konnte sich auf die „Scheltreden“ der Propheten, der Apostel und Christi selbst berufen. Und an Emser konnte er schreiben: ich will euch trotzen und verachten als die unverständigen, blinden Köpfe und vergifteten Lügner und wollte, daß deine hässigen Augen müßten sehen meinen täglichen fröhlichen Mut“, oder noch herausfordernder an Heinz von Braunschweig: „es tut mir nicht allein im Herzen, sondern auch in der Kniekehle und den Ferſen sanft, wenn ich merke, daß durch mich armen, elenden Menschen Gott der Herr beide, die hölliſchen und weltlichen Fürsten also erbittert und unsinnig macht, daß sie vor Bosheit sich zerreißen und zerbersten wollen, und ich dieweil unter des Glaubens und Vaterunsers Schatten sitze und lache des Teufels und seiner Schuppen in ihrem großen Zorn, Plärren und Zerren, damit sie doch nichts ausrichten, nur daß sie ihre Sache täglich ärger und meine, das ist: Gottes Sache fördern und besser machen.“ Ein Einblick in die erste Niederschrift dieser Streitschrift zeigt übrigens, daß die stärksten Stellen erst nachträglich hineingearbeitet sind, wie denn auch Luther in einem Briefe seine Verwunderung aussprach, daß er in diesem Buche noch so maßvoll gewesen

sei. Ähnlich wie Lessing, der ihm in manchen Stileigentümlichkeiten merkwürdig verwandt ist, war er sich bewußt, daß, wo Zorn, Verachtung, Spott oder Witz an ihrem Platze sind, der Schriftsteller um der Sache willen alle Register des entsprechenden Ausdruckes beherrschen und mit gewaltigen Steigerungen arbeiten muß, ohne auch nur einen Augenblick die Herrschaft über den Stoff oder über sich selber zu verlieren. Im Gegenteil: Lessing erklärte, daß sein Stil geneigt sei, gerade dann „die ungewöhnlichsten Kaskaden zu machen", wenn er der Sache am reifsten nachgedacht und die mutwillige Freiheit des Spielens mit ihrem Ernst gewonnen habe; ebenso ist Luthers Heftigkeit, Haß, Hohn und Schmähsucht nur die gewollte und in jedem ihrer sausenden Hiebe überlegen berechnete Gegenwehr eines ganz von der Heiligkeit ihrer Sache erfüllten Gemütes wider die Gemeinheit der Welt. „Luthers Prosa", sagt Jean Paul, „ist eine halbe Schlacht; wenige Taten gleichen seinen Worten."

Auf diesem ernsten Hintergrunde gewinnt auch sein Humor jene Welterhabenheit, die ihn so einzig macht. Den kindlich liebenswürdigen Humor, der um die kleinen Dinge des täglichen Lebens seine spielenden Lichter wirft, und den galligen, der aus verletztem Feingefühl fließt, teilte er mit vielen; jenen überweltlichen Humor aber, der aus der göttlichen Freiheit seines Christenstandes stammt, hatte er für sich allein. Als er im Frühjahr 1522 gewarnt worden war, auf dem Ritt von der Wartburg nach Wittenberg ja nicht die Grenze zu berühren, wo die Herrschaft seines grimmen Feindes, des Herzogs Georg von Sachsen, beginne, erwiderte er: wenn es in Leipzig so stünde, wie jetzt in Wittenberg, so wolle er doch hineinreiten, wenns gleich „neun Tage eitel Herzog Georgen regnete und ein jeglicher wäre neunfach wütender, denn dieser ist." Und als bei der Einführung der Reformation in Berlin Kurfürst Joachim II. sich von manchen katholischen Bräuchen nicht trennen mochte, schrieb Luther an den Propst Buchholzer, wenn nur die Hauptstücke evangelischen Gottesdienstes gesichert seien, „i:

gehet in Gottes Namen mit herum und traget ein silbern oder gülden Kreuz und Chorkappe oder Chorrock von Sammet, Seide oder Leinewand. Und hat euer Herr, der Kurfürst, an einer Chorkappe oder Chorrock nicht genug, die ihr anziehet, so ziehet deren drei an, wie Aaron der Hoheprieſter drei Röcke übereinander anzog, die herrlich und schön waren .... Haben auch Ihre Kurfürstlichen Gnaden nicht genug an einem circuitus oder Prozeſſion, daß ihr umhergehet, klingt und singt, so geht siebenmal mit herum, wie Josua mit den Kindern von Israel um Jericho gingen, machten ein Feldgeschrei und bliesen mit Posaunen. Und hat euer Herr, der Markgraf, ja Luſt dazu, mögen Ihre Kurf. Gnaden vorher springen und tanzen mit Harfen, Pauken, Cymbeln und Schellen, wie David vor der Lade des Herrn tat, da sie in die Stadt Jeruſalem gebracht ward; bin damit sehr wohl zufrieden". Noch köſtlicher iſt der Spott, mit dem er in der „neuen Zeitung vom Rhein" (1542) die Reliquienſchätze des Mainzer Erzbiſchofs bedenkt, unter denen einige ganz unerhörte sein sollen, nämlich „ein schön Stück vom linken Horn Moſis, drei Flammen vom Busch Moſis auf dem Berge Sinai, zwei Federn und ein Ei vom heiligen Geiſt, ein ganzer Zipfel von der Fahne, da Christus die Hölle mit aufstieß, auch eine große Locke vom Bart Beelzebubs, der an derſelben Fahne kleben blieb, ein halber Flügel von Sankt Gabriel dem Erzengel, ein ganzes Pfund von dem Winde, der vor Elias überrauschte in der Höhle am Berge Horeb" uſw. Luther nannte sich als Verfaſſer dieſes Spottzettels nicht, schrieb aber an Jonas: „ich habs also gemacht, daß ich habe wollen gemerkt sein. Und wer es lieſt und jemals meine Feder und Gedanken geſehen, muß sagen: das iſt der Luther!"

Solches Ineinanderwirken prophetiſchen Berufsbewußtseins und künſtleriſcher Freude am Schauen, Bilden und königlich überlegenem Spielen gab seinem schriftſtelleriſchen Stil die ſtolze, unbekümmerte, oft übermütige Haltung, den großen Schritt, den mächtigen Atemzug und doch zugleich wieder die hohe Luſt an allem Gegenſtändlichen, die wunderbare Fähigkeit,

das scheinbar Ferne in ein Nahes, das Begriffliche in ein unmittelbar Gefühltes, das Zuständliche, Ruhende in Leben und Bewegung zu verwandeln, aus dem Streit mit gegnerischen Überzeugungen förmliche dramatische Szenen aufzubauen, in Haß und Liebe gleich scharfsichtig die schwachen oder starken Seiten an Menschen und Dingen zu erfassen und alle Möglichkeiten seelischen Ausdrucks von dem seligen Ausruhen in Gottes Gnadenschoß bis zur Höllenpein der Verzweiflung an sich selber, von den zartesten Schwingungen mitfühlenden Verstehens bis zu dem furchtbaren Losbrechen zermalmenden Zornes, von weltferner Herzensstille bis zum bäuerisch derben Witz-, Schimpf- und Lästerstil mit stets sich gleich bleibender Meisterschaft der Abtönung zu durchlaufen.

Wenn wir etwa hören, daß Luther, um sich das Gespräch Jesu mit der Samariterin (Joh. 4) recht anschaulich zu machen, einen ganzen Vormittag an dem Brunnen vor dem Elsterter in Wittenberg zubrachte, so können wir hiernach die Stärke des künstlerischen Bedürfnisses ermessen, das ihm Übersetzen zu einem selbstschöpferischen Nachgestalten werden ließ. Als einmal bei der Bibelrevision von der Lüge Abrahams die Rede war, der in Ägypten sein Weib für seine Schwester ausgab (1. Mos. 12,11ff.), und Melanchthon meinte, dies sei wohl mehr aus Glaubensgröße als aus Glaubensschwäche geschehen, da wehrte Luther heftig ab: „ich mag es lieber, daß es Schwäche sei, denn wir alle liegen auch im Spital"; so lebte er mit dem eigenen Innenleben das fremde mit. Köstlich ist es zu lesen, wie er sich in der Auslegung des „Magnifikat" oder in den Postillen in das Wunder versenkt, daß der Heiland von einer so schlichten, niederen Magd, einer armen Waise, geboren worden sei: „es ist leichtlich abzunehmen, was ein solchs Jungfräulein für einen Stand und Wesen führe, daß sie irgend bei einem Freund gedienet und die gemeine Hausarbeit getan habe wie ein ander Mägdlein, das schlicht, fromm und gerecht ist. Und ist wohl möglich, daß eben, da sie mit solcher Hausarbeit umgangen, der Engel zu ihr kommen und ihr diese Botschaft

bracht hab." „Aber die Geburt ist noch erbärmlicher, daß sich
olch eines jungen Weibes, die ihr erstes Mal gebären sollte,
iemand hat erbarmet, niemand ihren schwangeren Leib zu
erzen genommen, niemand angesehen, daß sie in fremden
rten nicht hatte das Allermindeste, das einer Kindbetterin
ot ist, sondern allda ohne alle Bereitung, ohne Licht, ohne
euer mitten in der Nacht im Finstern allein ist, niemand
ietet ihr einigen Dienst an, wie man doch natürlich pflegt
chwangeren Weibern; da ist jedermann voll und toll in der
erberge, ein Geschwärm von Gästen aus allen Orten, daß
ich dieses Weibes niemand annimmt. Ich achte auch, sie habe
ich selbst nicht so bald versehen ihrer Geburt, sie wäre sonst vielleicht
u Nazareth geblieben. Nun denk, was mögens für Tüchlein
ewesen sein, da sie ihn einwickelt, vielleicht ihr Schleier oder
as sie hat mögen entbehren an ihrem Leibe . . . — Denn sie
at ihn nicht immer im Schoß können haben, hat ihm die
üchlein wärmen, ein Bettlein machen und anderes tun müssen.
Dieweil hat das liebe Kindlein in der Kuhbarren sich behelfen
müssen. Joseph hat auch müssen das Beste tun, und kann
ohl sein, daß er irgendeine Magd im Hause angesprochen
abe, daß sie Wasser holen oder etwas anderes tun soll."
Wer müßte nicht bei solcher Ausmalung der heiligen Geschichte
mit lebhaft vorgestellten Wirklichkeitszügen an die mittelalter-
ichen Weihnachtsspiele oder an Dürers Marienleben denken!
Wie dann die Weisen aus dem Morgenlande nach Luthers
indringlicher Schilderung sich von dem Stern betrogen glauben,
a sie den neugeborenen König vergeblich in Jerusalem gesucht
aben und nun aus der königlichen Stadt in ein armes Flecklein
ewiesen werden, verwundern sie sich sehr, daß sie niemand
infährt oder empfängt; es dünkt sie, daß die Leute selber
icht daran glauben: „o wie wüst und wild sieht es noch alles
u eines Königs Geburt! Wenn ein junger Hund geboren
äre, sollts doch ein wenig schreien; hier soll ein König ge-
oren sein, und ist alles so gar still, sollten nicht die Leute
ingen und springen, Licht und Lampen anzünden und alle

Gassen mit Maien und Rosen bestecken? O des armen Königs, den wir suchen! o wir Narren, die wir uns also haben lassen äffen und narren!" Da Christus geboren ward, „hat er geweinet und geschrien wie ein ander Kind. Maria hat seinen müssen warten und pflegen, ihn säugen, ätzen, auswischen, heben, legen, tragen wie einer andern Mutter Kind .... Da sie nach Herodis Tod wieder gen Nazareth kommen sind, ist er den Eltern untertan gewest, wird ihnen oft Brot, Trinken und anderes geholt haben. Maria wird auch wohl zu ihm gesagt haben: Jesuchen, wo bist du gewest? kannst du nicht daheim bleiben? ..... Christus ist nicht in die Schule gegangen, sind auch solche Schulen dazumal nicht gewesen, er hat auch nie einen Buchstaben gelernt, wie das Evangelium sagt, daß sich die Juden verwunderten: woher hat er doch solche Weisheit und das alles? Es dünkt sie seltsam, daß ein Laie und eines Zimmermanns Sohn sollte so gelehrt sein, und hatte doch nichts gelernt." „Christus hat in seiner Jugend nicht gelebt wie ein Menschenscheuer, er hat kein sonderliches Leben geführt, sondern ist umhergelaufen wie andere Kinder, hat zu Zeiten auch mit seinen Gesellen gespielt, nur daß er frömmer ist gewesen, als andere Kinder." „Und da er nu erwachsen ist, wird er Joseph haben helfen zimmern." Darum half aber auch das Zeugnis des Johannes von dem Zimmermannssohne zu Nazareth nichts: „es glaubt niemand, daß der Zimmergeselle sollte Christus sein, von welchem Johannes, der große Mann ihnen sagte. Sie gedachten: „ist er unter uns, warum läuten nicht alle Glocken? warum streuet man nicht alle Gassen zu Ehren dem König? wo sind seine Pferde, Wagen, Reuter und Harnisch? Ja wohl, ja, sollte Jesus, der Zimmergesell, der Mann sein?" Zu Matth. 4,5 f., wo der Teufel Jesus auf die Zinne des Tempels führt und ihn dort Gott versuchen heißt, indem er sich hinabstürzen soll, ohne Schaden zu nehmen, bemerkt Luther erläuternd: „welches nicht von nöten war, wenn da wohl eine gute Treppe war, darauf er mochte heruntergehen. Oder wie Jesus den Petrus um Mittag das Netz auf heißt

See auswerfen läßt, was so ganz gegen Kunst und Brauch der Fischersleute ist, macht Luther kein Hehl daraus, was Petrus über solchen Befehl bei sich denken mußte, nämlich: „Lieber, lehre mich nicht, ich weiß gewißlich besser, wie man Fische soll fangen, als du michs lehren kannst. Predigen und fischen ist zweierlei; jenes kannst du, so kann ich das. Ich will dich nicht lehren predigen, lehre du mich auch nicht Fische fangen, es wird doch nichts tun", und er fährt fort: „also würden wir vielleicht dem Herrn geantwortet haben, aber Petrus ist frömmer, läßt solche Gedanken alle fallen und denkt: ich könne und wisse vom Fischfangen, was ich wolle, so will ich doch dies Wort nicht verachten, sondern folgen." Zu Luk. 15 gibt Luther folgende Erklärung: Zöllner hieß man dazumal die Leute hin und her in Landen, so von den Römern eine Stadt, Zoll oder sonst eine Pflege oder Amt bestunden und ihnen ein genannt Geld davon gaben, wie jetzt der Türke oder der Venediger einem eine Stadt oder ein Amt eintun und soviel tausend Gulden des Jahres draufschlagen, die er davon geben muß; und was er darnach darüber erschindet, das ist sein. Nach der Meinung der Pharisäer und Schriftgelehrten hätte nun Christus so sich halten müssen, daß er „im grauen Rock gegangen, sauer gesehen und sich von gemeinen Leuten gesondert und wo er solche Zöllner und Sünder gesehen, die Nase zugehalten und die Augen weggekehrt habe, daß er nicht von ihnen beschmeißet würde ... Nun ist Christus auch ein wenig eigensinnig und zeiget allhie, daß er schlecht will ungemeistert und aller Dinge ungebunden sein, wie man auch allenthalben im Evangelium siehet, daß ein sonderlicher Eigensinn in dem Mann stecket, der doch sonst so gelind, willig und dienstlicher Mann war, als auf Erden nicht ist. Aber wenn sie an ihn kommen mit Gesetzen und wollen ihn meistern, so ist alle Freundschaft aus, stoßet und prallet zurück, als ob man auf einen Amboß schlüge, redet und tut nur das Widerspiel des, das sie von ihm fordern, ob sie gleich recht und wohl sagen und Gottes Wort führen." Wie sorgfältig Luther darauf be-

dacht ist, auch die Örtlichkeiten, auf denen die biblische Geschichte sich abspielt, dem inneren Auge deutlich zu machen, mag ein Ausschnitt aus der Szene zwischen Jesus und Pilatus erläutern: „das Richthaus wird ein solch Haus gewesen sein, das gehabt hat einen Erker, welcher hervorgegangen ist vor den andern Gemächern am Hause; in demselben Erker ist der Landpfleger und Richter gesessen auf einen Stuhl, und der Schuldige hat ihm gestanden, also daß alles Volk, so herauszen gestanden ist auf der Gassen, solches wohl hat sehen können.“ Möglicherweise haben dabei bildliche Darstellungen oder Erinnerungen an die Passionsspiele vorgeschwebt. An Handgreiflichkeit der Schilderung dürfte seine Erzählung vom Untergange Sodoms und Gomorrhas kaum zu überbieten sein: „da war in einem Augenblick das ganze Land umgekehret und verderbet und alle Einwohner der Städte, Mann und Weib, Kind und Kegel tot und versenkt in Abgrund der Höllen. Da war nicht Zeit Geld zu zählen noch mit der Metze herumzuspringen, sondern in einem Augenblick war alles, was lebet, tot und versunken. Das war Gottes Posaune und Drommete, da gings pummerle pum, plitz platz, schmir schmir.“ Zu Habakuk 1,8 macht Luther darauf aufmerksam, daß hier der Prophet den Juden das babylonische Heer vor die Augen bilde, als sähe ers daherziehen, „denn so läßt sichs ansehen, wenn ein Heer von ferne kommt, daß der Reuter am ersten ein Haufen gesehen wird. Aber je länger sie ziehen, je mehr ihrer wird und herfürkommen, als mehreten sie sich im Zuge .... Das macht auch der Haufen größer anzusehen, wenn sie von ferne daherziehen und einen dünkt, es wolle kein Ende nehmen und sei noch immer mehr dahinten in der Ferne .... Also braucht Habakuk hier Malerkunst, daß er den Einzug der Feinde vor die Augen malet und daneben anzeigt, wie denen zu Sinn ist, denen es gilt, nämlich daß sie dünkt, es sei mit ihnen nichts anders denn daß sie sich müssen fressen lassen, wie der Adler ein Aas frisset, das sich sein nicht erwehren kann.“

Das sind nur wenige Beispiele der liebevollen Einfühlung;

und starken Vergegenwärtigungskraft, mit der Luther jene ehrwürdigen Vorgänge gleichsam in unmittelbar packende zeitgenössische Erlebnisse umzuwandeln weiß: „ich las, und alte Mär aus Morgenland in Fleisch und Blut verwandelt vor mir stand", bekannte staunend C. F. Meyer. Ein für unser Empfinden unentbehrliches, wenn auch in der Gegenwart oft stark überschätztes Kennzeichen künstlerischer Begabung läßt allerdings der erstaunlich rasch arbeitende Schriftsteller Luther gänzlich vermissen: gegenüber den Forderungen der schönen Form und des wohlgegliederten Aufbaus verhielt er sich gleichgültiger, als wir es verstehen und ertragen mögen. Aber jene vom Massengeist beherrschte und lediglich von dem stofflichen und gedanklichen Inhalt der Literatur gefesselte Zeit war in diesem Punkte so wenig empfindlich, daß sie einer gepflegten Form höchstens Mißtrauen entgegenbringen und sie als einen Mangel an Natürlichkeit empfinden konnte; und Luther hob gelegentlich selbst hervor, daß er mit den Stilkünsten der Humanisten weder wetteifern könne noch wolle, weil ihm die Sache jederzeit ungleich wichtiger war, als der Reiz einer um Beifall werbenden Darstellung. Seine Schriften haben zumeist etwas von dem lockeren Gefüge einer akademischen Disputation, indem sie mit bezifferten Behauptungen arbeiten, die nacheinander ohne Scheu vor Wiederholungen, Breiten, Abschweifungen und Einschachtelungen nicht sowohl in streng logischer Folge entwickelt, als in lebhaftem Vortrag und eindrucksvoller Beweisführung durchgesprochen werden, wobei das Rüstzeug einer schlagfertigen Gelehrsamkeit oft genug dem scharfsinnigen Mutterwitz des gesunden Menschenverstandes erquickend dienstbar gemacht wird. Und diese Anlage bot den großen Vorteil, daß der Gegner, der jeweils vor die Klinge gefordert wird, ebenso als persönlich gegenwärtig vorgestellt werden konnte, wie die Masse der Zuhörer, die durch Ausrufe, Fragen und Anreden in das Kampfspiel hineingezogen wird und das vernichtende Endurteil nicht selten mitbilden hilft. Mit wie herausforderndem Spott stellt er z. B. in einer Schrift

„wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig" (Alveld) seinen Lesern das Bild jener „tapferen Helden zu Leipzig" vor Augen: „sie sind sehr wohl gerüstet, daß mir dergleichen noch nicht vorgekommen sind. Die Eisenhüte haben sie an den Füßen, das Schwert auf dem Kopfe, Schild und Krebs hängen auf dem Rücken, die Spieße halten sie bei der Schneide, und steht ihnen der ganze Harnisch gar fein an wie einem Reutersmann auf diese neue Manier." Was für prächtige Einfälle und Wendungen vermag er dem Wappentier Emsers, dem Steinbock, abzugewinnen oder dem Vorstellungsspiel mit dem Hanswurst in seiner Streitschrift gegen Heinz von Wolfenbüttel! Oder wer könnte sich der Aufforderung zum Mitlachen entziehen, wenn der Handel zwischen Papst und Kaiser um das Konzil als eine Neckerei mit Hunden verhöhnt wird, denen man „an dem Messer einen Bissen Brot geboten und, wenn sie darnach geschnappt, mit dem Heft auf die Schnauze geschlagen, daß die armen Hunde nicht allein den Schaden, sondern auch den Schmerz dazu haben mußten, und ist ein feines Gelächter." Genau so hat der Papst „immer vertröstet und verzogen und dem Kaiser als einem Hunde den Bissen Brots immer geboten, bis er seine Zeit ersehen: da schlägt er ihn über die Schnauze und spottet seiner dazu als seines Narren und Gaukelmännleins." Wie der Papst mit dem „freien, deutschen, christlichen" Konzil seine Possen treibt, wird später, in der Schrift „wider das Papsttum zu Rom", mit einem nicht minder eindringlichen Bilde veranschaulicht: „gleich wie ein Gaukler den albernen Leuten ins Maul Gulden gaukelt, aber wenn sie es auftun, so haben sie Pferdedreck drinnen, so tut auch dieser schändliche Lecker Paulus Tertius, schreibt uns schier zum fünften Mal aus ein Konzilium, daß wer die Worte hört, muß denken, es sei sein Ernst, aber ehe wir uns umsehen, so hat er uns Pferdedreck ins Maul gegaukelt." Zwingli wird einmal spottend mit einem Kelterer verglichen, der aus den Worten „das ist mein Leib" den Sinn „das ist meines Leibes Zeichen" keltern und pressen wollte, „aber es stund einer dabei

und sah ihm zu, wie er kelterte, und ward gewahr, daß ihm einer hatte ein Stücklein getan und eitel Kieselsteine in die Kelter gelegt, doch mit Weintraubenfarben gemalt; da kelterte der arme Mann über die Kieselsteine mit großer Mühe, und wollte doch nichts herausgehen, bis daß ihm die Kelter mit Steinen und mit allem auf den Kopf fiel und zerschmetterte ihn. Es lassen sich freilich Christus Worte nicht viel keltern noch pressen; es sind Kieselinge, ja eitel Felsen, die von Gottlosen ohne Schaden nicht mögen gehandelt werden, wie er sagt Matth. 21." Ein andermal läßt Luther die Schwärmer sich gar als Einbrecher aufspielen und erzählen: „Wir stiegen einmal heimlich in den Himmel eben zur Mitternacht, da Gott am tiefsten schlief, wir hatten eine Laterne und einen Dietrich mit uns, brachen ihm in das allerheimlichste Kämmerlein und schlossen alle Kasten und Laden auf, da seine Gewalt innen lag. Da nahmen wir eine Goldwage, daß wirs ja gewiß träfen und genau abwägeten. Wir funden aber keine Gewalt, die das vermochte, daß ein Leib zugleich im Himmel und im Abendmahl sein könnte; darum ists gewiß, daß „Leib" muß „Leibes Zeichen" heißen. — Daß dir Gott wehre, Satan du leidiger, wie schändlich und sicher spottest du unser! Doch mein Spott soll dich wiederum auch kitzeln, was gilts?" Dies ist zugleich ein Beispiel für eine Luther sehr geläufige Form des Abbrechens: wo er seinen leidenschaftlichen Unmut nicht geflissentlich dämpft, um zu ruhigerer Betrachtung der Dinge zurückzulenken, da liebt er es, sich mit einem kurzen Ruck oder mit einer kräftigen Verwünschung des Gegners abzuwenden und das Thema zu wechseln.

Die plastische Kraft, mit der er das innere Wesen seiner Gegner in scharf geschnittenen ironischen Bildern greifbar zu machen weiß, fließt aus einer ungewöhnlichen Phantasiebegabung, und daß diese mit ihren oft derb volksmäßigen Ausdrucksformen neben einem haarscharfen, im Spalten und Abgrenzen abgezogener Begriffe geübten wissenschaftlichen Denken sich so unbeeinträchtigt behaupten konnte, ist einer der stärksten Beweise

für die seelische Jugend und Ursprünglichkeit dieser aus bäuerlicher Grundschicht erwachsenen Natur. Unerschöpflich ist Luthers Erfindungsgabe sonderlich, wenn er auf die Masken und Machenschaften des Teufels zu reden kommt, der etwa als flotter Junker von ihm vorgeführt wird oder als Mönch, Schenkwirt, Vogelsteller, Jäger, Gaukler, als Versucher in männlicher oder weiblicher Lockgestalt, als Schlange, Drache, Affe, Katze, Bock, Sau, als Meister Klügel oder Meister Fürwitz, als Bräutigam der Frau Hulda, der irdischen Vernunft, oder als schwarzer Nickel, Poppelmann und Kinderschreck. So vielfach sich Luther hier auch mit bekannten Zügen des Volksaberglaubens, biblischer und märchenhafter Überlieferungen berührt, und so leibhaftige Wirklichkeit ihm der Teufel auch war — „ich bin dazu geboren, daß ich mit den Rotten und Teufeln muß kriegen und zu Felde liegen, darumb meine Bücher viel stürmisch und kriegisch sind" —, es läßt sich dennoch nicht verkennen, daß sich bei ihm eine Vergeistigung des alten Teufelsglaubens anbahnt, und daß auch hier die Freude an künstlerischer Verwertung des überlieferten Vorstellungsschatzes immer mit hineinspielt. Denn ähnlich, wie ihm der Antichrist nicht eine Person, sondern eine Gesinnungsrichtung war, so war ihm auch am Teufel viel weniger die höllische Person mit ihrem Hofstaat wichtig, als das Böse, das von ihm stammt und in zahllosen Gestalten auftritt: als Haus-, Hof- und Kirchenteufel, Wallfahrts-, Ablaß-, Bullenteufel, Saufs-, Freß- und Buhlteufel, Ehe- und Geizteufel, Zauber- und Hexenteufel, Kleiderteufel, Fluchteufel, Klugheitsteufel usw. Die Literatur des 16. Jahrhunderts hat diese von Luther gezogenen Grundlinien der Teufelei bis zum Überdruß weitergeführt und verstärkt, aber freilich zumeist mit jenem wohlfeilen Behagen an rein stofflicher und unterhaltsamer Ausnutzung der Motive, das mit Luthers Verinnerlichung des Teufelsglaubens kaum noch etwas gemein hat: ihm kam es auf den Geist an, in dem die Macht des Bösen ihr nie versiegendes Leben hat, und diesen Geist vermochte er nur faßbar zu machen und zu bekämpfen.

wenn er ihn als den furchtbaren Versucher in all den Verkleidungen vor Augen stellte, wie sie der altkirchliche und volkstümliche Aberglaube ihm an die Hand gab; und so machte er sich mit seiner vielfach freilich nur unbewußt mitwirkenden künstlerischen Bildkraft diese bunte Überlieferungsmasse untertan, ließ aber selbst durch die mutwilligsten Derbheiten humoristischer Darstellung immer den tiefen Ernst seiner Grundauffassung durchklingen: daß wir alle stündlich in Gefahr stehen, an Gott zu Verrätern zu werden, und darum des schützenden Glaubensschildes bedürfen. Übrigens fehlt es nicht an Beispielen, daß er nach der gemütlichen Weise des Hans Sachs auch Gott Vater, Sohn und heiligen Geist mit allerlei Menschlichkeiten humorvoll in Beziehung setzen konnte, ohne dies auch nur von ferne als unehrerbietig zu empfinden: war es ihm doch Glaubenssatz, daß Gottes Wege wunderlich sind, daß er sich oft genug im Niedrigen und Unscheinbaren verbirgt; wie sollte es da möglich sein, ihn ohne die göttliche Gabe des Humors zu denken, die doch mit der Liebe so nahe verwandt ist? Und wenn man seine unausdenkliche Majestät dem schlichten Manne nicht anders innerlich nahebringen konnte als durch Reden in Gleichnissen, warum sollte man sich dann scheuen, ihn hier und da ganz so menschlich denken und handeln zu lassen, wie es der Herr Christus auch tat, als er auf Erden wandelte? Auch den Tod, die Sünde, Tugenden und Laster aller Art liebt Luther zu vermenschlichen oder wie lebende Wesen auftreten zu lassen: als Streckebein, Frau Leisetritt, Frau Putze, Junker Unflat, Geiz, Filz, Neidhart, Fürwitz, Herr Reuling, Hans Unvernunft, Meister Klügling, das Hündlein Reue usw., wie er auch die adligen Herren gern „Scharrhans", den Pöbel „Herr Omnes" nennt oder seinen Gegnern, um sie zur Zielscheibe des Gelächters zu machen, irgendeinen volkstümlichen Scheltnamen anhängt: Hans mit dem Kopf hindurch, Kunz Nickel hinter dem Backofen, Hans von Jena auf allen Gassen, Peter Rülz von Naschhausen. Schalkhaft versteckt er seine Werturteile gelegentlich hinter einem scheinbar mißverstandenen Wort: aus den päpstlichen „Dekretalen"

macht er „Drecketaln", aus „S. Heiligkeit" „S. Hölliſchheit", aus „Legenden" „Lügenden", oder er ſtellt dem „Heiland" einen „Feiland" gegenüber.

Von ſeiner volkstümlichen Vorliebe für zwei- und mehrgliedrige Formeln, gereimte und ungereimte, zeugen ſeine deutſchen Schriften nicht minder als ſeine Bibelüberſetzung: „ſchlemmen und demmen", „ſtöcken und pflöcken", „Stoppeln und Koppeln", „Geſpei und Gehei", „gicken und mucken", „erſtumpelt und verhumpelt", „Gewerre und Gemenge", „erſchinden und erzwecken", „Zippel und Franſen", „rips raps", „hart und heftig", „leuchten und ſcheinen"; „nichts giftigeres, ſchädlicheres, teufliſcheres"; „er läßt rauben, nehmen, drücken, ſchinden, ſchaben, freſſen und toben, wer da will". Gern ſtattet er Hauptwörter mit einem ganzen Troß von Beiwörtern aus: „die halsſtarrigen, verſtockten, verblendeten Bauern"; „treuloſe, meineidige, ungehorſame, aufrühreriſche Diebe, Räuber, Mörder und Gotteslästerer"; „die wilden, raſenden und unſinnigen Tyrannen"; „ein recht fromm, treu, fleißig, furchtſam, chriſtlich, gelehret, erfahren, geübet Herz". Aber der ſtrömenden Fülle des Ausdrucks ſteht anderwärts wieder eine bedächtige Sparſamkeit gegenüber, und Luther weiß es ſehr gut, daß es Gemütsbewegungen gibt, die wortkarg oder ſchweigſam machen, eine Beobachtung übrigens, die zu dem feſten Beſtand rhetoriſcher Handbücher von jeher gehörte.

Unerſchöpflich iſt der Reichtum ſeiner Bilderſprache, der am ſtärkſten von der Bibel befruchtet iſt, aber auch den alten Klaſſikern, dem deutſchen Sprichwörterſchatz, Märchen, Schwänken, Fabeln und Volksbräuchen hundertfältige Anregungen entnimmt. Neben Bildern und Gleichniſſen aus dem Reich der vier Elemente ſtehen ſolche aus dem Leben der Tiere, der Pflanzen und des menſchlichen Körpers, aus dem häuslichen Leben, dem Rechtsleben, Kriegs- und Turnierweſen, aus der Welt des Handels, der Landwirtſchaft, des Handwerks und der Gewerbe (der Bäcker, Brauer, Köche, Schmiede, Töpfer, Zimmerleute, Glockengießer, Barbiere, Bergleute uſw.), aus

dem Leben in Gasthöfen und Krankenhäusern, aus Musik und Malerei, Mathematik, Physik und Chemie, Schiffahrt, Zollwesen, Festungsbau und Geschützwesen, Gefängnis- und Folterwesen, aus der Geld- und Kreditwirtschaft, allen erdenklichen Arten des Spiels (Kegeln, Tanzen, Jagen, Kartenspiel, Scheibenschießen, Schach, Blindekuh, Eislauf usw.) und auch aus gewissen Gebieten unvermeidlicher leiblicher Bedürfnisse, über die man damals mit einer heute nicht mehr erträglichen Offenheit und Breite zu reden gewohnt war. Erinnert sei hier nur an die mannigfaltigen bildlichen Umschreibungen des Nichtigen (wie Rauch, Wasserblase, taube Nuß, lediges Faß, Taubenfuß, Birnstiel, einer Schlehen wert; wie das Rauschen einer dürren Schweinsblase, als pfiffe mich eine Gans, als blökete mich eine Kuh an usw.) oder des Ungereimten (als wollte man mit Stroh Feuer löschen und mit Scheffeln Wind messen, Wasser in den Brunnen tragen, Brücken aus Spinnweben bauen, Trauben von Dornen sammeln und Disteln von Feigen brechen, das Pferd am Schwanze zäumen, die Sonne mit einer Laterne erleuchten, Mist in silbernen Schüsseln auftragen, eine Feuersbrunst mit einem Löffel Wasser löschen, mit einem Strohhalm auf einen Amboß schlagen) oder des Sichüberhebenden (wie eine Kerze gegen einen glühenden Backofen, ein brennender Strohhalm gegen die Sonne; als wollte das Ei das Huhn oder die Kachel den Töpfer lehren; man soll die Magd nicht über die Frau setzen, und die Stühle sollen nicht auf die Bänke steigen usw.). Es ist unmöglich, in dem enggespannten Rahmen unserer Darlegungen von solcher überschwenglichen Fülle eine auch nur annähernde Vorstellung geben zu wollen. Luthers Gleichniskunst eingehend zu untersuchen, wäre eine ebenso dringliche Aufgabe wie eine gründliche Erforschung seines Wortschatzes, seiner Wortbildung, seines Satzbaues und seiner Stilmittel. Seine Bilder können sich auf ein einziges Beiwort (z. B. ein steinern Herz) oder eine Gleichung zweier Begriffe beschränken (die Sprache = die Scheide, in der das Messer des Geistes steckt), und sie können sich nach homerischer Weise zu

breit ausgeführten Gleichniſſen auswachſen, wie in jenem köſtlichen Lobgeſang auf die Schreibfeder, die die hochmütigen Junker ſo gering achten, und die ſie doch wider Willen ehren müſſen, denn ſie „ſetzen ſie oben auf Hut und Helm, als ſollten ſie mit der Tat bekennen, daß die Feder ſei das oberſte in der Welt, ohne welche ſie auch nicht gerüſtet zum Streit noch im Frieden dahergehn könnten, viel weniger ſo ſicher ſpannen", ihr Handwerkzeug aber, das Schwert, gürten ſie um die Lenden, „da hängt's auch fein und wohl zu ihrem Werk, auf dem Kopfe ſtünde es nicht wohl, da muß die Feder ſchweben". Von der Botſchaft „gehet hin in alle Welt" meint er einmal, es ſei mit ihr, „wie wenn man einen Stein ins Waſſer wirft, der macht Bülgen und Kreiſe oder Striemen um ſich, und die Bülgen walchen ſich immer fort und fort, eine treibet die andere, bis daß ſie an das Ufer kommen; wiewohl es mitten inne ſtille wird, dennoch ruhen die Bülgen nicht, ſondern fahren für ſich."

Wenn Luther ſich ſeiner Verdienſte um die Vervollkommnung der deutſchen Sprache nicht ohne Stolz bewußt war, ſo hatte er dabei immer nur ſeine Bibelüberſetzung im Auge, während er über ſeine eigenen Schriften als *Ganzes* — abgeſehen alſo von dem ſehr begreiflichen Ausdruck ſeiner Zufriedenheit mit vielen einzelnen unmittelbar vor oder nach ihrer Vollendung — mehr als beſcheiden dachte. Nicht nur hat er wiederholt erklärt, er habe lediglich der heiligen Schrift wieder zu ihrem göttlichen Rechte helfen wollen, und nachdem ſeine Schriften den Chriſten dieſen Dienſt geleiſtet hätten, ſeien ſie der Erhaltung ſchwerlich noch wert, allenfalls als geſchichtliche Zeugniſſe ſeines Kampfes mit dem Papſttum wollte er ſie noch gelten laſſen, ohne ihnen eine ſein Jahrhundert überdauernde Lebenskraft zuzutrauen. Er war auch ſehr geneigt, ihren *ſchriftſtelleriſchen* Wert zu unterſchätzen und der Schreibweiſe anderer den Vorzug zu geben. Wiederholt fand er, daß ſeine Bücher zu wortreich ſeien, daß ſich die Geſchwätzigkeit des Alters — vorzeitig — in einzelnen bemerkbar mache, vor allem aber ſeien ſie zu ungeſtüm, bei dem „ſäuberlichen" Melanchthon

oder dem „friedsamen“ Brenz fließe „die Sprache, mit Kunst der Rede ausgestattet, reiner, lichter, heller dahin und ergreife und ergötze deshalb mehr“. „Die meinige gibt, in Redekunst unerfahren und ungebildet, nichts als einen Wald und ein Chaos von Worten von sich und muß überdies wie ein unruhiger und stürmischer Fechter allezeit mit unendlichen Ungeheuern streiten. Darum, wenn man kleines mit großem vergleichen darf, ist mir von jenem vierfältigen Geiste des Elias 1. Kön. 19 der Wind und das Erdbeben mit Feuer zugefallen, dadurch Berge umgestürzt und Felsen zerbrochen werden, dir aber und deinesgleichen das stille, sanfte, erfrischende Sausen. Deshalb sind mir selbst, geschweige denn anderen, eure Schriften und Worte lieber. Doch tröste ich mich damit, daß ich denke, ja weiß, der himmlische Vater brauche in seinem großen Haushalt auch einen oder den anderen Knecht, der hart sei gegen Harte, rauh gegen Rauhe, ein grober Keil für grobe Klötze. Und wenn Gott donnert, braucht er nicht bloß den bewässernden Regen, sondern auch den erschütternden Donner und luftreinigenden Blitz, damit die Erde desto besser und reichlicher Frucht trage.“ Ja, er konnte den Zorn, der „sein ganzes Geblüte erfrische“, auch wieder als ein Geschenk Gottes preisen, dessen er bedürfe, um gut schreiben, predigen und beten zu können. Jedenfalls können wir weder jene Unterscheidung zwischen dem Bibelübersetzer und dem Schriftsteller Luther noch des letzteren allzu bescheidene Selbsteinschätzung gegenüber Melanchthon oder Brenz uns zu eigen machen. Denn man braucht nur seine Auslegung des „Magnifikat“, seine „Tessaradekas“ oder das Schriftchen von der christlichen Freiheit zur Hand zu nehmen, um zu erkennen, daß auch ihm das „stille, sanfte Sausen“ wundervoll gegeben war, und niemand kann überhaupt bei einem Vergleich jener Schriftsteller mit ihm im Zweifel sein, wo der größere Reichtum der Farben und Töne zu suchen ist. Was mit der Heftigkeit seiner Streitschriften den unbefangenen Beobachter immer wieder ergreifend aussöhnt, ist, wie oben dargelegt wurde, das hohe prophetische

Berufsbewußtsein, das in ihnen waltet. Aus ihm gewinnt die fast durchweg festgehaltene Ichform der Darstellung ihr inneres Recht, die mit dem Pathos des Predigers und des sittlichen Richters die Gedankenschärfe und alle schwachen Seiten des Gegners überlegen ausspähende Schlagfertigkeit des akademischen Streittheologen verbindet und ihrem Vortrag durch eine Fülle redneriſcher Figuren, Interjektionen, Anreden, Fragen, imperativiſcher und optativiſcher Sätze, Antitheſen oder durch dialogiſche Geſtaltung der Einwürfe und ihrer Widerlegungen ein Gepräge dramatiſcher Lebendigkeit leiht. Aber auch außerhalb des Stilbereiches der Streitſchrift durchbricht dieſe Ichform oft unwillkürlich den Gang der ruhigen, ſachlichen Erörterung oder der unperſönlichen, wiſſenſchaftlichen Unterſuchung, um von inneren Erfahrungen Zeugnis abzulegen oder mit perſönlichen Bekenntniſſen hervorzutreten, in denen wiederum jenes Berufsbewußtſein einen Ausdruck von nicht ſelten erhabener Großartigkeit gewinnt.

Wenn es an Zeugniſſen für dieſes auch in ſeinen Briefen nicht fehlt — es braucht nur etwa an ſein berühmtes Schreiben an den Kurfürſten vom 5. März 1522 oder an den Sendbrief an die Chriſten im Niederland (1523) erinnert zu werden —, ſo legt uns das die Frage nahe, was Luthers Briefe in der Entwickelung der deutſchen Briefkunſt bedeutet haben mögen. Und hier muß vor allem betont werden: wir kennen keinen zweiten Deutſchen, der einen brieflichen Verkehr von einer derartigen Ausdehnung, Vielfältigkeit und Angehörigen aller Stände zugewendeten Herzensteilnahme und Hilfsbereitſchaft gepflegt hätte, keinen zweiten Deutſchen auch unter ſeinen Zeitgenoſſen, deſſen Briefe an Echtheit und Tiefe des perſönlichen Lebens wie an ſachlichem Reichtum mit den ſeinigen ſich meſſen können. Denn Luther hat wohl niemals einen Brief zu ſeiner Erholung geſchrieben, oder um dem Empfänger einen Genuß zu bereiten oder um die literariſche Gattung des künſtleriſch geſtalteten Sendſchreibens als Jünger Ciceros durch einige erleſene Beiſpiele zu mehren. Alle ſeine Briefe haben vielmehr unmittel-

bare sachliche Anläſſe, und dieſen ſtrebten die meiſten ſogar ſo eilig gerecht zu werden, daß für bedächtige künſtleriſche Geſtaltung kein Raum blieb. Dennoch iſt eine ſtarke künſtleriſche Wirkung nicht ſelten erreicht, ſo wenig ſie angeſtrebt ſein mochte. Sie ergibt ſich aus der ſparſamen Verwendung oder gänzlichen Beiſeiteſetzung jenes unperſönlich-kanzleimäßigen Floskelweſens und jenes nach fremden Vorbildern gemodelten phraſenhaften Beiwerks, das für die Briefe jener Zeit faſt ausnahmslos bezeichnend iſt, aus der Einfachheit des Aufbaus und der Natürlichkeit des Ausdruckes, wie ſie einem ohne Umſchweif auf beſtimmte ſachliche Klärungen ausgehenden Tat- und Willensmenſchen gemäß ſind, und aus der Wahrhaftigkeit der Selbſtdarſtellung, die keiner entlehnten Gefühle oder Gedanken bedarf, um dem Leſer „intereſſant“ zu werden. Allerdings war ſchon in den Kreiſen der deutſchen Myſtik der Brief zur Mitteilung ſeeliſcher Erlebniſſe bisweilen überraſchend glücklich verwendet worden, aber das Unvergleichliche an Luthers Briefen iſt gerade, daß die religiöſen Lebenswerte hier nicht abgeſondert gepflegt und zärtlich betaſtet werden, ſondern daß ſie den ganzen Menſchen durchdringen und aus dem Kampfe mit den tauſend Fragen und Sorgen des Alltags immer wieder ſiegreich und tröſtend hervorleuchten. Das Gleiche gilt aber von Luthers Schriften überhaupt: ſie ſtellten unſerm Volke einen Helden und Meiſter vor Augen, der ihm vorbildlich zeigte, wie es die Dinge und Ordnungen dieſer Welt zu brauchen habe, um mit dem Willen Gottes in Einklang zu bleiben, deſſen Frömmigkeit alſo mit allen Gebieten der Kulturarbeit in lebendigſten, empfangenden und gebenden Beziehungen ſtand und für dies alles jene packende und ſchlagkräftige Art zu reden fand, die auch dem einfachſten Manne ohne weiteres verſtändlich war, ſo daß er nicht umhin konnte, mit Luthers Gedanken zu denken, mit Luthers Worten zu reden. In der üppig aufſchießenden Flugſchriftenliteratur laſſen ſich dieſe Wirkungen am lehrreichſten erkennen: auch hier bewährt ſich Luthers Erfahrung, daß der Zorn das Blut in Wallung bringt und nicht nur die Gedanken

lebendig macht, sondern auch die rechten Worte finden läßt, denn die Hitze des Streitens ist der Entwickelung der deutschen Prosa in diesen Jahren augenscheinlich günstig gewesen, und Luthers Wortschatz, seine Wendungen, Vergleiche, Witzworte, Satzfügungen usw. begegnen dem Kenner hundertfältig wieder.

Für die Ausbildung einer neuhochdeutschen Prosa, zu der das 15. und 16. Jahrhundert den Grund gelegt haben, war neben der Predigt, dem mystischen Traktat, der Satire und der Streitschrift auch die Erzählung (Roman, Novelle, Schwank und Fabel) ein wichtiges Versuchsfeld. Luther hat die Predigt nicht nur aus den Netzen des scholastischen Begriffsformalismus und der allegorischen Deutungskünste befreit, er hat sie vor allem emporgehoben aus den Niederungen spielerischen Scharfsinns, pedantischer Bilderjagd, würdeloser Effekthascherei und zerstreuenden Allerweltsgeschwätzes, indem er ihr, das allzu üppig wuchernde rednerische Rankenwerk wegschneidend, einen neuen Ernst und eine neue Tiefe gab und sie zu ihrer eigentlichen Bestimmung zurückführte: sie sollte wieder zur Missionspredigt werden, die, ganz auf das Bibelwort gegründet, kein höheres Ziel kannte, als evangelisches Glaubensleben zu wecken und für die Arbeit am Reiche Gottes die Herzen reif machen. Neben der stofflichen Buntheit und der glänzenden Erfindungsgabe etwa eines Geiler von Keisersberg mögen Luthers Predigten auf den ersten Blick einförmig und phantasiearm erscheinen, neben der zarten Seelenmalerei eines Tauler, Suso und ihrer Schüler herb und nüchtern. Ihre charakterstählende Größe liegt in der schwer erkämpften und als des Lebens höchster Schatz gehüteten Siegeszuversicht zu dem gnädigen Gott, in dessen Vaterhänden der Gläubige sich für ewig geborgen weiß, in jener ernsthaften, über alle Abgründe sicher hinwegschreitenden, alle Lasten bereitwillig tragenden Freudigkeit, die auch in der urdeutschen Musik eines Joh. Seb. Bach so großartig lebt, aber bei romanischen und englischen Kanzelrednern vergeblich gesucht wird, in der bezwingenden Kraft, mit der die eigene religiöse Erfahrung von der Bibel her immer wieder durch-

leuchtet wird und wiederum die innere Welt der biblischen Gestalten aufschließen hilft. Wenn späterhin die Predigt sich spalten sollte in die mit viel Fleiß, bisweilen auch mit entschiedener Begabung ausgebauten Gattungen der dogmatischen Lehrpredigt, der Erbauungs-, Kontrovers- und Erweckungspredigt, so konnten zwar diese alle in Luthers Predigten ihre Anknüpfungen suchen und finden, aber die Einheit der Persönlichkeit, die diese verschiedenartigen Predigttypen zusammenhielt, war ebenso unwiederholbar wie die Genialität des geborenen Seelenführers, die ihr Höchstes leistete, wenn sie, ganz der Sache hingegeben, ohne auf redekünstlerische Zurüstungen Bedacht zu nehmen, sich dem freien Zuge ihrer prophetischen Inspiration überließ und eben dadurch die mehr als zwei Jahrhunderte später von Herder aufgestellte Forderung bereits vorbildlich erfüllte, daß es der selbsterlebte Gedanke sein soll, der den Ausdruck bildet, während bei den unschöpferischen Geistern die Sprache, die für sie „dichtet und denkt", früher da zu sein pflegt, als der aufbauende Gedanke, dem sie zu dienen hat. Das gleiche Verhältnis von Gedanke und Ausdruck gilt für die anderen Stilformen, denen Luther sich angeschlossen hat: für die des erbaulichen Traktates, der textauslegenden akademischen Vorlesung, des Sendbriefes und der Streitschrift. Er war indessen stets auch ein Freund von gut erzählten Geschichten, deren er zahlreiche nach Art der älteren „Predigtmärlein" in Rede und Schrift einzuflechten liebte. Hier waren die Vorbilder, an die er stilistisch anzuknüpfen hatte, in den Volksbüchern und Chroniken zu finden. Das lehrreichste Beispiel dieser Art besitzen wir in seinem Büchlein „von Bruder Henrico (Heinrich von Zütphen), in Dietmar verbrannt" (1525), einer Geschichtserzählung von vollendeter Sachlichkeit, die den persönlichen Anteil des Erzählers überall durchfühlen läßt, ohne ihn doch im geringsten hervortreten zu lassen. Diese epische Einfalt und Ruhe, die zwar im Einklang mit dem Stil der Volksbücher den Ton des mündlichen Vortrags streng festhällt, übrigens aber von deren breitspuriger, Gefühle und Betrachtungen des Erzählers oft so aufdringlich

einmischender, bisweilen auch reichlich geblümter Darstellungsweise keinerlei Spuren zeigt, hat sich unverkennbar an biblischen Vorbildern geschult. Von der Knappheit, Klarheit und Flüssigkeit seines erzählenden Prosastiles gegenüber dem seiner Vorgänger gewinnt man einen starken Eindruck, wenn man das ungelenke Deutsch in Steinhöwels „Äsop" mit seiner Bearbeitung vergleicht. Der oft allzu weitschichtige, schwer überschaubare, anakoluthische Satzbau seiner Erbauungs-, Auslegungs- und Streitschriften, wo jeder beim Schreiben aufsteigende Gedanke rasch noch mitgenommen und irgendwie eingegliedert werden soll, ist hier mit feinem Gefühl vermieden: Gliederung und Aufbau der Erzählung ist von durchsichtigster Schlichtheit, und die Wortstellung ist so vorzüglich mit der Satzbetonung in Übereinstimmung gebracht, daß eine Leichtigkeit und Bestimmtheit des Vortrags möglich wird, die bei Steinhöwel noch gänzlich zu vermissen ist, und die leider nur zu bald und für nahezu zwei Jahrhunderte wieder verloren gehen sollte, als am Ende des 16. Jahrhunderts das Zeitalter der Papiersprache aufkam, die im Stile der Kanzleien, gelehrter Abhandlungen oder fremder Quellen nacherzählter Romanbücher zwar nach „Gravität" redneriſchem Prunkwerk, ausländischen Modewörtern, galanten sinnreichen oder witzigen Wendungen trachtete, aber die Rücksicht auf das lauschende Ohr so gänzlich außer Acht ließ, daß ihre unnatürlichen Satzfügungen oft nur noch dem lesenden Auge mit Hilfe des suchenden Fingers verständlich werden konnten. Als endlich mit Lessing, Klopstock, Herder und der Genieperiode das gesprochene Deutsch des leidenschaftlich bewegten Menschen wieder sein Recht zu begehren begann, sollte alsbald auch Luthers Prosa als ein Jungbrunnen der formelhaft erstarrten Schriftsprache von neuem gewürdigt werden.

Luthers führende Stellung in der Geschichte der neuhochdeutschen Schriftsprache läßt sich am einleuchtendsten aus der unleugbaren Tatsache erkennen, daß er eine Lesermasse um sich versammelt hat, wie kein Deutscher vor ihm und nur noch ganz wenige nach ihm: sie umfaßte alle Stände und Landschaften. Es ge-

chlechterdings kein Buch, das sich an Zahl der Auflagen und Verbreitung mit seinem Katechismus oder seiner Bibel vergleichen konnte; seine deutschen Schriften standen jahrzehntelang nicht minder im Mittelpunkt buchhändlerischer Nachfrage. Und wer nicht selber kaufte und las, dem wurden Bibel und Katechismus in der Kirche, in Schule und Haus wenigstens vorgelesen. Damit war diesen Büchern ein dauernder Einfluß auf die Sprache nicht nur der Gebildeten, sondern auch des einfachen Volkes gesichert, wie keinen andern. Auch unter den Katholiken, nicht minder bei den Schwärmern und den Täufern, fand Luthers Bibel eifrige Leser. Als Emser seiner Übersetzung des Neuen Testamentes (1527) den nach der Vulgata geänderten Text Luthers zugrunde legte, konnte dieser mit Recht spöttisch frohlocken, daß seine papistischen Gegner aus seinem „Dolmetschen und Deutsch lernen deutsch reden und schreiben" und „stehlen" ihm also seine Sprache, davon sie zuvor wenig gewußt, danken ihm aber nicht dafür, sondern brauchen sie viel lieber wider ihn. Die zweite Ausgabe dieses Emserschen Neuen Testamentes nahm dann der Dominikaner Joh. Dietenberger in seine Bibelübersetzung (1534) auf; für das Alte Testament verwendete er Luthers Übersetzung, soweit sie ihm zur Verfügung stand, um sie nach der Vulgata zu berichtigen, daneben die Wormser und die Züricher Übersetzung der Propheten, Leo Juds Übersetzung der Apokryphen oder auch die mittelalterliche deutsche Bibel. Den großen Erfolg dieser Bibelübersetzung, von der 58 vollständige und zahlreiche Teilausgaben nachzuweisen sind, hätte ich also abermals Luther in der Hauptsache zugute schreiben dürfen. Auch Eck schrieb für seine Bibelübersetzung (1537) das Emserische Neue Testament lediglich ins Bayrische um und nahm für die Verdeutschung des Alten die mittelalterliche Bibel zu Hilfe. Seine dürftige Leistung brachte es im 16. Jahrhundert nur noch zu zwei weiteren Auflagen; erst der Einfluß der Jesuiten half ihr im 17. Jahrhundert in Bayern noch zu mehrfacher Wiedererweckung, wie er auch der Bibel Dietenbergers eine neue Verbreitung und der auf ihr beruhenden des ehe-

maligen lutherischen Theologen Caspar Ulenberg (1630) einen außerordentlichen Erfolg verschaffte. Aus diesem starken Verlangen nach deutschen Bibeln, dem auch die katholische Kirche sich nicht versagen konnte, wird man den Schluß ziehen müssen, daß Luthers Bibel und ihre Sprache von Anfang an trotz entgegenstehender Verbote auch auf die katholischen Gebiete stark eingewirkt hat, und Luther hat denn auch 1537 erklärt, die Katholiken läsen seine Bibel häufiger als die Evangelischen.

Wenn die damaligen Druckersprachen in Einzelheiten der äußern Gewandung, Lautgebung, Schreibweise und Formenbildung dem heutigen Neuhochdeutsch hie und da allerdings näher stehen, als Luther, so will das dennoch sehr wenig besagen gegenüber der grundlegenden Bedeutung, die ihm für das eigentlich körperliche Wachstum unsrer Schriftsprache, für ihren Wortschatz und ihren Stil, zukommt. Am frühesten wurde sein Vorbild in dem literarisch ungemein regsamen Mitteldeutschland wirksam, wo manche Schriftsteller, wie Mathesius oder Aurifaber, sogar einen Stil schrieben, der dem seinigen stellenweise zum Verwechseln ähnlich sah. Von hier verbreitete sich aber die Lutherſprache auch nach Niederdeutschland, wo längst das „Meißnische" im Rufe einer besonders guten und reinen Sprache stand; und die später oft wiederholte irrige Behauptung, daß Luther Meißnisch geschrieben habe, reicht wie z. B. Mathesius beweist, tief ins 16. Jahrhundert zurück. Wenn auch bis ins 17. Jahrhundert hinein noch niederdeutsch gepredigt wurde, die letzte niederdeutsche Bibel erst 1621 erschien und der Rostocker Lauremberg noch dreißig Jahre später für die zum Niedergang verurteilte niederdeutsche Schriftsprache focht, so war doch das Hochdeutsche tatsächlich schon seit der Mitte des 16. Jahrhunderts siegreich geworden. Sehr bezeichnend ist es, daß in der Schauspieldichtung dieser Gegenden die Mundart seitdem wesentlich zu komischen Zwecken verwendet wurde, und daß alle hervorragenden Grammatiker auf niederdeutschem Boden ihre Arbeit in der Folge ausschließlich der hochdeutschen Schriftsprache zugewendet haben: Ratke, Schottel

Morhof, Bödiker und Leibniz. Weniger glatt vollzog sich das Vordringen der mitteldeutschen Literatursprache in Oberdeutschland und der Schweiz, wo ihr drei gewichtige Hindernisse im Wege standen: eine alteingesessene Rede- und Dichtkunst, die in Wortschatz, Reimbrauch und Satzfügung mit mundartlichem Herkommen eng verwachsen war, der Stolz auf die ungleich ältere literarische Kultur, die sich die Führung nicht aus der Hand nehmen lassen mochte, und konfessionelle Vorurteile. Dennoch sind im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts auch diese Widerstände langsam überwunden worden, aber nicht etwa dadurch, daß die Lutherprache sich gleichmäßig durchsetzte — so einfach verlaufen sprachliche Bewegungen niemals, ganz abgesehen davon, daß die Lutherssprache selbst keine ein für allemal fertige Größe war, sondern, wie die Bibeldrucke zeigen, dem Wandel des Sprachempfindens fortschreitend angepaßt werden mußte—, vielmehr das Entscheidende war, daß der **Wille** zu einer immer einheitlicheren Schriftsprache durch sie eine vorher unerhörte Belebung und Kräftigung erfuhr. Jedenfalls ist der **Glaube**, daß es eine über allen Mundarten stehende hochdeutsche Schriftsprache gebe oder geben **müsse**, den wirklichen Tatsachen zunächst weit vorangeeilt und hat die Entwickelung in dieser Richtung ständig befruchten helfen. Schon der Schlesier Fabian Frangk redete 1531 von einer „lauteren und reinen" hochdeutschen Sprache, der die verschiedenen „Landsprachen" mit ihren Mißbräuchen als minderwertig gegenüberstünden. Als Muster dieses „recht regulierten" Deutsch empfiehlt er Kaiser Maximilians Kanzlei, Luthers Schriften und die Drucke Schönspergers in Augsburg, ohne aber zu verhehlen, daß auch in diesen (durch Schuld der Abschreiber und Nachdrucker) nicht alles nachahmenswert sei. Auch der Schwabe Hieronymus Wolf (1578) redet von einer hochdeutschen Gemeinsprache, die eine Auslese des Besten aus allen Mundarten darstelle. Eine deutsche Grammatik auf Grund der Lutherischen Schriften hatte seit 1543 Paul Rebhun geplant, ausgeführt aber wurde das gleiche Unternehmen erst 1578 durch Johannes Clajus, der für die Mustergültigkeit der

Lutherſprache mit größter Entſchiedenheit eintrat und einen ſehr beträchtlichen Erfolg errang, denn ſein Buch erlebte elf Auflagen, von denen die vorletzte 1689, die letzte 1720 erſchien; und wenn er in der Hauptſache auf Mittel- und Niederdeutſchland gewirkt hat, ſo fehlt es doch nicht an Anzeichen dafür, daß er auch in Oberdeutſchland benutzt worden iſt. Luther iſt übrigens der erſte deutſche Schriftſteller geweſen, deſſen Sprachſchatz einer beſonderen Darſtellung gewürdigt wurde. Das erſte Lutherwörterbuch, verfaßt von Diederich von Stade, erſchien in zwei Auflagen: 1711 und 1724; ihm folgte 1794 eine ähnliche Arbeit von W. A. Teller. Im Jahre 1593 unterſchied Sebaſtian Helber in Freiburg noch ſechs Schriftſprachen in Deutſchland: drei niederdeutſche und drei hochdeutſche. Alle dieſe waren, bis auf eine, damals ſchon zum Abſterben reif, weil ihnen eine lebenskräftige Literatur nicht mehr zur Seite ſtand. Seit der Reformation hatte ſich eben der Schwerpunkt des geiſtigen Lebens endgültig nach Mitteldeutſchland verſchoben, und die Neubegründung der deutſchen Literatur durch den humaniſtiſch geſchulten Gelehrtenſtand von Opitz bis Gottſched, Leſſing und Klopſtock vollzog ſich faſt ausſchließlich auf demſelben Boden. Die wachſende Geltung des Oberſächſiſchen als des Grundſtocks der neuhochdeutſchen Gemeinſprache hat ſchon J. D. Michaelis (1750) daraus hergeleitet, daß es *Luthers* Sprache geweſen ſei. In der Tat iſt ſeine Bibelüberſetzung die unzerſtörbare Brücke geblieben, die es zwiſchen der ſinkenden, ja lange Zeit gefliſſentlich verachteten Literatur des ſechzehnten und der zu neuen Zielen ehrgeizig emporſtrebenden des ſiebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts dennoch zu keinem ernſtlichen Bruche kommen ließ, die vielmehr den großen Gedanken, daß ein politiſch zerſplittertes Volk ſich der Einheit ſeines *geiſtigen* Lebens um ſo tiefer bewußt werden müſſe, aus der Frühzeit der Reformation in die neueren Zeiten hinübergeleitet hat, ſo daß, als das alte Reich endlich ganz in Trümmer fiel, der leidenſchaftliche Drang zur Selbſtdarſtellung der deutſchen Nation, der bis dahin ausſchließlich in der Schöpfung der Schriftſprache

und geistiger Bildungswerte sich ausgelebt hatte, nunmehr auch wieder den politischen, staatlichen und kirchlichen Lebensfragen seine Tatkraft zuwenden konnte. Luthers Bibel hat allerdings dazu beigetragen, der deutschen Predigt- und Erbauungssprache eine gewisse Neigung zu altertümlichen Ausdrucksweisen zu wahren, im übrigen aber den Fluß der Sprachentwickelung niemals gehemmt, vielmehr nur den Willen zu einer deutschen Einheitssprache, wie er einst den Reformator beseelte, dauernd lebendig erhalten, sich als deren stärkste tragende Kraft erwiesen und zugleich als den frisch sprudelnden Born, aus dem eine immer wieder in Leblosigkeit und Unnatur sich verirrende Sprache Verjüngungskräfte schöpfen konnte. In diesem Sinne hat Herder von ihm gerühmt: „das reine, echte Deutsch, das unsre Vorfahren schrieben, ehe soviel fremde Sprachen in Deutschland bekannt waren, hat sich in der neuesten Zeit ziemlich verloren; es wird sich wiederfinden und vielleicht aus unsrer Verderbnis eine reichere, schönere Sprache hervorgehen, vor der Hand lassen Sie Luthers Übersetzung gelten!" Jenes andere Verdienst aber hat besonders kräftig Friedrich Schlegel betont: „es ist bekannt, daß alle gründlichen Sprachforscher diese Bibelübersetzung als die Norm und den Grundtext eines in hochdeutscher Sprache klassischen Ausdrucks ansehen, und nicht bloß Klopstock, sondern noch viele andere Schriftsteller von der ersten Größe haben ihren Stil vorzüglich nach dieser Norm gebildet und aus dieser Quelle geschöpft."

Dem deutschen Schrifttum hat Luther mit seiner Bibelübersetzung einen Schatz einverleibt, dessen Wirkungen unermeßlich sind: ein Buch, das in sich selber eine ganze Literatur von merkwürdigster Vielfältigkeit und Lebenstiefe birgt, das zahllosen Dichtern zu einer unerschöpflichen Fundgrube künstlerischer Eingebungen geworden ist, von dem Goethe im Namen vieler bekennen konnte, daß er ihm fast seine ganze sittliche Bildung schuldig geworden sei, und von dessen Redeweisen und Bildern auch die Sprache unseres Umgangs in weit höherem Grade lebt, als die meisten ahnen. Ludwig Häusser hat einmal die

Frage aufgeworfen, wie es kam, daß unsere durch innere und äußere Erschütterungen so furchtbar heimgesuchte Nation sich in ihren Tiefen einen unverwüstlichen Kern religiöser und sittlicher Bildung erhalten konnte, dem weder die Verheerungen des Dreißigjährigen Krieges noch die Sintflut der Ausländerei etwas anhaben konnten, und er hat darauf geantwortet: weil bei uns „keine Hütte so klein, kein Hausstand so arm war, wo dies Buch nicht hinkam, weil Luthers Bibel für das eigentliche Volk nicht bloß Gebets- und Andachtsbuch, sondern Lese- und Familienbuch, die ganze geistige Welt ward, in der die Jüngeren aufwuchsen, zu der die Alten zurückkehrten, in das der gemeine Mann seine Familiengeschichte, die Gedenktage der Seinen aufschrieb, aus dessen Inhalt die Mühseligen und Beladenen Trost und Linderung schöpften in der Not des Tages." Zu einer ähnlichen Betrachtung könnte auch das evangelische Kirchenlied Anlaß geben, von dem alsbald zu reden sein wird, und nicht minder das zweite Volksbuch, das Luther uns zum Geschenk machte: sein Katechismus. Denn jener „unverwüstliche Kern religiöser und sittlicher Bildung" besaß auch an ihm einen allerstärksten Halt, und der Sinn für Zucht und Ordnung, die Ehrfurcht vor dem von den Vätern Ererbten, das lebendige monarchische Gefühl und die gesunde Abneigung gegen politischen und sozialen Umsturz ist nicht zuletzt darum unserm Volk dauernd eigen geblieben, weil alle seine Stände vom Fürsten bis zum Tagelöhner an der Hand dieses unschätzbaren Büchleins über ihre christlichen Lebenspflichten gleichförmig belehrt werden konnten und in ihm eine Gemeinschaft religiöser und sittlicher Bildungsgüter besaßen, die sie vor dem zersetzenden Gifte gegenseitigen Mißverstehens oder Hassens jahrhundertelang wohltätig beschützte. Eine solche Gemeinschaft innerer Erhebung aber, die alle gesellschaftlichen Unterschiede untergehen ließ in der demütig empfundenen Gleichheit des Menschenloses vor dem richtenden und erlösenden Gott, hat Luther seinem Volk auch in dem evangelischen Kirchenliede beschert.

Als er im Dezember 1523 in seiner „Formula Missae"

die Grundlinien einer Umbildung der römischen Messe zum evangelischen Hauptgottesdienst mit Abendmahlsfeier zog, wollte er die lateinische Sprache für die Liturgie zunächst noch beibehalten, weil er, anders als die ungeduldigen Neuerer Karlstadtscher Richtung, davon überzeugt war, daß eine deutsche Kultussprache nicht von heute auf morgen entstehen könne, am wenigsten durch wörtliches Übersetzen der lateinischen Texte. Doch sollte die Muttersprache nicht nur in Predigt und Schriftlesung zu ihrem Rechte kommen, sondern auch im Gemeindegesang, denn was beim Gottesdienst der Sängerchor zu leisten hatte, war nach Luthers Meinung ursprünglich der Gemeinde zugedacht gewesen; das bezeugten ja auch die alten deutschen Lieder, die an hohen Festtagen in der Kirche und bei mancherlei Anlässen auch außerhalb der Kirche vom Volke gern gesungen wurden, z. B. das Weihnachtslied „Ein Kindlein so löbelich", das Pfingstlied „Nun bitten wir den heiligen Geist" oder das Fronleichnamslied „Gott sei gelobet und gebenedeiet". Freilich mußten sie sorgfältig ausgewählt und von unevangelischen Bestandteilen gesäubert werden, und darum sollten auch die guten lateinischen Gesänge noch so lange in Übung bleiben, bis es wirklich gelungen war, der Messe ein durchaus deutsches Kleid zu geben, wofür neben der deutschen Bibel, dem deutschen Katechismus und der deutschen Predigt auch das deutsche Gemeindelied hilfreich werden mußte. Und so rief denn Luther in jener Schrift deutsche Dichter auf, „fromme und geistliche Gesänge" (Kol. 3,16) zu schaffen, die würdig wären, in der Gemeinde Gottes neben dem Graduale, dem Sanctus und Agnus Dei der Messe gebraucht zu werden oder diese zu ersetzen. Bald nachher schon sprach er in einem Briefe an Spalatin von der Absicht, nach dem Beispiel der Propheten und alten Väter Psalmen in der Muttersprache für das Volk in einer Sammlung zu vereinigen, damit das Wort Gottes auch durch den Gesang eine Stätte unter den Leuten gewinne. Dazu habe man Dichter nötig, und da Spalatin die erforderliche Sprachbeherrschung besitze, solle er sich zunächst einmal an

der Übertragung eines Psalmes in deutsche Liedform versuchen, und zwar nach einem von Luther ihm übersandten Muster. Dabei müßten aber neumodische und höfische Ausdrücke vermieden, vielmehr möglichst einfache, gemeinverständliche, reine und für den Gesang geeignete gewählt werden, auch müßte der Sinn durchsichtig sein und sich an den des Psalmes treu anschließen, ohne daß man ängstlich an den Worten des Grundtextes kleben bleibe. Luther fügte hinzu: „ich habe nicht soviel Begabung, daß ich es so zu machen vermöchte, wie ich es wünschte. Darum will ich es versuchen, wenn du dabei Heman oder Asaph oder Jeduthun (die Sangmeister der Psalmen, vgl. 1. Chron. 15,19. 16,41 f.) sein willst." Eine gleiche Bitte richtete Luther an den Marschall Hans von Dolzig, der nicht minder sprachgewandt sei. Er verwies zur Erleichterung der Arbeit auf seine Übersetzungen und Erklärungen, schlug beiden mehrere Psalmen zur Nachdichtung vor und teilte mit, daß er Psalm 130 bereits selbst nachgebildet und Psalm 51 einem anderen (Hegenwalt) in Auftrag gegeben habe.

Luther war sich also ganz klar darüber, daß man Dichter nicht aus der Erde stampfen könne, und zufrieden, wenn er vorerst einige sprachgewandte Männer fand, die imstande waren, einen Psalm in würdiger Weise in deutsche Liedverse zu fassen. Seine bescheidene Meinung, andere könnten das wahrscheinlich besser leisten als er, beweist nur, wie unvergleichlich hoch der Psalter in seiner Schätzung stand, weshalb er auch später einmal bekannte, er habe über den 111. Psalm ein neues Lied machen wollen; weil aber „der heilige Geist der höchste und beste Poet" sei, so habe er es vorgezogen, sich mit dem Auslegen des Psalms zu begnügen. Im dichterischen Handwerk war Luther sicherlich früh geübt, denn die Kunst, lateinische Verse zu bauen, war ein fester Bestandteil der damaligen gelehrten Bildung, wie das Übersetzen, Erklären, Auswendiglernen und Nachbilden alt- und neulateinischer Dichter. Daß er auch mit deutschen Dichtungen geistlichen und weltlichen Inhalts vertraut war, beweisen seine Schriften reichlich genug, und

in deutschen Stegreifversen, wie den Spottreimen auf Murner (1521) oder der Umdichtung des alten Judasliedes auf Herzog Heinrich von Braunschweig (1541) wird er vermutlich, auch in jüngeren Jahren, sich öfter versucht haben, als wir zufällig wissen. Auch sind zahlreiche Reimsprüche von ihm erhalten, in der Hauptsache wohl angeeignetes Gut, die ihn im Besitze einer gewissen technischen Fertigkeit zeigen. Aber für einen Dichter hat er sich niemals gehalten, nur für einen Liebhaber der Dicht- und Sangeskunst, der freilich in beiden nicht ein Werk des natürlichen Menschen, sondern die herrliche Gabe Gottes sah und darum eine christliche Jugenderziehung ohne ein bestimmtes Maß von Verständnis und Fertigkeit in Poeterei und Musik sich überhaupt nicht vorzustellen vermochte, eine Auffassung, die dann in den evangelischen Schulen gute Früchte getragen hat. Wenn er schon in seinem ersten Liede, dem Gesang von den Märtyrern zu Brüssel, dessen Vorklänge übrigens schon in dem „Brief an die Christen in Niederland" (1523) zu spüren sind, mit einer Gewalt des Ausdrucks und einer Beherrschung der Form auf den Plan treten konnte, die den Vergleich mit den besten Berufsdichtern der Zeit nicht zu scheuen hatte, so dankte er das nicht allein der ihm eingeborenen Kraft und Ursprünglichkeit seelischen Erlebens, sondern auch der hohen künstlerischen Schulung, wie er sie in seinem Ringen um die Wiedergeburt der Bibel aus deutschem Geiste sich erworben hatte. Freilich das „Kommandieren der Poesie" war ihm nicht gegeben, weil er eben kein Berufsdichter war und keiner sein wollte. Und so trägt denn mancher seiner Versuche unverkennbar den Stempel der Zweckdichtung, die — in treuer Anlehnung an altkirchliche Hymnen, an den Gloriatext der römischen Messe, an die zehn Gebote und das Vaterunser oder an sonstige Bibelstücke wie Jes. 6, 1—4, Ps. 14. 67. 124. 128 — schlecht und recht den Bedürfnissen der Gemeinde dienen möchte, ohne höheren Ansprüchen zu genügen als solchen, wie sie seiner Erwartung nach ein Spalatin oder Dolzig, die ihn übrigens im Stich ließen, ebenso oder besser hätten erfüllen können. Wo

er aber nicht mit einfachem Übersetzen einer Vorlage in deutsche Verse oder der spruchmäßig lehrhaften Fassung biblischer Gedanken und Gebote sich abmüht, sondern aus der Tiefe der eigenen Seele von den Wundern des Glaubens redet, da wächst er über die Handwerkskunst des Zweckdichters zu einer unnachahmlichen Größe des Schauens und Gestaltens empor, ein ebenbürtiger Genosse jener Heiligen und Propheten, denen man — nach seinem schönen Wort in der zweiten Vorrede zum Psalter (1528) — ins Herz sehen kann „wie in schöne, lustige Gärten, ja wie in den Himmel", die aber auch durch die Schrecken der Hölle und des Todes hindurchgegangen sind und das Elend der Sünde und Gottverlassenheit geschmeckt haben. Wie Luther seines eigenen inneren Reichtums erst im Umgang mit der Bibel bewußt und mächtig geworden war, so empfing auch seine Liederdichtung von dort ihre entscheidenden Anstöße. Wie ihm aber in der Glaubenslehre neben der Bibel die Väter der alten Kirche als verehrungswürdige Zeugen galten, so standen neben den Psalmen und „cantica" der beiden Testamente auch die lateinischen Hymnen und Sequenzen des Altertums und frühen Mittelalters seinem Herzen nahe, und auch aus manchen deutschen Leisen der Vorzeit wehte ihm, ähnlich wie aus der gottinnigen Mystik, jener echte Klang aus der „Gemeinschaft der Heiligen" entgegen. So blieb er auch auf diesem Gebiete fern von aller Neuerungssucht, vielmehr wollte er das Gute, Echte und Alte wieder zu Ehren bringen, daran ebenso zum Schüler werden, wie an dem niemals auszulernenden Glaubensbekenntnis oder Vaterunser, und diese Herrlichkeiten seinen lieben Deutschen so zum Besitz machen, daß auch der schlichteste Mensch in ihnen gleichsam die Stimme des eigenen Herzens, nur in ergreifend gesteigerter Schönheit und Stärke, vernehmen konnte. Das Gerede von dem „objektiven Bekenntnisliede", das Luther der evangelischen Kirche geschenkt habe, ist ein Mißverständnis. Das schlechthin Bezwingende an seiner Liederdichtung wie an seiner ganzen Theologie ist vielmehr nicht das Was, sondern das Wie des

Glaubens: die Verwandlung des innern Menschen durch das Erleben der Gnadenoffenbarungen Gottes. Und wie er als religiöser Denker das Höchste sich abgewann, wenn er die „Gemeinschaft der Heiligen" in sich mächtig werden fühlte, die ihm Gedanken, Gefühle und Worte eingab, nach denen er zu anderen Zeiten vergeblich rang, so hat er auch als Liederdichter sein Bestes für jene Gemeinde der Gläubigen geschaffen, nicht aber für die Massenkirche. Und eben hierin ist die nie veraltende, erhebende Kraft dieser Lieder begründet: in das Alltagschristentum der Kirchengänger haben sie jene trotzigen, jubelnden und erschütternden Klänge einer anderen Welt hineintönen lassen, an denen selbst die Leichtherzigsten inne werden konnten, was es heißt, „mit rechtem Ernst" ein Christ sein.

Auch von diesem klassisch gewordenen größeren Teil des Lutherischen Liederschatzes knüpfen eine Anzahl von Stücken an ältere Vorlagen in freier Fortführung an: sieben an deutsche Leisen, eins an einen dem Johannes Hus zugeschriebenen Abendmahlshymnus, ein anderes an die im 13. Jahrhundert entstandene „Antiphona pro pace" („Verleih uns Frieden gnädiglich)", ein weiteres an die berühmte Sequenz „Media vita in morte sumus"; allen diesen hat Luther eine neue Seele eingehaucht, in oft überraschend eigenartiger Wendung der Gedanken sie mit evangelischem Glaubensleben durchdrungen, auch erweitert und umgedeutet, wie er z. B. in der letztgenannten Sequenz die Bitte um Errettung aus leiblicher Todesgefahr in eine solche um Errettung aus dem geistigen Tode der Sündenangst und Gottverlassenheit tief und kühn verwandelt hat. Von seinen Nachdichtungen der Psalmen sind die schönsten, in voller künstlerischer Freiheit sich bewegenden: „Ach Gott, vom Himmel sieh darein" (Ps. 12) und das klanggewaltige, von persönlichstem Leben durchströmte „Aus tiefer Not schrei ich zu dir" (Ps. 130). Das ergreifend innige „Mit Fried und Freud ich fahr dahin" ist eine freie Nachschöpfung der Worte Simeons Luk. 2,29ff., das Taufl ied „Christ unser Herr zum Jordan kam", voll markigen Tiefsinns, ist aus Gedanken

Lutherischer Predigten über Matth. 3 (1540) geformt. Die dichterischen Glanzstücke, in denen die Anlehnung an bestimmte Muster so gut wie völlig aufgegeben ist, sind: das berühmte Kinderlied „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort", ferner das mächtigste und volkstümlichste aller evangelischen Lieder „Ein feste Burg", das keineswegs eine Nachdichtung von Ps. 46 ist, mit dem es sich vielmehr nur an wenigen Stellen und in der Grundstimmung berührt, sondern eine aus tief erregter Seele hervorquellende Neuschöpfung, weiterhin die mit großartigen Zügen ausgestattete, balladenhaft angelegte Dichtung „Christ lag in Todesbanden", die Erzählung und Deutung des wunderbaren Zweikampfes, „wie ein Tod den andern fraß", endlich das unüberbietbar herrliche „Nun freut euch, lieben Christen, gmein", das den Vorgang der Erlösung des Menschen aus tiefster Sündennot und Verlorenheit in einen dramatischen Auftritt von packender Kraft umsetzt. Gottvater kann sich des erschütterten Mitgefühls mit der Seelenqual des Sünders, die flehend zu ihm emporedringt, nicht erwehren; er kämpft mit sich selbst und dann entschließt er sich, sein Liebstes zum Opfer zu bringen, „seins Herzens werte Kron'", und so wendet er sich dem eigenen Sohne zu: „hilf ihm aus der Sünde Not, erwürg' für ihn den bittern Tod und laß ihn mit dir leben!" Schweigend geht der Sohn davon, den Auftrag zu erfüllen. Er nimmt die arme Gestalt eines Erdenwanderers an, er verbirgt sein göttliches Wesen gleichsam unter einer Tarnkappe; und wie der grimme Feind der Menschheit sich ihm zum Zweikampf stellt, da ruft er jenen armen Bruder an seine Seite und spricht ihm Mut zu mit dem heißen Treugelöbnis, in dem ein Stück ältester deutscher Heldensage lebendig zu werden scheint: „Halt dich an mich, es soll dir itzt gelingen, ich geb mich selber ganz für dich, da will ich für dich ringen. Denn ich bin dein und du bist mein, und wo ich bleib', da solltu sein, uns soll der Feind nicht scheiden. Vergießen wird er mir mein Blut, dazu mein Leben rauben: das leid' ich alles dir zu gut, das halt' mit festem Glauben.

Den Tod verschlingt das Leben mein, mein Unschuld trägt die Sünde dein, da bist du selig worden."

Wenn Luther an der Bibel, vorzüglich am Psalter, aber auch an den lateinischen Hymnen und Sequenzen der alten Kirche und an manchen deutschen Leisen der Vorzeit seine dichterische Kraft nährte, in der Neigung zu balladenhafter Gestaltung, in der Art des Vortrags, in Verskunst und rhythmischer Gliederung ist er dem deutschen Volksliede traulich nahe geblieben. Am reinsten atmet dessen Geist in dem köstlichen Weihnachtskinderliede „Vom Himmel hoch da komm ich her", das an ein Stück ältester Volksüberlieferung anknüpft: das Wettsingen um einen Kranz. Der Sänger aus fremden Landen, der die „gute neue Mär" bringt und die Kinder zum Wettgesang auffordert, ist hier ein Engel aus dem Himmelreich und das Ganze ein häusliches Weihnachtsspiel: die Krippe mit dem Jesuskind ist aufgestellt, Ochs und Esel nach alter Weise dabei, und nachdem jedes der Kinder voll heiligen Staunens über die Herablassung der Majestät in die irdische Dürftigkeit sein Verslein gesprochen hat, stimmen alle zusammen schließlich ein deutsches Gloria an und feiern mit einem Ringelreihen um die Krippe die Weihnachtsbotschaft als schönste Verheißung auf das „neue Jahr". In einem zweiten Weihnachtsliede in gleicher Strophenform, „Vom Himmel kam der Engel Schar", ist jeder Gedanke an Kinderspiel und die Traulichkeit der Weihnachtsstimmung ferngehalten, vielmehr ist aus dem Weihnachtsengel hier ein sehr ernster Prediger des Evangeliums vom rechtfertigenden Glauben geworden, und der feierlichste Nachdruck liegt auf dem Bekenntnis zum Erlösungswunder. Eine echte Volksballade von hinreißender Kraft des Vortrags aber ist jenes Preislied auf die zwei jungen Knaben in Niederland, die ersten Blutzeugen des Evangeliums, das so glaubensfroh ausklingt in der beseligenden Erwartung eines neuen Völkerfrühlings: „der Sommer ist hart vor der Tür, der Winter ist vergangen, die zarten Blumen gehn herfür; der das hat angefangen, der wird es wohl vollenden." Mit wie ungezwungener

Anmut Luther auch über den künstlichen Strophenbau der Meistersingerschulen gebot, zeigt sein ebenso zartes wie kraftvolles Lied von der christlichen Kirche: „Sie ist mir lieb, die werte Magd.“ Und sein Lobspruch auf die holde „Frau Musika“ (1538), in kurzen Reimpaaren gehalten, lautet fast wie ein Stück aus der Werkstatt jenes sangesfrohen Nürnberger Meisters, der der „Wittenbergischen Nachtigall“ seine vielberühmte Huldigung erwies.

Luthers Lieder verbreiteten sich zuerst als Einzeldrucke, auf Plätzen und Gassen wurden sie nicht nur feilgeboten, sondern gelegentlich auch, wie Volkslieder, als Neuigkeiten öffentlich vorgesungen, bei solchen Anlässen nicht selten nachgeschrieben und dann gedächtnismäßig weitergegeben, wovon ihre Überlieferung hie und da noch Spuren weist. Nach solchen Flugblättern und Abschriften wurden dann kleine Liederbücher zusammengestellt, wie das Anfang 1524 von Nürnberg ausgegangene Achtliederbuch, das bereits vier von Luther brachte, oder die Erfurter Enchiridien, denen noch im gleichen Jahre die erste von ihm selbst beaufsichtigte Sammlung folgte. Sie enthielt unter 32 Liedern bereits 24 von ihm verfaßte, die, wie er in der Vorrede betonte, dazu helfen sollten, „das heilige Evangelium zu treiben und in Schwang zu bringen“; auch seien sie vierstimmig gesetzt, damit die Jugend etwas hätte, um die „Buhllieder und fleischlichen Gesänge“ loszuwerden und statt dessen „etwas heilsames“ zu lernen. Also sollten sie nicht nur beim Gottesdienst, sondern auch im Hause, in der Schule oder wo sonst die Sangesluft sich regen mochte, ihre Stelle finden, ein Wunsch, der in den späteren Gesangbüchern vielfach nachklingt und die Auswahl mitbestimmt. — Luther ließ seine Lieder zunächst namenlos ausgehen, bald aber mußte er die Erfahrung machen, daß teils unter seinem Namen „fremde, untüchtige Gesänge“ verkauft, teils seine und seiner Freunde (Speratus, Jonas, Agricola u. a.) Lieder „je länger, je falscher gedruckt“ wurden. Deshalb fügte er seit 1528 jedem Liede den Namen des Verfassers bei und bat etwaige Nachdrucker, bei Veranstaltung neuer Samm-

ungen das Wittenberger Büchlein nach Zahl, Reihenfolge und Wortlaut der Lieder fortan unverändert zu lassen. Doch hatte er noch 1545 in seiner Vorrede zum Babstischen Gesangbuch über Willkürlichkeiten der Drucker zu klagen.

Luthers Versbau folgt in der Regel der einheimisch deutschen Weise, wonach Hebung und Senkung durch den Satzton bestimmt werden, verfährt aber daneben, wie damals allgemein üblich, vielfach auch „alternierend", indem er Hebung und Senkung Silbe für Silbe einfach abwechseln läßt, ohne die natürliche Wortbetonung zu beachten. Da indessen alle Lieder nicht zum Lesen, sondern zum Singen bestimmt waren, so glich die Melodie solche nur beim Lesen bemerkbaren Mängel aus. Wie feinhörig er die Worte dem Gange der Melodie, falls diese älterem Kirchen- oder Volksgesang entlehnt war, oder die Sangesweise den rhythmischen Bedürfnissen des Verses anzupassen wußte, kann hier nur angedeutet werden. Als ihn ein treuer musikalischer Berater Johannes Walther einmal fragte, wo er es eigentlich gelernt habe, „alle Noten auf den Text nach dem rechten Accent und Concent so meisterlich zu richten", antwortete er lachend: „der Poet Virgilius hat mir solches gelehrt, der seine carmina und Wort auf die Geschichte, die er beschreibt, so künstlich appliciren kann." Luthers musikalische Natur verrät sich nicht nur in seinem geschärften Sinn für Klang, Rhythmus und die Wahl bedeutsamer Reimworte, er gestaltet seine Verse und Strophen auch grundsätzlich so, daß sie, durch Ruhepunkte der Satzbetonung gegliedert, sich als geschlossene rhythmische Reihen deutlich voneinander abheben. Nicht freilich zierlich und leichtfließend, sondern herb, knapp und wuchtig ist die Mehrzahl seiner Verse geartet, ohne Härten und Gewaltsamkeiten auszuweichen. Auch im Reim begnügt er sich nicht selten mit Ähnlichkeit des Klanges. Sein an den Psalmen und am Volksliede geschultes Stilgefühl mag nirgends bei Nebensachen verweilen, sammelt dagegen alles Licht auf diejenigen Vorstellungen, denen im jeweiligen Zusammenhang die größte Erregungskraft beiwohnt, und läßt das

andere unausgesprochen oder nur angedeutet im Schatten liegen. Gern läßt er das Gefühl ausklingen in dem alten Kehrreim „Kyrieleis" oder „Halleluja" oder in einem reimlosen Vers, der bisweilen nicht wie ein Abschließen, sondern wie ein jähes Abbrechen der Strophe anmutet.

Die Hauptmasse der Lutherischen Lieder (23) ist in den Jahren 1523 und 1524 erschienen, die Reihenfolge ihrer Entstehung ist nicht mehr sicher zu ermitteln, doch wird ihre Abfassungszeit von dem Zeitpunkt ihres ersten Hervortretens in keinem Falle weit entfernt gewesen sein. Von 1526—29 traten vier weitere hinzu, in den 30er Jahren nur drei, dann bis zum Jahre 1543 noch sieben. Im Jahre 1542, als ihm sein geliebtes Töchterlein Magdalene entrissen wurde, gab er eine Sammlung „Christliche Gesänge, lateinisch und deutsch, zum Begräbnis" mit einer bedeutsamen Vorrede heraus, und der im nächsten Jahre folgenden neuen Ausgabe des Klugschen Gesangbuches, die zum ersten Male eine Gliederung seiner Lieder nach sachlichen Gruppen versuchte, schickte er auf dem Titelblatt eine gegen die Liederdichtung der Schwarmgeister gerichtete Warnung voraus: „Die falscher Meister itzt Lieder dichten, siehe dich für und lern sie recht richten; wo Gott hinbauet sein Kirch und sein Wort, da will der Teufel sein mit Trug und Mord." Die evangelische Liederdichtung diente eben nicht nur der religiösen Erbauung, sondern auch der Ausbreitung der „reinen Lehre", weshalb sie gegen „unlauteren Wettbewerb" geschützt werden mußte. Und in der Tat, wie einst einem Walter von der Vogelweide nachgesagt worden war, daß er mit einem einzigen seiner Sprüche Tausende dem Papsttum abwendig gemacht habe, so hieß es im 16. Jahrhundert von Luther, daß er mit einem einzigen seiner Lieder („Nun freut euch, lieben Christen, gmein") hunderte von Katholiken, ja ganze Städte für das Evangelium gewonnen habe.

Reich blühte die evangelische Liederdichtung alsbald empor, in lutherischen wie in reformierten Gebieten. Neben wackeren Versschmieden fehlte es ihr auch an echten künstlerischen Begabungen nicht, die ihrem großen Vorbilde nahe kamen, ja

n ihren glücklichsten Eingebungen es bisweilen wohl auch
)inter sich ließen. Freilich wenn Luther in seiner Vorrede zum
Neuen Testament gesagt hatte: „Evangelium heißt auf deutsch
jute Botschaft, gute Mär, gut Geschrei, davon man singet, saget
ınd fröhlich ist", und wenn dieser helle, heldische und freudige
Ton, der in seinen Schriften und Predigten oft so mächtig
rklingt, auch seinen Liedern eine hinreißende Kraft gibt, so ist
r hierin kaum je wieder erreicht worden; auch die epischen und
)ramatischen Züge seiner zum Balladenhaften neigenden Lyrik
ınd bei seinen Nachfolgern nur zu bald zurückgetreten, seine
narkige Gedrungenheit wich einer oft genug allzu redseligen
Breite, und das Lehrhafte, Sinnbildliche, Gefühlsselige, Schwül-
tige oder Zierliche, auch das Brave und Hausbackene verschränkte
)em Starken, Schlichten, Innigen und Tiefen nur zu sehr den
Platz. Dagegen gewann das religiöse Stimmungslied eine
vachsende Bedeutung und das Gelegenheitslied, das für die
nannigfaltigsten Anlässe des kirchlichen und häuslichen Lebens
ich einen gebetmäßig erbaulichen Ausdruck schuf und auch die
„weltlichen" Gefühle der Naturfreude, Freundschaft, Liebe, Ehe
)der der Ehrerbietung und des festlichen Vergnügens durch
:eligiöse Gedanken und Sinnbilder verklärte. Das evangelische
Kirchenlied stellt jedenfalls neben Luthers Bibel, Katechismus
ınd Kanzelrede das bedeutsamste Erbe dar, das dem neueren
)eutschen Schrifttum durch die Reformation zugefallen ist.
Es hat neben dem Volksliede, mit dem es übrigens vielfach
ich mischte, das Bewußtsein beständig wach erhalten helfen,
velches im Zeitalter der Gelehrtendichtung zu verschwinden
)rohte: daß die Poesie ursprünglich aus der Gemeinschaft
jeboren wurde, und daß sie ihre mächtigsten Wirkungen immer
rst dann entfalten kann, wenn sich jenes Urverhältnis in ihr
rneut, das den Dichter zum Munde der Gesamtheit macht, oder
— denn darauf allein kommt es an — wenn es in der
Gesamtheit das Gefühl erweckt, sie selbst habe dies Lied hervor-
jebracht, obwohl sie ohne die begnadete Ausdrucksgewalt seines
Schöpfers nie etwas davon erfahren hätte. Wie Herder später

am Volksliede seine neuen Forderungen der Erlebnispoesie, der Natur- und Nationalpoesie voll Handlung, Leidenschaft und Heimatgefühl, entwickeln konnte, so ist es das evangelische Kirchenlied, dieser köstliche Kummertrost unsers schwergeprüften Volkes, gewesen, das in einer Zeit gelehrter Künstelei und Schreibtischdichtung die Schätze des deutschen Gemütes in eine bessere Zukunft hinüberrettete und dem deutschen Innenleben seine wertvollsten Ausdrucksmittel schuf. In diesem Sinne ist der Klassiker des deutschen Kirchenliedes neben Luther, Paulus Gerhardt, der größte Vorläufer Klopstocks und Goethes geworden. Übrigens haben Luthers und seiner Jünger Lieder auch in die katholischen Gesangbücher seit 1537 Eingang gefunden, allerdings in nicht selten unkenntlich machenden Überarbeitungen. So wenig die Eigenart des katholischen Kultus, die mit dem Gedanken des allgemeinen Priestertums unvereinbar bleibt, dem deutschen Liede günstig ist, die katholischen Geistlichen mußten dennoch der seit der Reformation neu erwachten Sangeslust ihrer Gemeinden entgegenkommen und ihnen Gesangbücher schaffen, die aber den Stempel der Nachahmung unverkennbar an sich trugen. Ein katholisches deutsches Kirchenlied, das mit dem der Protestanten in Wettbewerb treten konnte, ist erst im Zeitalter der Romantik entstanden, während katholische Lyrik älterer Zeit, wie Spee oder Scheffler, niemals volkstümliche Geltung hatten.—

Wir hatten schon davon zu reden, daß nicht nur „des Lebens ernstes Führen" dem Wesen des Reformators ein strenges und forderndes Gepräge gab, sondern daß auch die liebenswürdig-gesellige „Lust am Fabulieren" ihm tief im Blute steckte, die Freude an gut erzählten Geschichten, auch Schnurren und Schnurren, wenn nur irgendein nahrhaftes Körnlein Lebensweisheit darin aufzuzeigen war. Wie verstand er es doch, mit den Kindern zum Kinde zu werden, im Märchen mit seinem Hänschen oder Lenchen zu plaudern oder ihnen die alten Tierfabeln wieder mundgerecht zu machen.

Luther hat es einmal eine heilsame Fügung der Vorsehung

genannt, daß die sogenannten Sittensprüche Catos und die Fabeln des Äsop sich in den Schulen erhalten hätten, seien sie doch die wertvollsten Bücher nächst der Bibel. Wie in den unscheinbarsten Dingen oft ein tiefer Sinn stecke, so sei auch das „gemeine alberne Kinderbuch, so Esopus heißt", voll köstlicher Weisheit, freilich nur in seinen alten Bestandteilen, denn dies Buch sei nicht auf einmal entstanden, sondern im Laufe der Jahrhunderte allmählich zusammengewachsen, und ein Dichter namens Äsop habe vielleicht niemals gelebt. Mindestens sei es, wie schon Quintilian geurteilt habe, unmöglich, daß der „Tölpel", von dem die fabelhafte Lebensbeschreibung des Äsop erzähle, ein solches Meisterstück vollbracht habe, vielmehr hätten die klugen Leute, die dies Fabelbuch zusammenstellten, es wohl absichtlich einem solchen Tölpel zugeschrieben, um ihre Kunst und Weisheit in der lustigen Maske eines Narren um so besser unter die Leute zu bringen. Luther ist, soviel wir wissen, der erste gewesen, der an dem geschichtlichen Dasein des Äsop gezweifelt hat, und seine religiöse Weltanschauung, nach der Gott durch das Verachtete und Niedrige Großes ausrichtet, gab ihm den richtigen Blick für den Gegensatz zwischen dem Mutterwitz eines häßlichen Zwerges und der von ihm beschämten Schulweisheit, worauf der Roman von Äsops Leben sich aufbaut. Im Mai 1530, auf der Koburg begann er seine Bearbeitung, deren eigenhändige Niederschrift, 13 Fabeln umfassend, uns erhalten ist; die Vorrede wird gleichzeitig entstanden sein, wenn wir auch erst aus einem Tischgespräch Luthers vom 6. November 1538 von ihr Kunde haben. Nach Mathesius hat Luther „den alten deutschen Esopum" vor sich gehabt, d. h. die weitverbreitete, zwischen 1476 und 80 in Ulm erschienene deutsche Prosaübersetzung Steinhöwels, die außer der Lebensgeschichte des Äsop auch die lateinischen Texte, und zwar in der Hauptsache nach der dem Romulus zugeschriebenen Paraphrase des Phädrus, bot und sie durch Stücke aus der Tiersage, ausgewählte Fabeln des Avian sowie Erzählungen nach Petrus Alfonsus, Poggio und Boccaccio ergänzte. Dies vielgelesene Buch wollte Luther von

seinen anstößigen und leichtfertigen Bestandteilen reinigen und es zu einem Hausschatz der deutschen Jugend gestalten helfen. Aus seiner Handschrift ist lehrreich zu erkennen, wieviel Mühe er es sich auch hier kosten ließ, das fremde Gut so einzudeutschen, daß es wie einheimisches Gewächs anmutete. Darum erläuterte er auch den Lehrgehalt der Fabeln nicht als Moralpredigen, sondern indem er ihn, worin ihm übrigens Steinhöwel gelegentlich schon vorangegangen war, in leicht sich einprägende Sprichwörter oder volksmäßig knapp geformte Lebensregeln faßte.

Von Luthers Fabelkenntnis läßt die Koburger Handschrift, die leider ebenso unvollendet blieb wie seine Sprichwörtersammlung, nur einen kleinen Ausschnitt sehen. Seine Schriften, Predigten, Briefe und Gespräche zeigen in zahlreichen Anspielungen seine Belesenheit und Schlagfertigkeit auf diesem Lieblingsfelde einer das Nützliche mit dem Angenehmen verbildlich verquickenden Dichtung, als deren ehrwürdigstes Beispiel die Fabel Jothams im Buch der Richter (9,7 ff.) galt. Wie gern Luther als Schriftsteller aus diesem Quickborn schöpfte, hat Mathesius in seiner siebenten Predigt über ihn prächtig dargelegt; doch trägt die von diesem mitgeteilte Fabel von Krebs und der Schlange nicht seinen Stempel. Daß Luther selbst das Zeug zu einem erfindungsreichen Fabeldichter in sich hatte, beweisen seine ernsten und humorvollen Briefe von der Koburg, etwa über den Reichstag der Krähen und Dohlen dort oben, oder seine „Klageschrift der Vögel", in der er die Drosseln und Finken gegen seinen alten Diener Wolf Sieberger, den ungeschickten Vogelsteller, ihr Lebensrecht so prächtig verteidigen läßt, oder seine meisterlich ersonnene „neue Fabel Aesopi" vom Löwen und Esel, die ihm Erasmus Alberus in Reimversen nacherzählt hat, und deren satirische Spitze gegen das päpstliche Regiment gerichtet ist. Im Schulunterricht wurde dem Äsop und seinen Nachfolgern seit der kursächsischen Visitationsordnung von 1528 ein bevorzugter Platz eingeräumt. Melanchthon hatte schon 1526 eine lateinische Abhandlung über den Nutzen der Fabeln verfaßt und leitete 1538 eine neue

Camerarius herausgegebene Auswahl mit einer rühmenden Vorrede ein. Luthers Fabeln hat Nathan Chytraeus mit denen des Matheſius und einer Anzahl ſelbſt bearbeiteter 1591 zu einer ſtattlichen Sammlung vereinigt. In den Meiſterſängerſchulen, auch von Hans Sachs wurde die Fabel eifrig gepflegt. Die Einwirkungen der Reformation auf dieſe Gattung laſſen ſich am deutlichſten erkennen in den Sammlungen von Burkard Waldis (1548), Erasmus Alberus (1550), Hartmann Schopper (1566), Daniel Holtzmann (1571) und Huldrich Wohlgemuth (1623). Die beiden erſtgenannten haben für die breite epiſche Ausmalung und die ſatiriſche Zuſpitzung der Erzählung auf Zeitfragen manches dem auch von Luther hochgeſchätzten „Reineke Fuchs“ abgelernt; Alberus hat ſogar, um ſeinen Leſern alle Vorgänge traulich nahezubringen, dieſe gern auf heimiſchen Schauplätzen angeſiedelt, beide aber haben ihre Fabeln bei allen Vorzügen des zwiſchen Ernſt und Humor glücklich wechſelnden, ſprachgewandten Vortrags doch mit einem Maß von Gelehrſamkeit und Polemik belaſtet, die gegen Luthers ſchlichte Sachlichkeit merkwürdig abſtach und ihre Nachfolger auf ziemlich öde Wege lockte. Bei Wohlgemuth herrſcht anderſeits ein ausgeſprochener Schwankton vor. Immerhin blieb auch die Fabel ein wertvolles Bindeglied zwiſchen volkstümlicher und gelehrter Dichtung, doch ſollte ihre eigentliche Blütezeit erſt anbrechen, als man den kleinen Kunſtformen eine beſonders zärtliche Sorgfalt zuzuwenden begann: im werdenden Rokoko. Die Neigung des Jahrhunderts ging nicht auf das Einfache, Sachliche und Knappe, ſondern auf das Überladene, Maſſenhafte und weit Ausgeſponnene, und die ſatiriſch-polemiſche Ausbeutung der Tierfabel im Stile von Rollenhagens „Froſchmeuſeler“ (1595) oder Wolfhart Spangenbergs „Gansköning“ (1607) lockte ſie mehr, als die ſchlichte Abſpiegelung des Gemeinmenſchlichen in Bildern aus dem Tierleben. Aber lehrreich iſt es zu ſehen, wie durch die ſittlichen Belehrungen auch die religiöſen Forderungen der Reformation kräftig durchklingen: daß das Gute nicht um des Lohnes willen, ſondern um Gottes willen getan

werden soll, daß man sich durch den Schein nicht täuschen lasse und das Unscheinbare nicht verachte, über seinen Stand nicht hinaustrachte, die Obrigkeit in Ehren halte und Reichtum und Armut christlich brauche, ohne je ihr Knecht zu werden.

Ungleich bedeutsamer waren die Einwirkungen, die die dramatische Dichtung durch die Reformation erfuhr.

Ob der junge Luther jemals an der Aufführung eines Schuldramas mitgewirkt hat, wie wir es z. B. vom jungen Melanchthon wissen, ist nicht bekannt. Daß er geistliche Spiele und Fastnachtsspiele aus eigener Anschauung kannte, ist aus mancherlei Andeutungen in seinen Schriften zu erschließen. Zweifellos wird er auch den von Melanchthon vielfach veranstalteten Aufführungen von Stücken des Terenz, Plautus, Seneka oder Euripides gelegentlich beigewohnt haben, denn, wie seine lustige Einladung an Spalatin am 16. Februar 1525 beweist, fanden solche Studentenspiele auch in seinem eigenen Hause statt, und in der Wertschätzung des antiken Dramas war er mit Melanchthon durchaus eines Sinnes. Es galt ihm als wertvolles Erziehungsmittel, nicht nur zur Schulung des Gedächtnisses, des Lateinsprechens, des Vortrags und des gefälligen Auftretens, sondern noch mehr zur sittlichen Belehrung über häusliche und bürgerliche Tugenden, die Pflichten der Stände, den Nutzen der Obrigkeit und des Ehestandes. Das Vorurteil, mit dem die Sektenfrömmigkeit das Komödienspiel betrachtete, lehnte er darum gänzlich ab, und den erzieherischen Bedenken gegen die Anstößigkeiten bei Terenz und Plautus hielt er höchst unbefangen entgegen, alsdann müßte man auch das Lesen der Bibel verbieten, weil in ihr bisweilen „grobe Zoten und Buhlereien" vorkommen. Übrigens benutzte man vielfach für den Schulgebrauch bearbeitete Ausgaben des Terenz, aus denen die bedenklichsten Stellen getilgt waren. Den Reformatoren war es zu danken, daß in den evangelischen Schulordnungen wie im Lehrplan der Universitäten dem Terenz eine hervorragende Stelle eingeräumt wurde; seine Stücke sollten nicht nur auswendig gelernt, sondern auch auf den Schul-

theatern fleißig gespielt werden, und zwar in lateinischer Sprache. Luther machte einmal im Hinblick auf eine deutsche Nachbildung der „Andria" von Johann Agrikola die Bemerkung: „Terenz kann gar nicht ordentlich ins Deutsche übersetzt werden, unsere Sprache leidets nicht, sie ist zu schwerfällig; eher ginge es an, ihn ins Französische zu übertragen, denn das ist geschmeidiger." Was das deutsche Drama angeht, so wurden die weitläufigen Passions- und Mirakelspiele alten Stils von den Reformatoren erfolgreich bekämpft: jene verführten dazu, Christi Leiden zu beweinen wie das eines unschuldigen Menschen, statt sich selbst im Leiden Christi innerlich zu üben und seiner Früchte im Glauben gewiß zu werden, auch waren sie oft vermischt mit unwürdigen Narrenpossen, und ihre Aufführung wurde als „verdienstliches Werk" angesehen; diese aber waren abzulehnen, weil sie lügnerische Erfindungen verbreiteten und vom Vertrauen auf Christus die Gemüter abzogen. Dagegen erklärte Luther am 2. April 1530, er würde es nicht ungern sehen, wenn Christi Taten in den Schulen, „lateinisch und deutsch ordentlich und unverfälscht zusammengestellt aufgeführt würden zum Gedächtnis der Sache und zur Stärkung der Ehrfurcht vor ihr bei den Jungen." Und als Joachim Greff in Dessau, durch den Widerspruch seines Pfarrers veranlaßt, 1543 den Wittenberger Theologen die Frage vorlegte, ob es erlaubt sei, „heilige Geschichten in Reimen wie Komödien dem christlichen Volke an heiligem oder profanem Ort zum Anhören oder Anschauen vorzuführen", da bejahte Luther kräftig, ebenso Melanchthon und Paul Eber; Georg Major und Hieronymus Nopus aber betonten außerdem nachdrücklich, daß solche Schauspiele oft mehr Eindruck machen, als eine Predigt, und der Ausbreitung des Evangeliums sehr nützlich sein können, wenn sie ernst und würdig gehalten sind und sich vor Erdichtungen, Unehrerbietigkeiten und Possenreißerei hüten. In der Tat sind die mittelalterlichen geistlichen Spiele im Laufe des 16. Jahrhunderts auf protestantischem Boden gänzlich verschwunden, nur die Weihnachtsspiele blühten weiter, aber in evangelisch gereinigter

Gestalt, wobei die Beziehung auf Luthers Lied „Vom Himmel hoch da komm ich her" zur Regel wurde. Dagegen wurde nun das biblische Drama in lateinischer und noch mehr in deutscher Sprache die Lieblingsgattung der Zeit, mit der doppelten Bestimmung, die Ausbreitung der Bibelkenntnis zu fördern und die religiösen Grundgedanken der Reformation ins Volk zu tragen. Wenn ein Teil dieser gewaltigen Masse sich noch an die lose Technik der heimischen Fastnachtsspiele — freilich unter Vermeidung aller Zügellosigkeiten — anschloß, wie Burkard Waldis mit seinem „Verlorenen Sohn" (1527) oder die biblischen Dramen des Hans Sachs, der größere Teil suchte seine künstlerischen Vorbilder bei der altrömischen Komödie und begann mit ihrer Hilfe für Wesen und Gesetze der dramatischen Dichtung allmählich ein durch immer zahlreicher auftretende theoretische Untersuchungen gefördertes Verständnis zu gewinnen. Die Pflege des biblischen Dramas empfing entscheidende stoffliche Anregungen nicht nur durch Luthers Bibelübersetzung, sondern auch durch bestimmte Hinweise in seinen Vorreden, deren Tragweite schwerlich überschätzt werden kann. Von der Geschichte der Judith meinte er, ihre dramatische Haltung lasse darauf schließen, daß sie bei den Juden aufgeführt worden sei, ähnlich wie man im damaligen Deutschland die Passionsspiele darzustellen pflegte. Wie das Buch Judith aber eine Tragödie, so sei das Buch Tobias „eine feine, liebliche, gottselige Komödie" gewesen, und die Griechen hätten vermutlich diese beiden Dichtungsgattungen von den Juden übernommen. Auch die Geschichten von Susanna, vom Beel zu Babel und vom Drachen zu Babel waren ihm „schöne geistliche Gedichte wie Judith und Tobias". Alle diese Stoffe wurden in der Tat dramatisch behandelt, einige erstaunlich oft. Wie die Meistersinger nach und nach alle Teile der Bibel in deutsche Reime brachten, so wurde auch dramatisch die Bibel in allen ihren Teilen von hundert fleißigen Händen ausgebeutet. Geistliche und Schulmeister wetteiferten mit ungelehrten Dichtern, Schuldrama und Volksdrama traten in allen Landschaften in mannigfache Wechsel-

wirkung, und für die Beliebtheit der Stoffe war in der Regel maßgebend, inwiefern sie geeignet waren, bestimmte Hauptwahrheiten der evangelischen Lehre zu veranschaulichen: so ließ sich an dem Gleichnis vom verlorenen Sohn die Rechtfertigung nicht durch Werke, sondern durch den Glauben eindrucksvoll erläutern, an Tobias die Würde des Ehestandes und des häuslichen Lebens, an der Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus der Gegensatz von Glauben und Unglauben und die seelischen Gefahren des Reichtums. Das Mutterland der Reformation, Sachsen, wurde zugleich die wichtigste Pflegestätte des biblischen Dramas. Ihm trat das mit freien Erfindungen arbeitende protestantische Kampfdrama zur Seite, als dessen bedeutendste Erscheinungen der Luther gewidmete „Pammachius (1538) des Naogeorgus (Kirchmayer aus Straubing) und die satirischen Fastnachtsspiele des Schweizers Niklaus Manuel (1524—26) hervorragten, und das weltliche Drama, das seine Stoffe aus Geschichte, Sage, Novellen- oder Schwankbüchern schöpfte; auch hier konnte Luther gelegentlich zum Anreger werden, wie der auf eine seiner Predigten sich berufende „Hans Pfriem" des Martin Hayneccius (1582) beweist. Der unvergleichliche Stoff freilich, den er den Dramatikern mit der Geschichte seines eigenen Lebens bot, und den damals ein Andreas Hartmann, Heinrich Kielmann, Heinrich Hirtzwig und Martin Rinckart mit unzulänglichen Kräften ergriffen, harrt bis heute noch, trotz aller Lutherfestspiele der neuern Zeit, des würdigen Bezwingers. Das protestantische Schuldrama, dem übrigens seit dem Ende des 16. Jahrhunderts in den Jesuitenspielen ein katholisches Gegenstück erwuchs, ist gleichfalls eine der Brücken gewesen, die zwischen der langsam absterbenden mittelalterlichen und der gelehrten Renaissancedichtung des 17. und 18. Jahrhunderts die Vermittelung herstellten, und wiewohl ihm echte künstlerische Begabungen nur in geringer Zahl zur Verfügung standen, hat es doch dem Dilettantismus ein heilsames Gegengewicht bieten helfen, den Geschmack an die Beobachtung höherer Kunstforderungen langsam gewöhnt und

durch den großen Zeitinhalt, den es in ſich verarbeitete, der Schaubühne eine neue Würde erworben, die unvergeſſen blieb und eine wertvolle Hilfe wurde, als es ſich ſpäter darum handelte, aus den Niederungen verrohenden Bandenſchauſpiels die ſittlichen und äſthetiſchen Bildungswerte dramatiſcher Kunſt endgültig herauszuarbeiten.

Von den mannigfachen Spiegelungen Luthers in der Literatur des 16. Jahrhunderts kann hier nur andeutend die Rede ſein. Wie ihn leidenſchaftliche Anhänger in den Anfangsjahren der Reformation als Propheten, Apoſtel und heiligen Evangeliſten feierten, als den wiedererſtandenen Elias oder als den Engel der Apokalypſe (Off. Joh. 7,2), ein Naogeorg (1538) als den gottgeſandten Wahrheitszeugen wider das mit der Hölle verbündete Papſttum, ſo verſpotteten ihn witzige oder unwitzige Gegner als den „großen Lutheriſchen Narren“ (Murner), den „Stier zu Wittenberg“ (Emſer) oder im Stile der Martinslieder als tanzende und ſingende Gans (d. h. als zweiten Hus). In einem „ſchönen Dialogus“ des Erasmus Alberus (1523) wird Luther, beſchäftigt mit Überſetzung des Alten Teſtaments, von einem Sendling der Hölle beſucht, der ihm einen Kardinalshut in Ausſicht ſtellt, falls er aufhören wolle, das Papſttum zu bekämpfen. Satiriſche Darſtellungen ſeiner Taten knüpften an an ein „Kegelſpiel“ (1522) oder ein Kartenſpiel („Bockſpiel Martini Luthers“ 1531); als eine ſinnreiche Allegorie der Reformationsbewegung war die ‚comoedia nuta‘ gemeint, die angeblich 1530 in Augsburg geſpielt worden iſt. In lateiniſchen Schmähſpielen von Johann Haſenberg oder dem „Schandpoetaſter“ Simon Lemnius wurde Luthers Ehe in den Schmutz gezogen. Naogeorgs Drama „Incendia“ (1541) knüpfte mit dem Mordbrennermotiv und mancherlei Einzelzügen an beſtimmte Schriften des Reformators an. Friſchlin zeigte in ſeinem lateiniſchen Drama „Phasma“ (1580) Luther in ſiegreichem Kampfe mit den Wiedertäufern, Zwingli und Karlſtadt. Rivander ließ ihn und Melanchthon in einer dem Abendmahlsſtreit gewidmeten Komödie (1593) ſogar aus dem Grabe wieder

hervorsteigen und seine Lehre gegen die der Calvinisten unerschütterlich behaupten. In Friedrich Dedekinds „Papista conversus“ (1590) wird von Luther und Melanchthon ein Papist zum rechten Glauben bekehrt, soll dafür den Ketzertod sterben, wird aber durch einen Engel aus dem Gefängnis errettet. Hans Sachs, der in seinen trefflichen Prosadialogen, biblischen und weltlichen Dramen, Spruchgedichten und Meisterliedern sich als allezeit treugesinnten und schlagfertigen Anhänger der Reformation erwies, hat nicht nur das Erscheinen der „Wittenbergischen Nachtigall“ herzlich begrüßt, sondern auch dem dahingeschiedenen Luther eine Trauerklage gewidmet, die unter den zahlreichen dichterischen und prosaischen Nachrufen jener Zeit einen Ehrenplatz behauptet. In den Volksbüchern vom Doktor Faust erscheint die Reformation als der maßgebende zeitgeschichtliche Hintergrund, der auch in die Teufel-, Hexen- und Wunderliteratur bis in die vielgelesenen Weissagungen und „Praktiken“ hinein seine Schatten wirft. Und wie das Volkslied als Stimmführer der öffentlichen Meinung auch den Ereignissen der Reformationsgeschichte manche glückliche Eingebung abgewann, so wurde es gelegentlich auch durch Luthers Schriften unmittelbar zu künstlerischen Taten angeregt: aus seiner geistreichen Deutung der Sage von dem Kaiser Friedrich als dem Erlöser des heiligen Grabes auf Kurfürst Friedrich von Sachsen, unter dessen Regiment das heilige Grab der Schrift sich wieder geöffnet und die Wahrheit Christi ans Licht gebracht habe, ist das prächtige Volkslied vom „Herzog Friedrich“ erwachsen, das in den vielgesungenen „Bergreien“ seinen Flug in die Welt nahm.

Aber diese mehr stofflichen Wirkungen reichten über das 16. Jahrhundert kaum hinaus. Ungleich bedeutsamer und weitreichender erwiesen sich die geistigen Ausstrahlungen der Reformation, die für den Weltanschauungsgehalt und die charakterbildenden Kräfte des deutschen Schrifttums wesentlich mitbestimmend geworden sind, insofern sie des Menschen Verhältnis zur Welt und zur Gottheit von Grund aus neu verstehen lehrten und hieraus eine Fülle neuer Lebenswerte ent-

wickeln halfen. Und zwar trat das neue Weltgefühl, das sich unter dem Eindruck des größten deutschen Mannes und seiner königlich unabhängigen Lebensführung bildete, früher in Wirksamkeit als der neue Gottesgedanke, dessen Tiefe und Schönheit sich doch erst ganz entfalten konnte, nachdem das Zeitalter der kirchlich-theologischen Gebundenheit für die führenden Schichten der Nation völlig überwunden war.

Wenn zahlreiche zeitgenössische Stimmen es bezeugen, wie heiter, gütig, zartfühlend und „holdselig" der im Kampfe so stahlharte Luther im persönlichen Umgang gewesen sei, so war es nicht nur die seltene Gabe, die Welt mit Künstleraugen anzuschauen und selbst im Alltäglichen verborgene Tiefen des Lebens aufzudecken, was ihn so liebenswert und aufgeschlossen für alles Schöne dieser Erde machte, sondern vor allem war es die fröhliche Zuversicht eines mit seinem Gotte einigen Gemütes: daß er von seinem kleinen Ich und damit auch von dem Zwang der Sünde und der Furcht vor Tod und Teufel durch Christus sich erlöst wußte und hieraus die Kraft gewann — um es mit Goethes Worten zu sagen — „im Ganzen, Guten und Schönen resolut zu leben", wie es nur dem gelingt, der „seine Sache auf nichts gestellt", d. h. von allen irdischen Bürgschaften ein für allemal freigemacht und ganz in Gottes Hand gelegt hat: „dieweil er Gott ist, so kann er und weiß er, wie ers mit mir aufs beste machen soll; dieweil er Vater ist, so will ers auch tun und tut es herzlich gerne." In Gottes Pflicht stehen und in seinem Namen, nach seinem Willen handeln heißt aber: sich als dienendes Glied einem Ganzen anschließen und den großen Lebensordnungen sich tätig einfügen, die das geschichtliche und das soziale Leben der Menschheit von innen her zusammenhalten und in festen Bahnen lenken. Staat, Stände, Berufe (d. h. göttliche Berufungen an bestimmte Arbeitsplätze) und Familie sind solche Schöpfungsordnungen, deren heiliger Sinn zwar immer wieder vergessen oder verfälscht wird; aber das christliche Gewissen wird doch niemals müde werden, ihn aus solchen Entstellungen wieder siegreich heraus-

zuführen. Das schönste und am unmittelbarsten wirkende Beispiel einer solchen reinigenden Gewissenstat war Luthers nicht allein gepredigte, sondern unvergeßlich vorgelebte Heiligung des Ehestandes und des deutschen Hauses. Die ritterliche Abenteuerdichtung, deren prosaische Ausläufer auch dem 16. Jahrhundert noch als begehrter Lesestoff galten, hatte berühmte Liebespaare verherrlicht, die internationale Schwank- und Novellenliteratur in der Darstellung lockerer oder schmutziger Liebeshändel ein besonderes Behagen gefunden, die bürgerliche Tüchtigkeit und Arbeitsgesinnung dagegen sah seit der Reformation mehr denn je den Ehemann mit seiner Hausfrau und Kinderstube als Träger der höheren und gesünderen Lebenswerte an; und von diesem festen Punkte der häuslichen Liebes-, Leid- und Erziehungsgemeinschaft aus gewann alles Gemeinschaftsleben überhaupt, in Staat, Kirche, Beruf, Amt und Dienst jetzt seine sichere Deutung und seine sittlichen Maßstäbe im Sinne des Lutherischen Katechismus. Aus der Poesie des Hauses, dieser Urzelle aller sozialen Ordnungen, erwuchs jene gelassen in sich selber ruhende Kraft, die sich in einem überpersönlichen Zusammenhange der Menschen und Dinge geborgen weiß und die „heilige Ordnung" als „segenreiche Himmelstochter" verehrt, weil sie es ist, die das Stückwerk des Lebens erst zum sinnreichen Ganzen formt. Goethes „Hermann und Dorothea", Schillers „Lied von der Glocke" und „Wilhelm Tell" — um nur die vornehmsten Zeugen dieses im neueren deutschen Schrifttum hundertfältig sich aussprechenden Lebensgefühls zu nennen — konnten nur auf dem Boden der Reformation entstehen. Wer müßte aber hier nicht auch des innigen Deutschbewußtseins gedenken, das in allem, was Luther tat, schrieb und sprach, so vernehmlich mitklang: „ich meine es von Herzen treulich mit euch und dem ganzen deutschen Land; wollten doch, die mich verachten, das ansehen, daß ich nicht das meine, sondern allein des ganzen deutschen Landes Glück und Heil suche." Deutsche Frömmigkeit und deutsches Volkstum einten sich in ihm zu einem fortan unlöslichen Bunde, aus dem auch die Vaterlandsliebe den

hohen Schwung einer religiösen Begeisterung empfing, wie ihn Schiller, Kleist, Arndt oder Schenkendorf priesterlich verkündeten.

Weil Luther die Religion ganz und gar in die Innerlichkeit der Gesinnung verlegte, hier aber unerbittlich Ernst mit ihr machte, so konnte und mußte nun alles, womit der Mensch sich zu tun machte, zu einem Gegenstande der Religion werden, also zu einer vorher unbekannten Würde erhoben und mit einem vorher unbekannten Verantwortlichkeitsgefühl behandelt werden. Und indem alle jene seelischen Kräfte, die unter dem Banne des Heiligkeitswahnes oder des Stellvertretungsgedankens für die Anhäufung endloser überschüssiger Werke verbraucht worden waren, nunmehr in die Arbeit des täglichen Lebens einmünden konnten und diese zum Gottesdienst heiligten, um sie eben damit vor einer hemmungslosen Rationalisierung zu schützen und ihr neben ihren Nützlichkeitswerten auch die unwägbaren Gemütswerte nicht verloren gehen zu lassen, haben die protestantischen Völker sich zu den führenden Arbeitsvölkern der Erde entwickeln können, deren Kultur den Zusammenhang mit den religiösen Lebenszwecken niemals völlig einbüßte und niemals der verantwortungslosen Jchsucht begünstigter Gesellschaftsklassen oder der seelenverzehrenden Mechanisierung der Arbeit in so weitgehendem Maße verfiel, daß der Sinn des Lebens und das Bewußtsein der allgemeinen Menschenwürde, wie sie in Luthers Lehre von der christlichen Freiheit ihre unvergeßliche Ausprägung empfangen hatten, dadurch dauernd hätten verdunkelt werden können. Das natürliche Leben trat wieder in seine gottgewollten Rechte ein, die ihm durch seine gewohnheitsmäßige Verleugnung, durch „Worte, Gedanken und Träume" irregeleiteter, nach Luthers Überzeugung teuflisch verblendeter Menschen verkürzt worden waren. Dies meinte Goethes berühmtes Bekenntnis, die Reformation habe uns wieder den Mut gegeben, „mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unsrer gottbegabten Menschennatur zu fühlen". Dasselbe hatte auch schon Albrecht Dürer gemeint, als er erklärte, Luthers Sermon von den guten Werken, also

die erste Darstellung evangelischer Sittlichkeitslehre, habe ihm „aus großen Angsten geholfen", wie denn auch Johann Mathesius dankbar bezeugte, aus diesem Buche „den Anfang des Christentums erstlich gelernt zu haben". Wie verhaltener Jubel klingt es vollends aus Luthers eigener Feststellung: „wir sind jetzt an der Morgenröte des künftigen Lebens, denn wir sahen nun, wiederum zu erlangen die Erkenntnis der Kreaturen, die wir verloren haben durch Adams Fall ..... In Gottes Kreaturen erkennen wir die Macht seines Wortes, wie gewaltig das sei." Das führt uns aber weiter auf die schon in einem früheren Zusammenhange gestreifte Betrachtung, wie innig dies neue Weltgefühl Luthers mit seinem Gottesgedanken sich verwebt.

Von dem Gott, in dem wir leben, weben und sind, und der in allen Dingen, den größten wie den kleinsten, als ewig schaffender Urgrund wirksam ist, hat wohl niemand schlichter und zugleich tiefsinniger geredet, als er. Nur zwei Aussprüche dieser Art seien hier angeführt: „und hüte dich, wenn du diese Worte hörst (‚und Gott sprach'), daß du ja nicht denkest, als seien es vergängliche Worte, die wir Menschen sprechen, sondern wisse, daß es ein ewig Wort sei, das von Ewigkeit gesprochen ist und immer gesprochen wird. So wenig als Gottes Wesen aufhöret, so wenig hört auch das Sprechen auf, ob auch zeitlich die Kreaturen durch dasselbige haben angefangen. Aber er spricht noch immerdar und gehet ohne Unterlaß im Schwange, denn keine Kreatur vermag ihr Wesen von sich selbst zu haben. Darum, so lange eine Kreatur währet, so lang währet das Wort auch; so lang die Erde trägt oder vermag zu tragen, so geht immer das Sprechen ohne Aufhören. Also verstehe Mosen, wie er uns Gott vorhält in allen Kreaturen und durch dieselbigen zu Gott führt; sobald wir die Kreaturen ansehen, daß wir denken: siehe, da ist Gott. Also daß alle Kreaturen in ihrem Wesen ohne Unterlaß getrieben und gehandhabt werden durch das Wort". Und der andere lautet: „Gott ist nicht ein solch ausgereckt, lang, breit, dick, hoch, tief Wesen, sondern ein übernatürlich, unerforschlich Wesen, das zugleich in jedem Körnlein

ganz und gar und dennoch in allen und über allen und außer allen Kreaturen sei. . . . . Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner. Nichts ist so groß, Gott ist noch größer. Nichts ist so kurz, Gott ist noch kürzer. Nichts ist so lang, Gott ist noch länger. Nichts ist so breit, Gott ist noch breiter. Nichts ist so schmal, Gott ist noch schmaler. Und also fortan ists ein unaussprechlich Wesen über und außer allem, das man nennen und denken kann." Das heißt aber nichts andres, als: in jedes Ding ist ein göttlicher Befehl gelegt, in dem es das Gesetz seines eigentümlichen Seins und seiner Selbstgestaltung besitzt; und solange es diesem Befehle gehorsam bleibt, also im Haushalt Gottes die ihm gewiesene Stelle bestimmungsgemäß ausfüllt, erhält es nicht nur sich selber gesund, sondern hilft zugleich auch Gesundheit und Schöpferkraft des Ganzen erhalten. Ähnlich hat Herder in seiner wundersamen Deutung der Schöpfungsgeschichte gesagt, „alles, was der Mensch von Anfang hörte, mit Augen sah, beschaute und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort, denn Gott war das Wort." Und Goethe, der überzeugt war, daß die hohe Kunst, ebenso wie die Natur, „nach wahren und natürlichen Gesetzen das Notwendige hervorbringt", konnte eben darum sagen, daß auch jedes große Kunstwerk „wie ein frisch ausgesprochenes Wort Gottes" wirke. Von hier aus fällt auch auf Luthers andächtig versonnenes Naturgefühl das rechte Licht: wenn er etwa in stillem Staunen vor einem Kirschbaum oder einem Rosenstock stand, eine Wiesenblume oder einen Pfirsichkern betrachtete und über der Weisheit und Schönheit, die Gott in sie hineingelegt, zum Dichter werden konnte, so blieb doch der Dichter immer ein Prediger, dem alles Vergängliche zum Gleichnis ward für die ewigen Tatsachen einer allwaltenden Liebes- und Gnadenordnung. Ihm galt das Verlangen nach großen göttlichen Wundertaten, vollends der Wahn, solche durch die gesteigerte Glut religiöser Schwärmerei herbeizwingen zu können, als die ungesunde Frucht heimlichen Unglaubens, wider die es nur zwei Heilmittel gab: die gläubige Versenkung in das Wunder aller Wunder,

ie Erlösungstat Jesu Christi, und in jene Wunder des Alltags, ie uns stündlich umgeben, und die dadurch wahrlich nicht einer werden, daß unsere stumpfen Sinne sich an ihren Anblick ewöhnt haben und gegen ihre Herrlichkeit blind geworden sind. amit hat Luther Stimmungen Ausdruck geliehen, die im eutschen Schrifttum der Folgezeit weithin mächtig geworden nd und eine Fülle dichterischen Neulandes entdecken halfen: ie liebevolle Einfühlung in das unendlich Kleine einer überall ie Spuren unverbrüchlicher Ordnung und Zweckmäßigkeit, eisenden Natur, das „irdische Vergnügen in Gott", und die hrfürchtige Andacht vor dem unendlich Großen des gestirnten immels und der alle Schrecken der vier Elemente beseligend berbietenden Harmonie des Weltalls, wie sie im Gesang der rei Erzengel in Goethes „Prolog im Himmel" ihre erhabenste erkündigung gefunden hat.

Wir erkennen aber zugleich in jenen Gedankengängen uthers die religiöse Fassung und Vorausnahme jenes hilosophischen Gottesbegriffes, wie ihn dann der deutsche dealismus entwickeln sollte, und der innere Zusammenhang, er zwischen der Frömmigkeit Luthers und des deutschen dealismus besteht, läßt sich von diesem Punkte aus am deutichsten begreiflich machen. Es ist dazu nur erforderlich, die eligiösen Leitgedanken Luthers unter Verzicht auf alle theoogischen Begriffe auf ihren schlichtesten Ausdruck zu bringen, o daß ihr seelischer Gehalt und ihre lebengestaltende Kraft nverkürzt zutage treten, ohne durch Einspannung in den Rahmen ein verstandesmäßiger Begriffsverkettungen ein das Wiederkennen erschwerendes, fremdartiges Aussehen zu gewinnen nd eben damit an Ursprünglichkeit und Erneuerungskraft Wesentliches einzubüßen. Wenn diese Gedanken auch in Dogma nd Bibel selbstverständlich zu allererst ihre Bekräftigung suchen nd finden und in der überkommenen theologischen Begriffswelt est verankert werden mußten, um sich im Kampfe der Kirchen u behaupten und durchzusetzen, so waren sie außerdem und vor llem doch ursprüngliche Erzeugnisse einer genialen Persönlich-

keit, in der die deutsche Seele mit einer noch heute unerschöpften Ausdrucksgewalt ihr innerstes Wesen offenbart hat, und von der noch immer das Goethische Wort gilt: Luther „wirkt uns schon manchen guten Tag, und die Zahl der Tage, wo er in fernen Jahrhunderten aufhören wird, produktiv zu sein, ist nicht abzusehen." Nicht nur Luther selbst hat diesen seinen religiösen Leitgedanken an zahllosen Stellen seiner Schriften die Sprache der schlichten, theologisch unbeeinflußten Frömmigkeit geliehen, sondern auch unsere großen Dichter haben uns gelehrt, sie in der Sprache der reinen, unverbildeten Menschlichkeit auszudrücken. In wenigen Sätzen sei es hier nochmals versucht.

Nicht die Dinge, nicht die uns umgebenden Zustände und Gegebenheiten sind es, die die Bestimmung des Menschen und sein Schicksal enthalten, sondern der Mensch trägt in sich die Bestimmung, ein Herr aller Dinge zu werden, das Gewordene und Überlieferte ebenso wie das Werdende sich untertänig zu machen, indem er es als Stoff in sich hineinnimmt und aus der schöpferischen Arbeit seines Geistes neu hervorbringt, so daß er es besitzt und bedingt, ohne seinerseits davon besessen und bedingt zu werden. Und solche königliche Freiheit über alle Dinge dieser Welt erwirbt sich der Mensch, wenn er sein sinnliches Ich, also jenes Ich, das immer nur sich selbst und sein eigenes Glück will, ganz unter sich gebracht hat, wenn er ganz selbstlos, ganz wahrhaftig, ganz gerecht und ganz demütig geworden ist, d. h. wenn er in seiner Seele Raum gemacht hat für das Wirken des allgegenwärtigen Göttlichen, das fort und fort nach neuer Menschwerdung verlangt und denjenigen, der sich ihm nicht hartnäckig verschließt, sondern alle inneren Türen auftut, mit einer Stärke und einem Frieden des Herzens begnadet, die ihn unwiderstehlich machen und ihn die Seligkeit eines höheren, künftigen Lebens schon auf dieser Erde vorahnend erfahren lassen. Für denjenigen aber, dem in solcher Hingabe an das Unbedingte und Ewige sein kreatürliches Ich im überpersönlichen und überweltlichen Ich untergegangen ist, bestimmt

ich der Wert alles irdischen Handelns und Arbeitens nicht mehr nach den äußeren Maßstäben der Nützlichkeit, des Erfolgs oder des Ansehens, sondern lediglich nach der Reinheit der Gesinnung, mit der es getan wird. Er wird nie vergessen, daß wir alle „Kinder desselben Vaters", alle miteinander verwandt sind, und daß uns nicht bloß eine bestimmte bürgerliche, staatliche oder genossenschaftliche Rechtsgemeinschaft verpflichtend umschließt, sondern außerdem noch eine Gemeinschaft geistiger Güter, Kräfte und Verheißungen: das unsichtbare und doch allgegenwärtige „Reich Gottes", zu dessen Mitarbeitern wir alle berufen sind, und dessen Wesen wir hineinbilden sollen in die Ordnungen der Gesellschaft als Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Friedfertigkeit, Ehrfurcht und Güte, damit sie des Namens einer christlichen Gesellschaft endlich würdig werde. Wenn Goethe die Summe aller sozialen Pflichten schlechthin beschlossen fand in dem schlichten Wort des Evangeliums: „Kindlein, liebet euch untereinander", so fand Fichte an Luther vor allem dies zu bewundern, daß er die Seligkeit nicht mehr außer sich und jenseits des Grabes suchte, sondern sie in der Freiheit der Gotteskindschaft schon hier auf Erden unmittelbar erlebte und bewährte, und er kam zu dem Schlusse: Luther ist hierin „das Vorbild aller künftigen Zeitalter geworden und hat für uns alle vollendet".

Damit ist aber auf grundlegende Zusammenhänge hingedeutet, die unter der Vorherrschaft der kirchen- und dogmengeschichtlichen Betrachtung Luthers und seines Reformationswerkes nicht die ihnen zukommende Beachtung gefunden haben, und deren allseitige Aufhellung zu den lockendsten Aufgaben geistesgeschichtlicher Forschung gehören dürfte. Die Untersuchung der sehr bedeutsamen Frage, welchen Anteil das Christentum an der Gedankenwelt der deutschen Klassiker gehabt hat, ist noch immer über bescheidene Ansätze nicht hinausgekommen. Das vielfachen Mißverständnissen ausgesetzte Schlagwort von der „ästhetischen Kultur" und die oft genug einseitige und parteiische Hervorhebung der unkirchlichen, bisweilen aus-

gesprochen kirchenfeindlichen Haltung unsrer großen Schriftsteller, die an ihrem jeweiligen Ort geschichtlich zu deuten und zu rechtfertigen ist, aber weder voreilig verallgemeinert noch mit den flachen Freigeistereien sich als „aufgeklärt" gebender Bildungsphilister in Beziehung gesetzt werden darf, — alles dies hat einer wirklichen Einsicht in die tiefen Probleme, die hier verborgen liegen, dauernd im Wege gestanden. Unseren Literarhistorikern hat bisher der Blick und die Schulung für derartige Aufgaben so gut wie gänzlich gefehlt, und die vereinzelten Beiträge von theologischer Seite haben zwar manche nützliche Beobachtung beigesteuert und manche anregende Frage aufgeworfen, aber keine einzige in strenger wissenschaftlicher Beweisführung auch nur annähernd zu Ende gebracht. Und doch handelt es sich um ein wichtigstes Stück geschichtlicher Erkenntnis, denn die sorgfältige Durchforschung aller einschlägigen Einzelfragen und Einzelpersönlichkeiten wird schließlich zweifellos, wie schon oben angedeutet werden konnte, zu dem Ergebnis führen, daß der deutsche Idealismus, als Ganzes betrachtet, gegenüber dem Theologen- und Kirchenchristentum des 16. und 17. Jahrhunderts die wertvollste Form neuzeitlichen Laienchristentums darstellt und, genau wie jenes, als eine folgerichtige Weiterbildung bestimmter Lutherischer Ansätze verstanden werden muß. Während im Kirchenchristentum die objektiven Gegebenheiten des dogmatisch gefaßten Glaubensinhalts die Entwickelung bestimmt haben, geht der Idealismus dagegen grundsätzlich von einer anderen Seite der Lutherischen Frömmigkeit aus: von dem metaphysischen Bewußtsein des Subjekts, von der in ihm enthaltenen Anerkennung des religiösen Triebes als einer Grundtatsache der menschlichen Natur, ohne die die letzte Vollendung der Persönlichkeit überhaupt nicht erreichbar wäre, und von einer Deutung der seelischen Erlebnisse, durch die das „Absolute" oder Unbedingte und Ewige sich uns zu erkennen gibt und in unserm religiösen, sittlichen und künstlerischen Handeln gegenständlich wird. Mit der Bewußtseinsstellung der reformatorischen Frömmigkeit teilt

der Idealismus die grundlegende Überzeugung, daß die höchsten Werte des Lebens auf keine andere Weise gewonnen und behauptet werden können, als durch den Entschluß, weder das Glücksverlangen noch die Nützlichkeit oder gar das gemeine Herkommen als Maßstab sittlichen Handelns anzuerkennen, denn — um es mit Fichtes Worten auszudrücken — „alles Große und Gute, worauf unsere gegenwärtige Existenz sich stützt, ist lediglich dadurch wirklich geworden, daß edle und kräftige Menschen allen Lebensgenuß für Ideen aufgeopfert haben, und wir selber mit allem, was wir sind, sind das Resultat der Aufopferung aller frühern Generationen und besonders ihrer würdigsten Mitglieder". Wenn Goethe einmal sagt: „Zuversicht und Ergebung sind die echten Grundlagen jeder besseren Religion und die Unterordnung unter einen höhern, die Ereignisse ordnenden Willen, den wir nicht begreifen, eben weil er höher als unsre Vernunft, unser Verstand ist", so ist damit eine Seite des Lutherischen Christentums kongenial erfaßt: die Demut gegenüber dem Unerforschlichen, dessen Führung wir zu vertrauen haben, ohne sie begreifen zu können, das innere Bereitsein, wenn die Vorsehung uns ruft, ohne den vermessenen Wahn, ihre Wege nach unsern kleinen Wünschen lenken und meistern zu können. Es ist übrigens dieselbe tiefe Erfahrung, zu der sich Bismarck bekannte, als er erklärte, daß auch der größte Staatsmann nichts schaffen könne, bevor der Zeiger der Weltenuhr die Stunde dafür anzeigt: er muß warten und lauschen, „bis er den Schritt Gottes durch die Ereignisse wallen hört; dann vortreten und den Saum seines Mantels fassen — das ist alles!" — Aber daß Goethe auch ein anderes Hauptstück Lutherischer Frömmigkeit sich zu eigen gemacht hat, das lehrt seine Erlösungsbotschaft von jenem Menschen, der „immer strebend sich bemüht", der in seinem „dunkeln Drange", in Schuld und Irrung doch „des rechten Weges sich bewußt" bleibt, und dem eben darum „die Liebe von oben" teilnehmend zu Hilfe kommt, die ihn in Gottes Nähe führt. Denn die sittliche Stärke des deutschen Christentums, wie es Luther und

verstehen lehrte, erwächst doch erst aus der Überzeugung, daß Gott nicht nur für uns, sondern vor allem auch mit uns und durch uns handeln will, daß er uns Anteil nehmen lassen will an seiner Schöpferkraft, seiner Liebesfülle, seiner Treue, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Güte und uns die überschwenglich hohe Bestimmung gesetzt hat, „mehr als Mensch" zu werden, also uns zu göttlichem Tun zu erheben, zu Mithelfern seines Schöpfungswillens und seiner Weltregierung zu werden. Und ebenso gehört es zu den tiefsten Überzeugungen des deutschen Idealismus und Luthers, daß unsre fruchtbarsten Gedanken nicht in unsrer Gewalt stehen, sondern — wie Goethe einmal bekennt — „als unverhoffte Geschenke von oben, als reine Kinder Gottes mit freudigem Dank zu empfangen und zu verehren" sind, und daß die größten Augenblicke im Leben der einzelnen wie der Völker nicht unter dem Zeichen der „Leistung", sondern der „Gnade" stehen, die uns mit mehr als menschlichen Kräften durchwirkt und über die bisherigen Grenzen unsres Daseins wie mit Wundergewalt hinaushebt.

In diesem inneren Lebenszusammenhange zwischen Reformation und Idealismus liegt es nun begründet, daß alle unsere großen Künstler und Dichter auch große Denker gewesen sind, die durch den Gottgedanken, den Menschgedanken, den Deutschgedanken und die Frage nach dem letzten Sinn des Lebens und der Welt alle in entscheidender Weise innerlich bewegt worden sind. Das ganze deutsche Schrifttum der Neuzeit ist darum, wenn wir auf seine leitenden Höhenlinien schauen, nicht „Literatur" im gewöhnlichen Wortsinn, sondern ein in künstlerischem Bilden sich vollziehendes und von angespannter Denktätigkeit begleitetes Ringen nach einer freien, großen und reinen Lebensanschauung, nach einer Veredelung des Menschentums durch die Selbstentfaltung der Innerlichkeit, in deren tiefstem Grunde nach Goethes köstlichem Wort „ein Streben wogt, sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben, enträtselnd sich den ewig Ungenannten. Wir heißens: fromm sein!" Dieser religiöse Grundzug des

deutschen Idealismus, der nicht etwa nur eine bald stärker, bald schwächer aufgetragene Stimmungsfarbe oder gar ein bloßer Zierat in seinem geschichtlichen Bilde ist, sondern einen aus der Tiefe seines schöpferischen Lebensgefühls stammenden, gar nicht wegzudenkenden Bestandteil seiner Weltanschauung darstellt, daß nämlich das Göttliche keine bloße Vernunftidee ist und kein Erkenntnisgegenstand, der durch wissenschaftliches Schließen gewiß gemacht werden kann, sondern ein unendliches Leben in unserm Leben, ein geistiges Subjekt, das in uns und aus uns denkt, fühlt, will und handelt, dessen Offenbarungen aber nur von solchen Seelen erfaßt werden können, die, von allen irdischen Leidenschaften rein und frei geworden, in „edler Einfalt und stiller Größe" ihnen demütig lauschend aufgetan sind — dieser religiöse Grundzug des deutschen Idealismus ist wesentlich Lutherisches Erbe. Und mag es vielfach auch den Anschein haben, als sei die Frömmigkeitsstimmung des Idealismus näher mit der Mystik verwandt, als mit Luther, so wird sicherlich niemand bestreiten wollen, daß zwischen ihr und etwa einem Meister Eckart, Thomas von Kempen, Jakob Böhme, Johann Arnd, Johann Scheffler u. a. allerdings auch mannigfach verästelte Beziehungen bestehen, aber dabei darf doch nicht übersehen werden, daß einerseits Luther selbst wesentliche Stücke mystischer Frömmigkeit aufgenommen und weitergeführt hat — er ist und bleibt nun einmal der reichste und gewaltigste Quellpunkt deutschen Christentums —, und daß anderseits der starke Wille zur Bezwingung der Wirklichkeit, wie er dem deutschen Idealismus eignet und in Goethes Faustdichtung seinen großartigsten Ausdruck gefunden hat, nicht von der leidsam beschaulichen Andacht der Mystiker seine Richtung empfangen hat, sondern von der unermüdlich schaffenden, Gottes Werk in der Welt wirkenden Arbeitsgesinnung des Lutherischen Christentums. Allerdings sind zwei bedeutsame Unterschiede festzuhalten: 1) die dienende Hingabe des schaffenden Menschen an überpersönliche geistige Wirklichkeiten bedeutet für Luther die Aufnahme in eine überweltliche Willensordnung, für den

Idealismus dagegen die Erhebung zu einer innerweltlichen Vernunftordnung, von den Menschlichkeiten zur Menschheit und ihrem höchsten Entwickelungswillen; und 2) das religiöse Bewußtsein will nun nicht mehr an die geschichtlichen Tatsachen gefesselt bleiben, wie sie im Neuen Testament enthalten sind, sondern ohne solche Vermittelungen der Einigung mit Gott teilhaftig werden, denn — wie Fichte schreibt — „nicht darin besteht die Religion, daß man glaubt auf fremde Versicherung hin, es sei ein Gott, sondern darin, daß man in seiner eigenen Person und nicht in einer fremden, mit seinem eigenen geistigen Auge und nicht durch ein fremdes Gott unmittelbar anschaue, habe und besitze". Aber letzteres ist doch wieder nur eine Umschreibung des Lutherischen Satzes, daß niemand für den andern, sondern jeder nur für sich selbst glauben und einstehen kann; und jene beiden andern Abweichungen lassen jedenfalls die Hauptsache, die Gemeinsamkeit der sittlichen Forderung hier und dort, unberührt, daß nämlich nicht das äußere Tun und Scheinen, sondern ganz allein die Gesinnung des Herzens, die Heiligung des Willens, die allem Handeln voraufgehen muß, über den Wert der Persönlichkeit entscheidet, und daß die geistigen und die natürlichen Werte bei allem Auseinanderstreben doch aufeinander angelegt sind, wie Seele und Körper, deren Zwiespalt nur durch ein fortgesetztes „Stirb und werde" überwunden werden kann, also durch den inneren Vorgang der Wiedergeburt oder der Entstehung eines neuen Menschen in der befreienden Lebensgemeinschaft mit dem Göttlichen: „das Ich erstirbt, damit das Ganze sei."

Daß es gerade dieser Grundbegriff der Lutherischen Frömmigkeit, der der Wiedergeburt, war, an den der deutsche Idealismus weiterführend anknüpfte, erklärt sich aus der großen Wendung unseres geistigen Lebens von der Erforschung der äußeren zu der der inneren Welt. Denn an ihr hat der Pietismus einen schlechthin entscheidenden Anteil gehabt. Er erneuerte nicht nur die Überzeugung, daß — wie K. H. v. Bogatzky jubelnd bekannte — „das wahre Christentum etwas

Lebendiges, Kräftiges, Seliges und ganz etwas anderes ist, als das, was die Welt dafür hält", nämlich „ein Gnadenwerk des heiligen Geistes in uns", sondern er führte die Menschen, indem er die tiefsten Quellen der Religion wieder aufdeckte, auch in die Verborgenheiten ihrer Seele hinein, um einen Überschwang des Gefühls und der Sehnsucht zu entbinden, der die Beziehungen der Menschen zueinander bis in Einzelheiten des geselligen Verkehrs hinein allmählich auf einen ganz neuen Ton stimmte, Freundschaft, Liebe, Vaterlandsverehrung, ja sogar den Kultus der Schönheit und der Sinnenfreude in die Farben religiöser Schwärmerei eintauchte, in unendlichen Tagebüchern und Briefen seinen Drang nach Seelenerforschung, Selbstdarstellung und Mitteilung ausströmen ließ und das ganze Angesicht des deutschen Schrifttums nach und nach verwandelte; denn kaum ein einziger Schriftsteller des 18. Jahrhunderts ist von der pietistischen Zeitstimmung, ihrer grübelnden Innenschau und Gefühlsseligkeit unberührt geblieben, wie denn auch Wortschatz und Stil unserer Literatursprache von dieser Seite her mannigfaltige Bereicherung empfingen. Ergänzend griff indessen noch eine zweite, umfassendere Bewegung ein. Es war der Grundzug der Aufklärung, deren Denken durch die wissenschaftlichen Entdeckungen eines Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton seine entscheidende Richtung empfangen hatte, daß sie auch das menschliche Leben in vernünftige Ordnungen, wie man sie in den Bewegungen des Weltalls entdeckt hatte, einzugliedern strebte: alles Natürliche sollte grundsätzlich als vernünftig erklärt und, wo es dieser Forderung nicht genügte, in ein Vernünftiges verwandelt werden, sei es selbst mit Gewalt. Hiergegen erhob sich unter Führung von Hamann und Herder das Lebensgefühl eines neuen Geschlechts, es betonte leidenschaftlich das Irrationale in der Menschenseele wie in Natur und Geschichte und die Unmöglichkeit, Natur und Vernunft auf glatte Gleichungen zu bringen. Kant aber wies als Fortsetzer Luthers nach, daß es überhaupt ein Denkfehler ist, Wesen und Bestimmung des Menschen aus der Welt der Dinge

ableiten zu wollen, weil wir von der letzteren überhaupt nur insoweit wissen, als sie in die Anschauungs- und Denkformen unseres Geistes eingeht, also durch sie erfaßt, gestaltet und geordnet wird. Gegenstand des philosophischen Denkens kann also nur der Mensch sein, insofern er sich zu der ihm gegebenen Welt als Erkennender, Wollender, Handelnder und Bildender verhält. Der altkirchliche Gegensatz einer diesseitigen, irdischen und einer jenseitigen, himmlischen Welt, der das abendländische Denken bis dahin fast unbestritten beherrscht hatte und selbst durch Spinoza und Leibniz noch nicht seinen endgültigen Ausgleich gefunden hatte, verwandelte sich in den einer empirischen und einer intelligiblen Welt, der Erscheinungen und der Werte, der Notwendigkeit und der Freiheit, des Wissens und des Glaubens, die im Innern des Menschen aufeinander treffen. Nur die zweite, die geistige, ist die wahrhaft wirkliche und ewige Welt. Indem wir diese unsichtbare Wirklichkeit in unserm Willensleben als ein heiliges Gebot erfahren und zu diesem Gebot von ganzem Herzen ja sagen, durchwirken wir das Irdische mit ewigen Gedanken und werden Teilnehmer der göttlichen Weltregierung, die das „Unzulängliche" zum „Ereignis" erhebt. Nicht — wie Descartes behauptet hatte — am Denken werden wir also unserer Wirklichkeit inne, sondern am Sollen, an der Tatsache des Gewissens. So geschah es, daß in einem neuen Rahmen der Weltbetrachtung die alten Grundgedanken der Religion Jesu und der Reformation ein neues Leben gewannen: die Lehre vom Reiche Gottes, das mitten unter uns ist, von der Gotteskindschaft und christlichen Freiheit, in der wir unsern Anteil am Ewigen besitzen, wurde, übersetzt in die Sprache des 18. Jahrhunderts — daß nämlich nichts ohne Einschränkung gut genannt werden könne, als einzig und allein ein guter Wille, in dem das empirische Ich zum absoluten Ich erhoben wird — der wichtigste Einschlag der Erziehung zur Humanität. Die volle Überwindung der Aufklärung brachte doch erst die Herder-Goethische Entwickelungslehre: das Ziel der Welt ist weder, wie das mittelalterliche Christentum ge-

lehrt hatte, Weltgericht und Welterlösung noch überhaupt ein jenseits von Natur und Geschichte liegender Zweck, geschweige denn eine immer weiter fortschreitende „Vernünftigkeit" des Daseins, die die Menschen auch nicht einmal glücklich machen würde, sondern der Zweck der Dinge liegt beschlossen in ihrem eigenen Sein, in der Fülle der darin sich entfaltenden Kräfte und in dem erlösenden Glück, das mit jedem Leben aus der Tiefe, mit jedem selbstgewollten Wachsen und Werden verbunden ist. Alle Menschen und alle Zeitalter sind nach der Überzeugung Rankes, die an Herder und Goethe sich anschließt, reichsunmittelbar zu Gott: jedes hat seine Schönheit und seinen Wert für sich und muß in dieser seiner Einzigartigkeit gewürdigt werden; inwiefern es außerdem Mittel zur Verwirklichung eines göttlichen Planes sei, ist unserm Erkennen verschlossen, wohl aber kann die Erforschung und Anschauung des geschichtlichen Lebens der Menschheit zu einer hohen Schule der Humanität werden, die das Individuum mächtig ausweitet, es im Verstehen und geistigen Nachschaffen der Welt reicher und reifer und so im Urteilen und Handeln weiser und duldsamer macht.

Die oft wiederholte Behauptung, daß unsere Klassiker kein Verständnis für die gemeinschaftbildenden Kräfte gehabt hätten, erweist sich angesichts solcher Zusammenhänge als ein Vorurteil, mit dem gebrochen werden muß. Allerdings Kirche und Staat waren ihnen aus Gründen, die hier nicht zu erörtern sind, Größen, für die sie wenig innere Teilnahme aufzubringen vermochten. Um so tiefer waren sie davon durchdrungen, daß der einzelne nicht nur die Gemeinschaft Gleichgesinnter suchen und finden muß — „warum sucht' ich den Weg so sehnsuchtsvoll, wenn ich ihn nicht den Brüdern zeigen soll?" —, sondern daß er sie auch bedarf und von ihr unschätzbare Werte empfängt. Denn die Gemeinschaft hat immer ihre Weisheit für sich, sie ist vor dem Einzelnen und wird ihn überdauern, und alles Gute, Edle und Große, was die Menschheit auf ihrem langen Wege erworben hat, ist allezeit durch Gemeinschaften gepflegt, gehütet und weitergebildet

worden: „ein holder Born, in welchem ich bade, ist Überlieferung, ist Gnade.“ Der Hang des 18. Jahrhunderts zu geheimen Gesellschaften und Ordensbildungen, insbesondere die hohe Wertschätzung, die es den Bestrebungen der Freimaurer entgegenbrachte, bezeugen das tiefe Bedürfnis, den Gemeinschaftsgedanken, der in den Kirchen keine ausreichende Nahrung mehr zu finden vermochte, in freieren Formen der Mysterienverehrung und Seelenerziehung zu betätigen. Wenn der Theologe Herder betonte: „die Kirche ist eine göttliche Anstalt, die Bewahrerin des Schatzes der Offenbarung und nicht eine Bildungsakademie für die Untertanen Seiner Majestät des Königs“, so wollte er damit sagen, daß der Wert der Kirche nicht in ihrer irdisch-gesellschaftlichen Organisation liegt, sondern in der unsichtbaren Gemeinschaft der Gläubigen, dieser „Haushaltung Gottes durch Jahrhunderte und Völker“. In des Verfassers Untersuchung über Schillers Christentum (1909), die vermutlich deshalb so wenig Beachtung gefunden hat, weil sie der öffentlichen Meinung über die Religion unsrer Klassiker nachdrücklich widerspricht, ist gezeigt worden, daß Schiller der Lutherischen Lehre von der christlichen Freiheit eine neue Fassung gegeben und nicht nur die Forderung einer neuen Menschwerdung, Sinnesänderung und Wiedergeburt in den Mittelpunkt seiner Religion gehoben, sondern auch die Aufrichtung einer neuen Gemeinschaft der Wiedergeborenen erhofft hat: dem Bedürfnis nach sei eine solche „in jeder feingestimmten Seele“ vorhanden, der Tat nach möchte man sie wohl nur „wie die reine Kirche und die reine Republik in einigen wenigen, auserlesenen Zirkeln finden.“ Ihm war aber die Kunst zum eigentlichen Gottesdienst geworden: die Erhebung des Menschen aus der Gebundenheit zur Freiheit, zur Ehrfurcht vor sich selber und zur Andacht vor dem Ewigen ist ihre priesterliche Sendung; in den Schöpfungen der hohen Kunst besitzt die Menschheit die Unterpfänder jener höheren, geistigen Welt, der wir entgegenwachsen sollen, und indem sich die Volksgemeinde um diese Heiligtümer und ihre Verehrung sammelt, lernt sie

rst des Daseins tiefsten Sinn und Wert erfassen und erlebt ie erlösende Gewißheit: „zu was Besserem sind wir geboren! nd was die innere Stimme spricht, das täuscht die hoffende Seele nicht!“ „Drum, edle Seele, entreiß' dich dem Wahn nd den himmlischen Glauben bewahre! Was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sahn, das ist dennoch, das Schöne, as Wahre! Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor, es ist n dir, du bringst es ewig hervor!“ „Wer es glaubt, dem st das Heil'ge nah!“ Diesen Glauben an den sittlichen Adel er Menschennatur, in dem sie ihrer göttlichen Bestimmung ich bewußt wird, hat Goethe in seinem Epilog zu Schillers „Glocke“ als den Ewigkeitszug im Wesen des Freundes und ei anderm Anlaß als die ihm einwohnende „Christustendenz“ epriesen, und er hat dies nur darum so ergreifend vermocht, veil er sich ihm eben hierin wahlverwandt fühlte: „sofort nun vende dich nach innen, das Zentrum findest du da drinnen, voran kein Edler zweifeln mag; wirst keine Regel da vermissen, denn das selbständige Gewissen ist Sonne deinem Sittentag.“ Auch ihm galt als ein Hauptziel religiöser Erziehung die tiefe Erkenntnis: „von der Gewalt, die alle Wesen indet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet.“ „Große Gedanken und ein reines Herz, das ists, was wir uns von Gott erbitten sollten.“ Aber seine Frömmigkeit fand doch noch ndere Wege zu ihrem Gott: „wenn wir ja im Sittlichen urch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit uns in ine obere Region erheben und uns an das erste Wesen nnähern sollen, so dürfte es wohl im Intellektuellen derelbe Fall sein, daß wir uns durch das Anschauen einer immer chaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen ürdig machen.“ Auch die wissenschaftliche Forschung, die unst und alles aus der Tiefe der Seele entspringende Arbeiten nd Gestalten bringt uns in lebendige Berührung mit der mendlichen Schöpfungskraft, die die Welt immer neu aus sich ervorbringt, denn „Frömmigkeit ist kein Zweck, sondern ein Mittel, um durch die reinste Gemütsruhe zur höchsten Kultur

zu gelangen", d. h. zur schöpferischen und harmonischen Entfaltung aller Denk-, Gemüts- und Willenswerte, die die Natur in uns gelegt hat, und zu der inneren Bereitschaft, „um anderer willen zu leben und seiner selbst in einer pflichtmäßigen Tätigkeit zu vergessen". Das ist der Sinn des „Bundes der Entsagenden", in den wir schließlich hineinwachsen müssen, um, nachdem wir die ganze Welt uns untertänig gemacht, uns zu göttlichem Tun zu erheben: in der Selbsthingabe und Selbstverleugnung um des heiligen Ganzen willen, dem wir angehören, und dessen Adel wir zu wahren haben gegen die Befleckung durch gemeine Ichsucht. Darum ging auch Goethe dem leicht mißzudeutenden Worte „Frömmigkeit" gern aus dem Wege und sagte lieber „Ehrfurcht" dafür. Über die Erziehung zur Ehrfurcht aber hat er im zweiten Buch der „Wanderjahre" eine der schönsten und tiefsinnigsten Betrachtungen angestellt, die wir von seiner Hand besitzen. Wer den Sinn für die drei Ehrfurchten — vor dem, was über uns, was unter uns und was neben uns ist — und die Ehrfurcht vor sich selber, aus der jene entspringen, aufs höchste in sich entwickelt hat, gilt uns als heilig. „Was ist heilig? Das ists, was viele Seelen zusammen bindet; bänd' es auch nur leicht, wie die Binse den Kranz. Was ist das Heiligste? Das, was heut und ewig die Geister, tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht", einiger in der inneren Hingabe an das Göttliche, die das kleine Ich samt seinen trennenden Schranken versinken läßt in dem tiefen Erleben unsrer gemeinsamen Herkunft aus einer höheren Welt, deren Adelsbrief wir in uns tragen, wiewohl wir es im Staube der Tageskämpfe nur zu leicht vergessen. Schöner ist der unschätzbare Wert der Gemeinschaft, in der jeder zugleich empfängt und gibt, schwerlich jemals ausgesprochen worden, als hier: „das, was die Menschen eigentlich zusammenhält", ist „Religion und Sitte".

Es kann an dieser Stelle nicht versucht werden, den zarten Fäden einzeln nachzuspüren, mit denen solche Gedanken unsrer Klassiker an die wertvollsten Überlieferungen des Pietismus sich

anknüpfen: derselben Quelle, aus der der genialste Herrenhuter, Schleiermacher, seine neue Lehre vom Wesen der Kirche abgeleitet hat, ist auch alles, was Herder, Goethe oder Schiller über Sinn und Wert der religiösen Gemeinschaft für die seelische Erziehung ausgesagt haben, zuletzt entflossen. Und den Geist dieser stillen Freiwilligkeitskirche, nicht aber der mehr als zweifelnd betrachteten Volks- und Staatskirche, atmen überhaupt die schönsten Zeugnisse jenes mit allen Gaben höchster Bildung im Bunde stehenden Laienpredigertums, in dem Schiller und noch umfassender Goethe sich als begnadete Meister erwiesen haben. Diesem geben wir hier das letzte Wort: „fahret fort in unmittelbarer Beachtung der Pflicht des Tages und prüft dabei die Reinheit eures Herzens und die Sicherheit eures Geistes. Wenn ihr sodann in freien Stunden aufatmet und euch zu erheben Raum findet, so gewinnt ihr auch gewiß eine richtige Stellung gegen das Erhabene, dem wir uns auf jede Weise verehrend hinzugeben, jedes Ereignis mit Ehrfurcht zu betrachten und eine höhere Leitung darin zu erkennen haben."

Wenn die Reformation uns zunächst auch ein Zeitalter engen und streitsüchtigen Theologenchristentums gebracht hat, mit Aufklärung und Pietismus ging die Führung doch unverkennbar an das Laienchristentum über, das sich von der Vormundschaft der Theologie freimachte, für die Religion der Gesinnung und der Tat warb, diese jedem einzelnen als eine unveräußerliche persönliche Angelegenheit ans Herz legte und schließlich in unsern Klassikern wieder zu Formen der Frömmigkeit sich erhob, die von der Offenbarung des Göttlichen im eigenen Gemüts- und Willensleben ihr Bildungsgesetz empfingen und von da aus die tiefsten Grundgedanken Luthers und der Mystik wiederum in Kraft setzten: Wiedergeburt, Lebenserneuerung von innen her durch den Glauben an das Ewigzute, Überwindung des sittlichen Sollens durch die freiquellende Liebe der gottgeeinigten Kreatur, die unsichtbare Kirche als Empfangs- und Betätigungsgemeinschaft göttlicher Gnadengaben, Unvergänglichkeit des geistigen Ichs, auch wenn seine körper-

liche Hülle fällt, Würdigung von Beruf und Arbeit als Gottesdienst, Heiligung des natürlichen Lebens bis in seine alltäglichsten Vorgänge hinein, ohne vor sogenannten Adiaphora Halt zu machen, grundsätzlicher Verzicht auf alle Lohn- und Verdienstethik, vielmehr Gründung des sittlichen und künstlerischen Handelns auf Gottesfurcht und Nächstenliebe, somit auf unbedingte Sachlichkeit, Wahrhaftigkeit und Selbstverleugnung. Unvergleichbar aber war Deutschlands geistige Entwickelung vorzüglich darin, daß der Kampf der Konfessionen, der uns so viel Spaltungen, Blut und Tränen kostete, zugleich zu einem heilsamen Stachel wurde, die Grundfragen des Daseins und der Persönlichkeitsbildung von immer neuen Seiten her durchzudenken und die theologischen Gegensätze auszuweiten und zu steigern zu einem Ringen der Weltanschauungen, in dem der deutschen Philosophie und der deutschen Dichtung die Flügelkräfte zu größten Taten wuchsen. Und als endlich unter der zu kurz gewordenen Decke der theologisch-philosophischen Bildung die lange zurückgehaltenen künstlerischen Kräfte der Nation erobernd hervorbrachen, um die ganze Wirklichkeit der Menschen und Dinge sich untertänig zu machen, da waren sie fähig, diese Wirklichkeit in einer rührenden Schönheit, Einfalt und Größe zu erfassen und der aufhorchenden Welt eine Ahnung davon zu geben, worin das letzte, unnachahmliche Geheimnis unserer deutschen klassischen Dichtung eigentlich liegt: in der Entdeckung und Nacherschaffung der ganzen Fülle des natürlichen Lebens und seiner verborgensten Wachstumskräfte durch eine „schöne Seele", d. h. durch ein Gemüt, das noch ganz erfüllt war von den lange und innig gehegten Bildern und Klängen der übersinnlichen Welt, und alles irdische Geschehen in dem stillen Glanze ewiger Lebenswerte verklärt sah:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken.
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken? —

Wenn Deutschland heute, belastet mit einem Übermaß des Hasses und der Verkennung, um sein Selbstbestimmungsrecht und seine Entwickelungsfreiheit einen Kampf auf Tod und Leben zu führen hat und in solchem Kampfe sich abermals auf die bleibenden Grundwerte seiner völkischen Art und Kunst besinnen lernte, so weiß es den „größten deutschen Mann" sich als treuesten Helfer zur Seite, und Luthers Seelenkraft kann ihm über alle konfessionellen Schranken hinaus zu einem Hort des unerschütterlichen Vertrauens werden, daß schließlich — wie Fichte einmal sagt — „nicht die Gewalt der Arme noch die Tüchtigkeit der Waffen, sondern die Kraft des Gemütes es ist, welche Siege erkämpft". Deutschlands Feinde werden ihm sicherlich in nicht mehr fernen Tagen das Zeugnis geben müssen, daß das Streben nach Macht, Weltgeltung und Lebensspielraum ihm nicht Glücksspiel noch Selbstzweck gewesen ist, sondern unerläßliches Mittel und sittliche Pflicht, um hineinzuwachsen in die größeren Aufgaben, die es kraft der ihm geliehenen Gaben zum Heile der Menschheit zu erfüllen berufen ist. Ein prophetisches Wort Friedrich Nietzsches lautet: „Ehrwürdig und heilbringend wird der Deutsche erst dann den andern Nationen erscheinen, wenn er gezeigt hat, daß er furchtbar ist und es doch durch Anspannung seiner höchsten und edelsten Kunst- und Kulturkräfte vergessen machen will, daß er furchtbar war." An Luther und seinem Werke hat sich dies tiefe Wort zweifellos bereits bewährt; wir hoffen, es wird sich auch an den Erben seines Geistes bewähren, und über dem künftigen Geschicke unsres Vaterlandes werden allezeit die beiden hohen Mächte walten, die Gottfried Kellers Dichteraugen beim großen Schillerfeste des Jahres 1859 die Wacht halten sahen:

Seine unsichtbaren Hüter
Lehnten am Standartenschaft
In den goldnen Wappenröcken:
Das Gewissen und die Kraft.

Namen- und Sachverzeichnis [1]).

A.

Aaron 665.
Abälard 245.
Abendmahl 59f. 67. 85. 98. 119. 125. 141ff. 146. 148f. 156. 160. 175. 251. 261. 282. 292f. 389. 593. 673. 691.
Abendmahlsstreit 254. 264. 270. 277. 513. 710.
Aberglaube 261f. 466. 509. 515. 559ff. 579. 674f.
Ablaß 162. 250. 286. 453. 541.
Abraham 468. 550. 599. 666.
Abrenuntiation 151ff.
Absolutismus 5. 86f. 93. 437. 439. 493.
Ackerbau 348. 467f. 482.
Adam 40. 152. 196. 213. 414. 418. 423. 715.
Adiaphora 146. 151. 367. 732.
Agrikola, Joh. 79. 271. 541. 698. 707.
Agrippa von Nettesheim 515. 548.
Ägypter 551.
d'Ailly, Pierre 355.
Alberti, Leone Battista 591.
Alberus, Erasmus 597. 704f. 710.
Albrecht, Markgraf v. Brandenburg 613.
Albrecht, Erzbischof v. Mainz 665.
Alexander d. Gr. 321.
Alexander de Villa Dei 565.
Alfansus, Petrus 703.
Allegorie 245f. 261. 263. 510. 556. 601. 682.
Altar 146.
Altdorf 571. 575.
Altenburg 53.
Altes Testament 19. 114. 136. 142. 144. 203. 206. 248. 260. 290. 327. 330. 338. 341. 353. 392. 400. 415. 440. 556. 577. 641. 644. 647. 654. 694. 710.
Ältestenkollegien 92. 101.
Alveld, Augustin 672.
Ambrosius von Mailand 496.
Amerika 99. 103. 131f. 393.
Amsdorf, Nik. v. 272. 641.
Anglikanische Kirche 282.
Annaten 49.
Annius von Viterbo 550.

[1]) Folgende Stichworte, die streckenweise fast auf jeder Seite vorkommen, wurden, um Raum zu sparen, nicht aufgenommen: Bibel, Christus, Evangelium, Evangelische Kirche, Erbsünde, Glaube, Katholizismus, Kirche (Sichtbare und Unsichtbare), Luther, Melanchthon, Papsttum, Römische Kirche, Sakrament, Wort Gottes. — Stichworte, die mit Hilfe des Inhaltsverzeichnisses leicht aufzufinden sind, blieben in der Regel gleichfalls ausgeschlossen.

Ansbach 572.
Antichrist 170. 201. 287. 471. 542. 566. 657. 674.
Antinomisten 79. 271. 361.
Antitrinitarier 195. 513.
Antoninus v. Florenz 537.
Apostolikum 112f. 122f. 125f. 145. 153. 279. 292. 694.
Apostolische Gemeinden 44f. 50. 54. 56f. 60. 62. 98. 100. 106. 125. 140. 145. 278.
Appellationen 49.
Arbeit, Arbeitsgesinnung 329. 336. 346f. 449ff. 454. 480. 485ff. 496. 714. 723. 732.
Aristoteles 175. 194. 234. 251. 340. 342. 344. 347. 376. 378. 394. 410. 432. 438. 468. 484. 524. 526. 528ff. 532. 558. 561f. 579f.
Armenversorgung 452—461. 478.
Arminius 507. 627.
Arnd, Joh. 723.
Arndt, Ernst Moritz 467. 636. 714.
Arnold, Gottfried 549.
Arrianer 278.
Askese 99. 311. 316. 320. 326. 329. 334. 337ff. 343. 358. 407.
Äsopus 201. 661. 684. 703f.
Assaph 692.
Astrologie 559. 579.
Athen 582.
Auferstehung 112.
Aufklärung 88. 93. 107f. 130f. 134. 136. 152. 169. 231. 237. 259. 295. 345. 383. 410. 444f. 492. 510. 547. 554. 583. 725ff. 731.
Augsburg 53. 158. 454. 481. 543, 560. 590. 627. 633f. 638. 687. 710.
Augsburgische Konfession 37. 95. 117f. 127. 239. 277. 282.
Augsburger Religionsfrieden (1555) 85. 137. 544.
Augustin 161. 177ff. 180. 182. 184. 224. 241. 247. 272. 319. 332f. 367. 371. 441. 504. 540. 554. 576.
Aurifaber, Joh. 686.
Aurogallus, Matth. 641f.
Aventin, Joh. 541.
Avianus 703.
Avignon 356.

B.

Babst, Val. 699.
Babylon 551. 670.
Bach, Joh. Seb. 622f. 632.
Baldung, Hans 603.
Bamberger Halsgerichtsordnung (1507) 110.
Bann 43. 45. 46f. 50. 61. 80. 82f. 92. 97. 101. 109. 150.
Barnes, Rob. 547.
Barock 604f.
Baronius, Caesar 542.
Bauernkrieg 52. 66. 78. 86f. 99. 399. 412. 439. 451. 464. 658.
Bayern 618. 639.
Beamtenstaat 18. 87.
Begräbnisfeier 161f. 617.
Behaim, Martin 507.
Beichte 59. 147—150. 154. 156. 160. 175. 261. 286. 310. 326. 367. 387. 529.
Beier, Kaspar 84f.

Bekenntnisse 112. 117 f. 121—131. 218. 236. 239 f. 264. 270.
Bekenntniskirche 27. 63. 157.
Bekenntnisverpflichtung 109. 116 f. 120 f. 126. 128 ff. 138. 270. 281 f.
Bellarmin, Rob. 546.
Bergbau 468.
Bergmannssprache 647 f.
Bergpredigt 96. 317. 324. 352. 373. 379 f. 392. 462. 469. 509.
Berlin 664.
Bernays, Mich. 624.
Bernhard von Clairvaux 177. 185. 504. 516.
Berthold von Henneberg 636.
Berufsethik 12. 23. 139. 228. 329. 346 f. 353. 358. 361. 381. 383 f. 400. 402. 448 ff. 485 ff. 488. 532. 712 f. 732.
Beschneidung 154.
Beutelordnung Wittenberger 60. 457.
Bigamie s. Doppelehe.
Bilder, Bildersturm 146. 590. 593 ff. 601. 603.
Bilderbibel 574. 595 f.
Bischöfe 9. 32. 35. 43. 46. 49. 52. 55. 57. 71. 73. 75—81. 83. 85. 156. 325. 374. 626.
Bischofseid 49.
Bismarck, Otto v. 6. 227. 429 f. 467. 493. 721.
Blaurock, Georg 98.
Boccaccio, Giov. 703.
Bödiker, Joh. 687.
Bogatzky, K. H. v. 724.
Böhme, Jak. [illegible]7. 511. 723.
Böhmen 58. [illegible]3. 632.
Böhmische Brüder 156. 462.
Bonus Herm. 549.
Borna 67.
Böschenstein, Joh. 571.
Brabant 53.
Brandenburg 150. 572. 664 f.
Brant, Seb. 660.
Braunschweig 572. 663. 672.
Brautmesse 159 f. 617.
Brenz, Joh. 114. 679.
Briefkunst 498 ff. 503. 680 ff.
Brieg 92.
Briegel, Wolfg. 619.
Brockes, Barth. Heinr. 717.
Brück, Gregor 82. 85.
Bruderschaften 67. 452. 455. 618 f.
Brügge 458.
Bruno, Giord. 131. 515. 519.
Brüssel 693.
Bucer (Butzer), Mart. 151. 157. 485.
Bucerismus 137.
Buch (Kloster) 56.
Buchdruck 634 f.
Büchersammlungen 536. 566.
Buchholzer, Georg 664.
Bugenhagen, Joh. 57. 80. 117. 158. 458 f. 642. 662.
Bünderlin, Hans 98.
Burgkmair, Hans 603.
Byzanz 336.

C. S. auch K.

Caloin, Joh. 41. 101—107. 135. 146. 152. 162. 170. 225. 272. 282. 392. 485. 601.
Caloinismus 103. 129. 132. 134. 144. 262. 281. 382. 392 f. 401. 438. 459. 483. 489. 590. 603. 711

Camerarius, Joach. 571. 705.
Campanus Joh. 169. 278.
Cantaten 622.
Capito, Wolfg. 562. 663.
Carion, Joh. 549.
Carlyle, Thom. 182. 368.
Caſtellio, Seb. 131.
Catoniſche Sprüche 703.
Chaldäer 551.
Chemnitz, Martin 262.
Choral 615 ff. 621 f.
Chriſtenheit (corpus christianum) 16 f. 20. 21 ff. 34—36. 43. 45. 47 f. 50. 64. 74. 81. 98. 104. 111. 120. 335. 344. 348. 369. 435. 540.
Chriſtentum 2—4. 90. 94 f. 97. 125 f. 257. 285. 306. 322 ff. 327 ff. 332 ff. 336. 350. 412 ff.
Chriſtian II. von Dänemark 464.
Chriſtliche Freiheit 9—28. 30. 57. 59. 62. 78. 81. 89 f. 98. 102. 104. 106. 118. 126. 129 ff. 133. 135. 138. 141. 147. 188. 216. 229. 240. 249. 251. 255. 260. 267. 269. 286. 290. 299. 308. 311 f. 353. 359. 371. 375. 386 f. 394. 396. 401. 404. 412. 435. 447. 451. 488 ff. 582. 588. 657. 714. 718. 726. 728.
Chriſtliche Geſellſchaft 12 f. 24. 31. 34—36. 37. 50. 97. 102. 115. 334. 360. 372. 374. 386. 388. 391 f. 409. 432. 435 f. 440 ff. 443 f. 446. 571. 719.
Chytraeus, Nathan 705.
Cicero 167. 322. 376. 378. 409. 438. 484. 498—505. 510. 512. 530. 532. 580. 582. 680.
Clajus, Joh. 637. 687.
Cochläus, Joh. 543. 545.
Colet, John 163. 509.
Collegia muſica 619. 622.
Cornelius, Peter v. 607.
Cranach, Lukas 590. 600 f. 603. 606. 641.
Cromwell, Oliver 161.
Cruciger, Kaſpar 80. 117. 642.

D.

Dänemark 426. 464.
Daniel 651.
David 249. 610. 665.
Dedekind, Friedr. 711.
Deismus 223 f.
Dekalog ſ. Geſetz, Göttliches.
Dekretalen 72.
Denck, Hans 98. 511. 643.
Descartes, René 726.
Deutſcher Unterricht 570 f.
Deutſches Chriſtentum 5. 13 f. 141 f. 151. 179 f. 215. 230. 308. 394. 492 f. 521. 634 ff. 691. 713 f. 731 ff.
Deutſchland 5. 13. 134. 146. 168. 280. 374. 390. 393. 412. 444. 457. 545. 549. 557. 627. 639. 648. 689. 732 f.
Diakonen 101. 325. 459.
Dialektik 526.
Diederich von Stade 688.
Dietenberger, Joh. 685.
Dietmar 683.
Dilthey, Wilh. 165.
Dionyſius Areopagita 167.
Dogma, Dogmatismus 116. 118. 126. 130. 168 f. 190. 192 f.

217 ff. 233 ff. 235—240. 259 f. 275. 278. 282. 284—300. 556 f. 585.
Dolzig, Hans v. 692 f.
Donatismus 43. 110. 149 f.
Donatus, Aelius 565.
Doppelehe 260. 421.
Dreieinigkeit 125. 215 f. 278. 290. 292. 299. 513.
Dresden 91. 620.
Duns Skotus 513. 524.
Dürer, Albr. 590. 602. 606—609 625. 667. 714.

E.

Ebenbild Gottes 25.
Eber, Paul 707.
Eberlin v. Günzburg 456.
Eck, Joh. 472. 545. 685.
Eckart, Meister 723.
Ebemberger, Lukas 612.
Ehe, Eherecht 12. 23. 47. 76—85. 158—161. 228. 321. 329. 346. 381. 410—421. 469. 487. 658 f. 706. 712 f.
Eid 97. 110. 117. 334. 337. 352. 464.
Eigenkirchenrecht 18. 334.
Eigentum 228. 316 f. 329. 347 f. 381. 469 f. 472. 484.
Einhard 550.
Eisenach 415. 475. 590.
Eisleben 590.
Elias 665. 679. 710.
Elisäus 610.
Elisabeth, Heilige 598.
Emser, Hieronymus 545. 663. 672. 685. 710.
Engel 599.
England 103. 134. 159. 161. 162. 175. 280. 484. 618. 625.
Englische Revolution 99. 134. 136.
Enea Silvio 536.
Eoban Heß 5. 564. 571.
Epiktet 322.
Erasmus, Desiderius 5. 96. 168 f. 182. 241 ff. 273. 275. 278. 286. 469. 509 ff. 512 f. 520. 532. 538. 548. 562. 589. 645. 663.
Erfurt 558 f. 564. 590. 633. 698.
Erkenntnislehre 524 f. 580.
Erlösung 25. 180. 182. 186. 188. 191. 195 f. 200. 202. 204. 207 ff. 215. 217 ff. 222. 224. 263. 294. 296. 305. 315. 323. 326. 341. 359. 417. 509. 696 f. 712. 717. 727.
Erntedankfest 145.
Erwählung 103 f. 174. 191. 209. 213. 222 f. 241. 269. 275. 283. 293. 299. 318. 323. 333. 342. 353. 392. 400. 485.
Eschatologische Stimmung 63. 181. 316 ff. 324. 328. 351. 393.
Eßlingen 53.
Euripides 706.
Europa 99. 161. 167. 268. 283. 328. 618.
Eva 40. 196. 418.
Ewiges Leben 10. 112. 122. 153. 162. 168. 184. 188. 191 f. 209. 218. 305. 314. 323. 341. 365. 387. 718.
Exorcismus 151 f.

F.

Fabeldichtung 702—706.
Fasten 9.

Faſtnachtſpiele 706. 708f.
Fauſtſage 625. 711.
Fegefeuer 162. 250. 320.
Feiertage 47. 144f.
Ferdinand v. Oeſterreich 110. 618. 627.
Fichte, Joh. G. 1. 228. 288. 310. 467. 719. 721. 724. 733.
Fides implicita 118. 247. 275. 280. 286. 296. 298.
Finck, Heinrich 612.
Firmung 156f.
Flacius, Matth. 260. 262. 280. 541. 546. 555ff.
Flamen 591.
Flavius Blondus 535f.
Fleitner, Peter 603.
Florenz 136. 168.
Fluchen und Schwören 19. 76. 466.
Flugſchriftenliteratur 634. 681f.
Forſter, Georg 612.
Franck, Seb. 91. 118. 262ff. 511. 547ff.
Frangk, Fabian 687.
Frankfurt a. M. 481.
Frankfurt a. O. 574.
Frankreich 87. 103. 132. 134. 161. 168. 280. 553f. 557. 625.
Franz von Aſſiſi 185. 504. 597.
Freimaurer 728.
Freiwilligkeitskirche, Freikirche 25. 63. 68. 75. 100. 102. 106. 352. 731.
Freytag, Guſtav 1.
Friedrich II., Kaiſer 711.
Friedrich III., Kaiſer 632.
Friedrich der Große 431. 493.
Friedrich der Weiſe 590. 618. 637. 680. 711.
Friesland 98.
Friſchlin, Nikod. 710.
Fronleichnamsfeſt 145.
Fugger 454. 472.
Führich, Joſ. von 607.
Funck, Joh. 549f.
Furttenbach, Joſ. 604.

G.

Galilei 224. 516. 725.
Gebet 9. 42. 61. 142. 144. 151f. 160. 370. 387. 432. 452.
Gebhardt, Ed. v. 608.
Geduld 391.
Gegenreformation 5. 91. 103. 393. 438. 509. 604.
Gehorſam 184. 176. 184. 228. 252. 254f. 280. 320. 324. 349. 379. 382. 389. 396. 399ff. 419. 424. 427. 433. 443. 448. 463. 469. 488ff. 540. 581.
Geiler von Kaiſersberg 455. 682.
Geiſtliches Konzert 619.
Geiſtliches Recht 43. 55. 81. 88ff. 92. 334. 336. 419. 421. 440. 471f. 517. 541. 560.
Geld, Geldwirtſchaft 347f. 453. 468. 470—474. 481—486.
Gelübde 250. 266. 412f. 658.
Gemeindebegriff, Gemeindekirche 27. 29f. 33. 35—39. 46. 49—51. 53—65. 69. 72. 80f. 88. 87ff. 90. 92. 97f. 100f. 104. 106ff. 111. 116—119. 140—143. 146f. 155—158 160. 162ff. 181. 186. 281. 316. 318.

356. 387. 392. 438. 442. 459 f. 492.
Gemeinschaft des Glaubens 10 f. 23 ff. 34—45. 48—52. 57—59. 61 ff. 65. 74 f. 93. 97 f. 100—108. 111. 116. 122. 125. 133. 140—143. 146 f. 155. 163. 181. 186. 190. 237. 266 ff. 295. 322 f. 360. 369. 390. 396. 405—410. 485 ff. 491.
Gemeinschaftsidee 494. 727—738.
Genf 105. 114.
Genossenschaftsrecht 28 f. 104. 107 f. 130. 137. 296. 334. 351 f. 445. 454. 492 f. 583. 625.
Genugtuung 147. 208. 282. 290. 292. 299. 306. 512.
Georg, Herzog v. Sachsen 20. 618. 664.
Gerbel, Nikol. 98.
Gerhard, Joh. 262. 444.
Gerhardt, Paulus 702.
Gerson, Joh. 355.
Gesetz, Göttliches 79. 115. 118. 123. 126. 128. 174. 176. 192 f. 196 ff. 207 f. 216. 234. 236. 248. 250. 255. 271. 290. 305. 330. 341 f. 361. 367. 371. 376—383. 392. 396. 403. 409. 486. 580 f. 595.
Geschichtsforschung 524. 534. 554. 565 f.
Gesinde 19. 156.
Gewerbe 19.
Gewissensfreiheit 27. 69. 115. 128. 131—138. 257 f. 374. 447. 584 f. 589.
Gießen 574.
Glareanus, Heinr. 507.
Gleichheitslehre 28. 322 f. 325. 331. 333. 336. 349. 353. 429 f. 445. 451.
Glocken 64. 146. 162.
Gnade 147. 149 f. 153 f. 172. 174 ff. 178. 183. 185 f. 189. 192. 200. 207—209. 211. 219 f. 223. 226. 240. 250. 261. 273. 275 f. 282. 291. 305 ff. 309. 314 f. 340 ff. 350. 352 f. 356. 359. 366. 384. 387. 392. 396. 416. 424. 485. 489. 512. 518. 559. 581. 695. 722. 725. 731.
Gnesioluteraner 129. 275.
Goethe, Joh. Wolfg. v. 214. 227. 495. 547. 623 f. 640. 689. 702. 712 ff. 716 ff. 719. 721 ff. 726 ff. 729 ff.
Goldenes Zeitalter 321. 330 f. 627.
Gomorrha 670.
Gottesdienst 52. 54. 56. 59. 61 f. 65. 66 f. 69. 72. 75. 117. 119. 139—163. 215. 284. 312. 369. 383. 389. 416. 424. 443. 482. 487. 567. 573. 582 f. 588. 593. 603. 614 f. 617. 624. 634. 691. 698. 714. 732.
Gottesglaube, Gottesgedanke 166. 172 ff. 175 ff. 178—226. 269. 286 f. 297. 301 ff. 359. 530. 560. 580 ff. 583. 585 f. 712. 715—722.
Gotteskindschaft 9. 139. 189. 208. 210 f. 286 f. 299. 305. 312. 351. 360 f. 367. 381. 407. 595. 662. 712. 719. 726.
Gotteslästerung 65. 69. 76. 111 f. 115. 119. 133. 434.

Gottſched, Joh. Chr. 688.
Greff, Joach. 707.
Gregor der Große 333. 599.
Gregor VII. 337.
Gregor von Heimburg 523.
Gregorianiſcher Kalender 145.
Greifswald 574.
Griechen 500f. 509. 531. 537. 546. 551. 565f. 708.
Griechiſche Kirche 39.
Griechiſche Religion 8. 194. 308. 509.
Griechiſche Sprache 576f. 645f. 650f.
Grimma 572.
Grotius, Hugo 438.
Grünewald, Matth. 603. 625.
Gütergemeinſchaft 316. 321. 324. 353f. 468f. 477. 484.

H.

Habakuk 670.
Halljahr 480.
Hamann, Joh. Georg 725.
Hammerſchmidt, Andr. 619.
Handauflegung 117. 156f.
Händel, Georg Friedr. 622.
Handelsgeſellſchaften 479f.
Handelsweſen 19. 467—486.
Hans von Amberg 590.
Hanswurſt 672.
Harnack, Adolf v. 240.
Hartmann, Andr. 709.
Haſe, Karl v. 542.
Haſenberg, Joh. 710.
Hätzer, Ludw. 98. 169. 643.
Hausmann, Nik. 66.
Häuſſer, Ludw. 689.
Hayneccius, Martin 709.
Hebräiſch 577. 641. 645. 649ff. 652f. 656.
Hedio, Kaſpar 458.
Hegenwalt, Erhart 692.
Heidelberg 574. 590.
Heiden, Heidentum 12. 23. 34. 35. 40. 65. 139. 151. 154. 183f. 195. 214. 279. 322ff. 335 364. 376. 378. 426. 431. 463. 497. 502ff. 527. 530. 583.
Heidenmiſſion 322. 324. 391.
Heiligenverehrung 142. 145. 236. 250. 343. 595. 597.
Heiliger Geiſt 153. 167. 241ff. 244f. 248. 252. 257f. 261. 263f. 268. 271. 274f. 289. 293. 295. 306. 370. 376f. 442. 513. 555. 582. 637. 646. 692. 725.
Heine, Heinrich 638.
Heinrich von Zütphen 683.
Heinrich, Herzog von Braunſchweig 663. 672. 693.
Helber, Seb. 688.
Heldenſage 536. 696.
Helmſtedt 574.
Heman 692.
Henneberg 92.
Herder, J. G. v. 445. 624. 683f. 689. 701. 716. 724ff. 727f. 731.
Hermeneutik 524. 554—557.
Herodes 668.
Heſſen 92. 98. 157. 632.
Hetzer ſ. Hätzer
Hexenglaube 197. 515. 560. 711.
Hieronymus 554. 576. 600.
Hirtzwig, Heinr. 709.
Hoffmann, Melchior 99.
Hofprediger 91.

Holbein, Hans d. Ä. 602. 625.
" " " J. 608.
Holland 53. 103. 134. 137. 161. 553. 557. 604.
Hölle 112. 132. 199. 202. 210. 320. 599.
Holtzmann, Daniel 705.
Homberger Kirchenordnung 62.
Homer 145. 645. 656. 677.
Homoousios 125.
Hubmaier, Balth. 98.
Hugenotten 553.
Humanismus 87. 136ff. 167f. 169ff. 233f. 242. 246. 249. 259. 264. 272. 279. 295. 306. 312. 339. 354. 405. 417. 447. 497—512. 520ff. 528f. 531ff. 534. 536. 538f. 542. 551ff. 554. 562ff. 565ff. 575. 577ff. 582ff. 627f. 632f. 635. 671. 688.
Humor 661f.
Hus, Hussiten 41. 156. 354. 600. 695. 710.
Hut, Hans 98.
Huter, Jakob 98.
Hütlin, Matth. 648.
Hutten, Ulrich v. 454. 541.
Hymnen 694. 697.

J.

Idealismus, Deutscher 14. 169. 214. 217. 224. 226—229. 235. 288. 306f. 398f. 405. 586ff. 717—733.
Imputationslehre 193. 276.
Independentismus 132. 134.
Inkorporation 53—56.
Innocenz III. 339.
Inquisition 112. 135.
Inspirationslehre 240. 243—247. 253. 259ff. 262. 410. 555f. 558. 683.
Institoris, Heinr. 418.
Instrumentalmusik 617. 619—622.
Interim 157.
Investiturstreit 18.
Italien 5. 168. 504. 539. 552. 577f. 590f. 607. 619. 621f.
Jacopo dei Barbari 590.
Jean Paul 664.
Jeduthun 692.
Jena 574. 675.
Jericho 665.
Jerusalem 667.
Jesuiten 577. 605. 709.
Joachim II, Kurfürst von Brandenburg 664f.
Joachimstal 613.
Johannes, Evangelist 241f.
Johannes der Täufer 668.
Johann der Beständige 71. 618.
Johann Friedrich von Sachsen 68.
Jonas, Justus 67. 80. 117. 636. 642. 665. 698.
Joseph 478. 602. 667f.
Josquin du Près 612. 616.
Josua 261. 653. 665.
Jotham 704.
Jud, Leo 685.
Juden, Judentum 139f. 189. 195. 249. 251. 264. 279. 376. 378f. 413. 426. 472. 519. 536. 560. 565. 593. 647. 668. 670. 708.
Judith 708.
Juristen 82—85. 90ff. 110f. 134.

384. 419. 424. 426. 438. 440. 472. 478. 507. 527 f. 564 f. 572. 583 f.
ius circâ sacra 93.
ius in sacra 93.

J. (S. auch C.)
Kaiphas 245.
Kaiserliche Kanzlei 632. 637.
Kaisersage 626 f.
Kaisertum 53. 132. 134. 423 f. 438. 464 f. 545 f. 625 f.
Kanonisches Recht s. Geistliches Recht.
Kant, Immanuel 224. 227. 286. 288. 511. 526. 725 f.
Kantoreien 616—620. 622.
Kardinäle 49. 350.
Karl der Große 146. 544. 546. 550.
Karl V. 110. 135. 426. 458. 544. 618. 627. 672.
Karlstadt, Andreas Bodenstein von 58. 67. 100. 148. 456. 691. 710.
Kasteien 9.
Kastenordnung, Leisniger 56 f.
„ , Wittenberger 60.
Katechismus 61. 69. 121. 125 f. 140. 151 f. 156. 160. 216. 282. 284. 380. 442. 569 f. 573 f. 595. 599. 634. 685. 690 f. 701. 712.
Kaufmannsstand 467—470. 564.
Keller, Gottfr. 733.
Kepler, Joh. 224. 244. 515 f. 725.
Ketzer, Ketzerverfolgung 17. 35. 37. 70. 103. 109—116. 123 ff. 128. 135. 247. 254. 279. 293 f. 337 f. 353. 548 f.
Keuschheitsideal 412 f. 473.
Kielmann, Heinr. 709.
Kierkegaard 184.
Kinderglauben 122. 154 ff. 261. 292 f.
Kindertaufe 99. 151 f. 154. 157.
Kirche und Religion 3 f. 11. 95. 108. 285—300. 626.
Kirche und Staat s. Staat.
Kirchenbau, Evangel. 146. 592 f. 603 f.
Kirchengesang, Kirchenmusik 614—617. 620 ff. 691. 699.
Kirchengewalt 32—36. 38. 43—47. 65. 71 f. 81. 86. 93 f. 100 f. 107.
Kirchengut 47. 66. 68. 72. 91. 453—457. 459 f. 478. 487. 605.
Kirchenjahr 145.
Kirchenlehre 11. 65. 75. 126 f. 130. 229. 233. 254. 262. 271. 281 f. 511.
Kirchenlied, Evangel. 570. 622. 634 f. 656 f. 690—702.
Kirchenlied, Kathol. 691. 695. 702.
Kirchenordnungen 46. 51. 69 f. 73 f. 75. 102. 117. 145. 151. 160 f. 163. 458.
Kirchenrecht 28 ff. 39—51. 53 ff. 57. 75—85. 93. 103 ff. 106. 116. 120. 130. 133. 135. 137. 164. 422. 434. 473.
Kirchenverfassung 11. 27 f. 30. 39. 50 f. 52. 62. 75. 77—79. 91 f. 101 f. 107 f. 116. 120. 233. 272.
Kirchenvisitation s. Visitation.
Kirchenzucht 11. 47. 51. 76 f. 79 f. 83. 92. 97. 101 ff. 118 f. 150 157. 164. 271. 438.

Kleiderordnungen 19. 482.
Kleist, Heinr. v. 714.
Klopstock, Joh. Gottl. 636. 684. 688f. 702.
Klöster 9. 67. 69. 357. 452f. 455f. 487. 563. 572. 658.
Klug, Jos. 700.
Koburg 590. 703f.
Köln 592. 633.
Kolonisation, Ostdeutsche 626 631f.
Kommunismus s. Gütergemeinschaft.
Konfirmation 156ff.
Königsberg 574.
Konkordienbuch 282.
Konkordienformel 129. 281f.
Konkupiscenz 182f.
Konsistorien 76—95. 101. 116. 120. 420. 437.
Konstitutionalismus 108.
Kontrapunkt 613. 619ff.
Konzil von Chalcedon 124. 290.
Konzil von Nicäa 290. 576.
Konzil von Trient 280f, 555.
Konzilien 9. 18. 32. 37. 48f. 51. 123. 345. 350. 355. 455. 541. 672.
Kopernikus, Nik. 224. 261. 515f. 558. 579. 725.
Körperliche Übungen 574. 611f.
Krebs, Konrad, 592.
Kreuzzüge 167. 335. 428. 465.
Krieg 350. 352f. 381. 462—467.
Kryptocalvinismus 152.
Kunst, Bildende 168. 335. 565. 589—609. 628. 670. 716. 728f.
Kurrende 617. 620.
Küsterschulen 570.

L.

Laienfrömmigkeit, Laienchristentum 21. 98. 100. 118. 126. 129. 139. 142. 167. 184. 187. 235. 241. 285ff. 306f. 353. 408. 415. 435. 516. 602. 635. 720. 731.
Laienkelch 67. 143.
Laienkultur 4. 14. 18. 20. 159. 167. 226. 235. 272. 337f. 345. 354ff. 357. 388. 417. 435. 454f. 487. 496f. 565. 602. 626. 628. 634f.
Lambert von Hersfeld 550.
Landeshoheit 18. 283.
Landesherrliches Kirchenregiment 19. 30. 32—36. 66. 71. 73. 75. 80ff. 85f. 89f. 91. 93. 95. 104. 119. 129f. 134f. 422.
Landeskirchentum 18. 20. 27. 30—34. 53. 70. 73ff. 80ff. 89f. 119. 121. 134. 164. 271. 282. 299. 435.
Landfrieden 19. 65. 73. 85. 112. 115.
Lang, Joh. 645. 647.
Latomus, Jak. 125.
Lauremberg, Joh. 686.
Lausitz 632.
Lazarus 709.
Le Fèvre d'Etaples 168.
Lehensstaat, Lehenswesen 18. 334. 348. 465f.
Lehrfreiheit 118.
Leibeigenschaft 451.
Leibniz, Gottfr. Wilh. v. 227. 288. 511. 588. 687. 726.
Leipzig 38. 240. 481. 574. 620.

633. 662. 672.
Leisnig 56. 60. 457.
Lemnius, Simon 710.
Lessing, Gotth. Ephr. 288. 371. 585. 664. 684. 688.
Liberalismus 345. 439 f. 493.
Liebestätigkeit 57. 60. 68. 72. 92. 101. 321. 330. 350. 452—461. 477. 487.
Liegnitz 92.
Linck, Wenzel 456. 594. 612.
Litanei 144.
Livland 53. 484.
Logoslehre 321. 330.
Lossius, Luk. 616.
Ludwig, Otto 22.
Lüneburg 597.
Luther, Katharina 419.
„ , Hans 702.
„ , Magdalene 700. 702.
Lutherische Kirche 95. 143 f. 146. 148. 152. 157.
Lutherium 7. 103 ff. 223 f. 231 f. 234 f. 237. 262. 280 ff. 295. 300. 388. 393. 401. 426. 438. 451. 459. 492. 557. 563.

M.

Mabuse, Jan 590.
Machiavelli 539 f. 544. 551.
Magdeburg 590.
Mähren 98. 632.
Major, Georg 260. 707.
Mainz 577.
Manichäer 110. 198 f. 326 f.
Mansfeld 590.
Manuel, Niklas 709.
Manz, Felix 98.
Marburg 574.
Maria 599. 651. 666 ff.
Marienverehrung 145. 236. 335. 595.
Marsilius von Padua 355 f.
Martinslieder 710.
Mathesius, Joh. 543. 601. 613. 616. 646 f. 686. 703 ff. 715.
Maximilian I., Kaiser 632. 637. 687.
Meistersinger 620. 698. 705. 708. 711.
Meißen 572. 632.
Meißnische Sprache 686.
Mett, Konrad 603.
Menius, Justus 114. 571.
Menschenrechte 13. 131 f. 134. 138. 321. 345. 438. 447. 532. 534.
Mensuralmusik 618. 620.
Merkantilismus 460. 481.
Messe 33. 35. 56. 67. 69. 142 f. 146. 164. 250. 634. 691. 698.
Meßgewänder 146. 607.
Methodismus 181.
Meyer, Konr. Ferd. 671.
Michaelis, Joh. Dav. 688.
Miltenberg 53.
Mittelalter 1—6. 14. 32. 96. 162. 166. 169. 175. 178. 184. 223. 230 ff. 234. 239 f. 245. 253. 256. 290 f. 329. 332. 334. 336. 339. 348. 352 f. 383. 415. 443. 455. 497. 528. 531. 538. 550. 562. 575. 591. 600. 604. 607. 627. 631. 694. 727.
Mitteldeutschland 631 f. 688.
Möller, Paul 590.
Mönchtum 63. 100. 158. 168. 186. 311. 327 ff. 333. 335. 338.

343. 352. 357 f. 367. 369. 372. 392. 397. 402 f. 410. 413. 448 f. 496 f. 541. 563. 590. 599 f. 604. 658.
Morhof, Daniel Georg 687.
Moſes 243. 249 f. 409. 595. 653. 665. 715.
Motette 613. 621 f.
Mülhauſen i. Th. 53.
Münſter i. W. 99. 168.
Münſter, Sebaſt. 549.
Münzer, Thomas 150. 399.
Münzweſen 19. 470. 480. 647 f.
Murner, Thomas 660. 693. 710.
Muſik 565. 573. 597. 610—623.
Mutianus Rufus 522.
Mykonius, Friedr. 543.
Myſtik 97. 99. 169. 177 f. 180. 186. 190. 199. 207. 215. 224. 264. 286 f. 308. 336. 338. 353 f. 357. 367. 371. 504. 509. 514. 548. 585. 625. 628. 647. 681. 694. 723. 731.

N.

Nachdruck, Unerlaubter 528.
Nachfolge Chriſti 4. 98. 167 f. 203 f. 236 f. 241. 263. 286 f. 315. 352. 366. 462. 510.
Nächſtenliebe 23. 139. 187. 228. 317. 324. 328. 333. 336 f. 342. 351. 361 ff. 366 f. 370. 372 f. 376. 379. 385. 387. 389. 392. 396. 402. 408. 410. 417. 433 f. 436. 439. 441. 449 f. 456. 459. 463. 467. 469. 485 ff. 572. 719. 732.
Naorgeorgus, Joh. 709 f.
Narciſſus 591.
Naturgefühl 220 ff. 716 f.
Natürliche Ethik 311. 322. 341. 365. 376 ff. 380. 383. 385. 396. 401. 403. 409 f. 413. 417. 527—530. 580 ff.
Natürliche Religion 4. 8. 122 f. 136 f. 229. 234. 294 f. 322. 341. 520. 530. 534. 562. 580 ff 583.
Naturphiloſophie 513 ff. 516. 520. 534.
Naturrecht 28 f. 32. 34. 107. 131 f. 175. 321 ff. 330 ff. 333. 337 f. 340. 343. 345. 349 f. 352. 355. 371. 375 ff. 378. 380. 392. 423 ff. 427. 429. 431 f. 436. 438 ff. 442. 462. 469. 502 ff.
Naturwiſſenſchaft 507 f. 515—520. 558—562. 575.
Nauclerus, Joh. 537.
Nazarener 607 f.
Nazareth 667 f.
Neues Teſtament 142. 206. 242. 248. 338. 382. 392. 400. 415. 556. 577. 595. 641. 644 f. 654. 685 f. 694. 701. 724.
Neuhochdeutſche Gemeinſprache 628—640. 649. 684—689.
Neujahrsfeier 146.
Neuproteſtantismus 7. 231.
Newton, Iſaak 725.
Niederdeutſchland 633. 686. 688.
Niederlande 374. 458. 621. 680. 693. 697.
Nietzſche, Friedr. 227. 733.
Nikolaus I., Papſt. 99.
Nikolaus von Kues 514. 542.
Nikolaus von Lyra 242.
Noah 423. 596.

Nominalismus 173—177. 179. 254. 276. 356. 514. 528f. 579.
Nopus, Hieronymus 707.
Notepiskopat 32f. 65. 68. 71. 75. 85. 422.
Nürnberg 69. 158. 454. 457f. 571. 574. 590. 600. 633. 638. 698.

O.

Oberdeutschland 687f.
Obrigkeit 12. 17f. 19f. 23. 29. 31f. 47ff. 50f. 53ff. 56f. 65f. 69. 70f. 73. 78. 80f. 89f. 100ff. 110f. 113. 115f. 118. 128. 130. 133ff. 138. 175, 196. 228. 281. 348ff. 372f. 381. 384. 388f. 391. 399. 412. 422—444. 452—457. 469. 477f. 567f. 594. 605. 706.
Obsopoeus, Vinc. 564.
Occam, Wilh. v. 32. 174f. 254. 355. 514. 524. 533.
Oekolampad, Joh. 277.
Oesterreich 98. 573. 632. 639.
Offenbarung 41. 122f. 168. 175. 179. 184. 196. 207. 210. 234. 239. 244ff. 249. 252ff. 259f. 278. 289. 291. 294ff. 297. 340f. 349. 356. 359. 371. 380. 438. 513. 520. 525. 528. 531. 534. 558. 580ff. 583. 731.
Ohrenbeichte 250.
Okkultismus 515. 518. 560. 562.
Oper 621f.
Opfer 9. 290.
Opitz, Martin 688.
Oratorium 623.
Ordination 46. 91f. 116f.
Orgel 64. 615. 619.
Origenes 330. 556.
Orlandus Lassus 616.
Orthodoxie s. Rechtgläubigkeit
Osiander, Andr. 118. 600.
Osiander, Lukas 615
Osterfest 145

P.

Palliengelder 49.
Paminger, Leonhard 612.
Pantheismus 169. 175. 220. 224. 322. 514ff. 518.
Passionsspiele 628. 670. 706ff.
Patenschaft 83. 155.
Patronat 18. 53. 55. 67. 71. 87. 91. 100.
Paul III, Papst 672.
Pauli, Benedikt 80.
Paulus, Paulinismus 43. 57. 96. 165. 167f. 178ff. 182f. 191. 224. 241f. 258. 272. 287f. 292. 306. 315. 322. 330. 344. 352. 371. 415. 479. 582. 595. 598.
Paulus Diakonus 550.
Peacock 547.
Pelagius 194. 201. 218.
Perikopen 146.
Perser 426. 551.
Petrarka 500.
Petrus 242. 292. 345. 425. 668f.
Peucer, Kaspar 550.
Peuerbach, Georg 507.
Pfarrhaus, Evangel. 446f.
Phädrus 703.
Pierre de la Rue 612.
Pfingstfest 145.
Pflegschaft 53.

Pflüger, Konrad 590.
Philipp der Großmütige, Landgraf v. Hessen 111. 137. 618.
Philippisten 129. 281.
Phönizier 551.
Pico von Mirandola 515.
Pilatus 670.
Pirckheimer, Wilib. 523.
Pietismus 88. 106. 150. 158. 388. 460. 488. 604. 619. 622. 724f. 730f.
Placet 19.
Planck, G. J. 280.
Platina 536.
Plato, Platonische Philosophie 167. 194. 344. 354. 394. 484. 510. 514f. 522. 579.
Platonische Akademie 186. 168. 509. 511.
Plautus 590. 706.
Poggio, Franz 708.
Polen 573.
Polizei 19. 78ff. 114. 135. 140. 145. 257. 433f. 437. 459. 482.
Pommern 92. 572.
Prädestination s. Erwählung
Prätorius, Stephan 310.
Prätorius, Michael 616.
Predigt 141ff. 148. 162. 268. 284. 635. 661. 682f. 689. 691. 701.
Predigtamt (Pfarramt) 23. 44. 46f. 50f. 54ff. 66ff. 69. 71ff. 79. 92. 99f. 101. 113. 115ff. 118. 127. 130. 164. 267. 280. 370. 389. 412. 425. 568.
Predigtmärlein 683.
Priesterehe 67.
Priesterschaft 11. 35. 54. 13[illegible] 142. 147. 149. 189f. 221. 24[illegible] 325f. 328. 335. 353. 449. 63[illegible]
Priestertum, Allgemeines 21. 27[illegible] 30. 37. 46. 51f. 63. 79. 90. 95. 100. 118f. 139. 163. 26[illegible] 357. 372. 388. 435. 444. 70[illegible]
Prosastil, Neuhochdeutscher 682f.
Protestantismus 5. 7. 25—28 31. 36f. 67. 79. 89. 100. 105f. 10[illegible] 114. 121. 127. 129. 164f. 223. 229. 231f. 239. 283. 382. 40[illegible] 519. 560. 577. 585f. 589. 606. 608. 622.

Q.

Quintilian 703.

R.

Raffael 582.
Ranke, Leop. v. 15f. 165. 727.
Rationalismus 158. 427. 438. 445. 486. 492f. 511. 513. 516 534. 583. 604. 619 714.
Ratke, Wolfg. 686.
Ratzeberger Matthäus 543.
Rebhun, Paul 687.
Rechtfertigungslehre 79. 122 172. 175f. 178. 188f. 190f. 192f. 195. 210. 214. 222. 224. 226. 248ff. 252ff. 270. 276. 281. 287f. 290f. 305ff. 308f. 360f. 371. 392. 396. 456. 585f. 697. 709.
Rechtgläubigkeit 118. 129f. 134f. 148. 223f. 253. 255. 278f. 283. 295. 297. 440.
Reformation, Wesen der 4—15. 22. 25. 34. 36f. 80f. 86[illegible]

92—96. 103. 109. 114. 116. 120 f. 127. 130. 132. 138. 145. 172. 178 f. 185—188. 216 ff. 226. 229 ff. 232. 256 ff. 261. 264—271. 283. 285. 288. 293 ff. 296—309. 323 ff. 360—368. 384. 393—410. 443 ff. 445. 487—494. 521 f. 532 f. 578. 584 ff. 712—733.
Reformationsfest 145.
Reformation und Kultur 12. 26. 31. 114 f. 128. 187. 285. 308 f. 311 f. 357—366. 371 f. 379 f. 382. 397—410. 712 ff.
Reformierte Kirche 100—108. 143. 146. 150. 157. 280. 614. S. auch Calvinismus.
Regensburg 53.
Reich Gottes 8. 12 f. 17. 23. 35. 104. 108. 122. 154. 210 ff. 214. 229. 241. 268. 294. 316. 320. 325. 337. 346. 350. 360. 366. 369 f. 373 ff. 377. 381. 384 f. 398. 402 ff. 417. 435 f. 441. 461 ff. 485. 490. 521. 534. 542. 567. 571. 586 f. 719. 726.
Reineke Fuchs 705.
Religion und Politik 428 ff.
Religion und Sittlichkeit 216. 220. 226—229. 275 f. 360 ff. 363 ff. 368. 50b.—512. 540. 731 f.
Religion und Theologie s. Theologie.
Religionsgeschichtliche Methode 136. 510. 534.
Rembrandt 606.
Renaissance 167 f. 497. 503 ff. 509—516. 590 ff. 607 f. 709.
Reuchlin, Joh. 515. 645.
Reue 149 f.
Rhau, Georg 612.
Rhetorik 501. 526. 556 f. 584. 676.
Richter, Ludwig 608.
Riemenschneider, Tilmann 603.
Riga 568.
Rinckart Martin 709.
Rinteln 574.
Ritterakademien 574.
Rivander, Zachar. 710.
Rollenhagen, Georg 705.
Rom 33. 39. 49. 131. 138. 336. 441. 487. 507. 509. 546. 590. 628.
Romanismus 5 f. 8. 16. 18. 24. 308. 334. 393. 433. 626.
Romantik 259. 445 587. 607. 624. 702.
Römisches Recht 161. 321 f. 355. 438. 471 f. 501. 507. 552
Römisches Reich 2—4. 17. 110. 114. 320. 323 f. 329. 331. 334. 426. 466. 502. 537. 539 f. 546. 551. 565. 567. 626 f. 669.
Romulus 703.
Rörer, Georg 641 f.
Rostock 574. 636.
Rothe Richard 25.
Rötting, M. 571.
Röubli 98.
Rupf, Konrad 612.

S.

Sabellicus 537.
Sachs, Hans 600. 602. 675. 698. 705. 708. 711.
Sachsen 66 f. 69 ff. 71 f. 73. 570.

572 f. 577. 632. 637. 639. 704. 708.
Salomo 243. 415. 593.
Samosatener 278
Satan s. Teufel.
Satisfaktion s. Genugtuung.
Savonorola 185.
Scheffler, Joh. 702. 728.
Scheidt, Sam. 619.
Schein, Joh. Herm. 619.
Schenkendorf, Max v. 714.
Schiller, Friedr. v. 227. 306. 367. 490. 586 f. 713 f. 728. 731. 733.
Schlegel, Friedr. v. 689.
Schleiermacher, F. D. E. 36. 227. 232. 731.
Schmalkalden 600. 605.
Schmalkaldischer Bund 127. 134. 627.
Schlesien 98. 572 f. 632. 687.
Schlüsselgewalt 44. 47. 50. 72. 81. 90. 93. 101. 130.
Schnorr v. Carolsfeld 607.
Scholastik 168, 173. 188. 210. 234 f. 272. 280. 285. 290. 297. 299. 446. 499. 523 ff. 526 ff. 562 f. 565. 575 f. 584. 628. 639. 660. 682.
Schoner, J. 571.
Schöne Seele 367. 732.
Schönsperger, Hans 687.
Schopper, Hartmann 705.
Schottland 134
Schuldrama 576. 617. 706—710.
Schulpforta 572.
Schulwesen 47. 66 f. 72. 79. 101. 145. 156. 284. 446. 458. 478. 508. 524. 531. 537. 562—577. 605. 615 ff. 698. 704. 706.
Schulzwang 572.
Schurf, Hieron. 80. 83.
Schütz, Heinr. 619.
Schwaben 687.
Schwärmertum 8. 27. 43. 52. 69. 72. 114. 116. 118. 121. 126. 128. 135. 141. 146. 154, 211. 221. 223. 227 f. 237. 244. 249. 256. 258. 262. 264. 270. 279. 281. 290. 297. 308. 319. 325. 353. 375. 405. 433. 447. 471. 563. 639.
Schweiz 98. 146. 426. 464 f. 687.
Schweizerdeutsch 639.
Schwerin 604.
Schwertfeger, Joh. 600.
Seckendorff, V. L. v. 444.
Seelenmessen 62.
Sektenwesen 11. 29. 33. 39. 63. 65. 69. 72 f. 114. 121. 256. 267. 325. 333. 352 f. 357. 369. 372. 393. 395. 401. 403. 441. 509. 520. 541. 706.
Selnecker, Nik. 260.
Seneca 167. 322. 706.
Sendgericht 80.
Senfl, Ludw. 612 f. 616. 621.
Septuaginta 262.
Sequenzen 694 f. 697.
Servet, Mich. 113 f. 169. 278.
Sickingen, Franz v. 399.
Siebenbürgen 573.
Sieberger, Wolf 704.
Siemann 419.
Simeon 695.
Simon von Kyrene 598.
Sintflutgebet 153.

Sittliche Weltordnung 304 f. 307.
Skandinavien 573.
Sleidanus, Joh. 544. 552. 614.
Smith, Adam 486.
Sodom 670.
Sokrates 203. 501.
Sonntagsfeier 124 f.
Sozinianer 136. 169. 281. 513.
Spalatin, Georg 67. 416. 542. 641. 647. 691. 693. 706.
Spangenberg, Cyriacus 543.
Spangenberg, Wolfhart 705.
Spee, Friedr. v. 702.
Speierer Reichstag 68. 134.
Spener, Phil. Jak. 88.
Spengler, Laz. 457.
Speratus, Paul 58. 698.
Spinoza 137. 365. 726.
Sprachwissenschaft 140. 246 f. 524. 537. 554. 564 ff. 568. 575 ff.
Sprichwörter 537. 638. 647. 676. 704.
Staat und Kirche 16—26. 30—36. 49 f. 65—96. 101—108. 113 f. 116. 329. 435.
Staatskirchentum 27. 30—36. 39. 96. 100. 102. 105 f. 107. 121. 128. 130. 138. 239. 297. 408. 440.
Staatslehre, Staatsrecht 28. 131. 137. 331—335. 340. 349 f. 354 ff. 372. 411. 425—446. 461—467. 539 f. 575. 712 f.
Staatsvertrag 332. 355. 427. 438. 445. 492 f. 554. 583.
Stahl, Friedr. Jul. 439.
Ständelehre 12. 29. 139. 228. 329. 337. 344. 347. 351 f. 375. 380. 397. 400. 402. 410 ff. 435. 449—452. 461. 485. 706. 712 f.
Standesgegensätze 87 f.
Staupitz, Joh. v. 177 f.
Stein, Freiherr vom 493.
Steinhausen, Wilh. 606. 608.
Steinhöwel, Heinr. 684. 703 f.
Stellenbesetzungsrecht 19. 92. 101.
Stellvertretung (religiöser Begriff) 12. 166. 172. 207. 226. 335 f. 343. 352. 395. 446. 595. 714.
Steuerrecht 19. 97.
Stoische Philosophie 167. 275. 320—323. 328. 330 ff. 340. 409. 500. 502. 510. 519.
Stoß, Veit 603.
Straßburg 53. 92. 143. 151. 157 f. 458. 505. 544. 573 f.
Strauß, Jak. 475.
Strigel, Vikt. 260.
Sturm, Joh. 505. 573.
Sturm, Leonh. 604.
Superattendenten (Superintendenten) 69. 73. 76. 80. 91 f. 116.
Susanna 708.
Suso 682.
Symbole s. Bekenntnisse
Synoden 92. 102. 107.

T.

Tacitus 507.
Talar 146.
Talmud 550.
Tartaren 426.
Taufe 21 f. 24. 38. 61. 96—100. 122. 149. 150—155. 261. 293. 529. 617. 695.

Täufertum 61 f. 67. 96—100. 103. 110. 112. 114. 118. 128. 132. 135 f. 154 f. 157. 264. 278. 462 f. 468. 474. 483. 488. 700.
Tauler, Joh. 178. 635. 682.
Teller, W. A. 688.
Tenneberg 67.
Terenz 706 f.
Teufel 34. 40. 109. 115. 135. 151. 189. 197—202. 206. 209. 211 ff. 218. 287. 326. 471. 482. 560. 599. 611. 660. 662 f. 668. 673 ff. 711 f.
Thamer, Theob. 510.
Theismus 169. 224. 322. 359. 516.
Theokratie 31. 101 f. 107. 128. 135 f. 326. 332 ff. 344. 354. 356. 360. 382. 384. 388. 394. 403. 407. 427. 436.
Theodizee 301. 392.
Theologenchristentum 126 f. 129. 281. 299. 306. 720. 731.
Theologie und Religion 166—173. 232—309. 356 f.
Thoma, Hans 608.
Thomas von Aquino (Thomismus) 173. 175 f. 274. 339—352. 354. 356. 358. 394. 453. 524.
Thomas von Kempen 723.
Thüringen 66 f. 98. 632. 637. 639.
Ticonius 554.
Tirol 98.
Tobias 708 f.
Tolstoi, Leo 185.
Torgau 79 f. 163. 592. 618.
Trauung 156. 158—161. 420.
Trinität s. Dreieinigkeit.
Troeltsch, Ernst 230 ff. 373.
Trutvetter, Jod. 559.
Tübingen 574.
Türken 22. 35. 40. 65. 112. 169. 195. 423. 426. 463. 465 f. 537. 566. 669.

U.

Übersetzungskunst 643 — 656. 666—673. 685 f.
Uhde, Fritz v. 608.
Ulenberg, Kasp. 686.
Ulm 592. 604. 703.
Ungarn 573.
Unitarier 195.
Universitäten 118. 234. 508. 526. 536. 562. 568. 573—577. 706.
Unterrichtswesen s. Schulwesen.
Urbanus Rhegius 114. 459.
Urchristentum 27. 43. 90. 96 f. 103 f. 109. 122. 124. 139 f. 141. 169. 186. 214 f. 235. 256. 269. 288 f. 315 ff. 319. 324. 327 ff. 346. 351 f. 358. 384. 403. 459.

V.

Valla, Lorenzo 122. 511. 545. 547.
Vaterunser 38. 123. 126. 153. 370. 693 f.
Venedig 669.
Verdienstlehre, Katholische 142. 147. 149. 154. 161. 174. 177 f. 186 f. 190. 192. 194. 206. 208. 213. 236. 250. 276. 286. 313 ff. 360. 362 f. 367. 397. 405. 413 f. 452. 456. 509. 594. 707. 714.

Vergerius, P. P. 659.
Vergilius 145. 530 f. 617. 699.
Verkehrswesen 19.
Verlöbnisse 84 f. 159 ff.
Vernunft 10. 123. 155. 173 f. 175. 179. 183. 193 ff. 196. 200 f. 204. 210 ff. 214. 229. 234. 247. 251. 254 f. 259. 295. 297. 299. 308. 328. 331. 336. 340 ff. 349 ff. 356 f. 370 f. 377 ff. 380. 382. 394. 396. 400. 403. 424 f. 432. 438. 440 ff. 444. 446. 451. 494. 501. 506. 515 f. 518, 520. 523. 525. 528 ff. 531 f. 534. 559 f. 580 ff. 721 ff. 724 f.
Versbau 699 f.
Versöhnung 195. 202. 204 f. 207 ff.
Vischer, Peter 602.
Visitation, Visitationsgewalt 19. 32. 58. 63. 66—73. 75 f. 79—81. 83 f. 89. 91 f. 116. 156. 570. 573. 617. 704.
Vives, Ludw. 458.
Vogteirecht 100.
Volksbücher 683.
Volkslied 536 f. 612. 614 f. 617. 621. 628. 638. 647. 691. 697 ff. 701 f. 711.
Volksschule 568 f.
Vollkommenheit, Christliche 12.
Voß, Joh. Heinr. 656.
Vulgata 152. 262. 685.

W.

Waldeck 92.
Waldenser 156.
Waldis, Burkard 705. 708.
Wallfahrten 9. 67.
Walther v. d. Vogelweide 357. 359. 628. 700.
Walther, Joh. 612 f. 636 699.
Wartburg 641. 664.
Weigel, Val. 511.
Weihnachten 146.
Weihnachtsspiele 667. 697. 707.
Weller, Hieron. 662.
Weltkrieg (1914—1918) 428 f. 467. 494. 532 f.
Weltschmerzstimmungen 53. 120. 172. 181. 320. 339. 347. 357. 375. 386. 403. 438. 443. 496. 518. 658.
Westerhemd 151 ff.
Wicel, Georg 577.
Wiclef, Johann 156. 565. 600.
Widerstandsrecht 134. 425 ff. 464. 554.
Wiedergeburt, Nationale 4. 15. 506 f. 624 ff. 634. 688 f.
Wiedergeburt, Religiöse 11. 15. 24. 26. 88. 97 f. 108. 133. 150. 152 f. 177. 179 f. 183. 190. 192 f. 195. 212. 251. 257 f. 263. 268. 271. 276. 295. 309. 315. 361 f. 366. 377. 381. 387. 396. 404. 408. 581 f. 586. 695. 724. 728. 731.
Wiederkunft Christi 98.
Wiedertäufer s. Täufer.
Wiener Konkordat 18.
Willenslehre 173 ff. 179. 182 f, 198 f. 200 f. 212 f. 220—223. 251. 269. 275. 282. 286 f. 291 f. 304 f. 307 f. 340. 356. 383—410. 414. 507. 511 f. 517 f. 529 f. 559. 562. 726.

Winckelmann, Joh. Joach. 6. 723. 730. 732.
Wissenschaft 169. 171. 229. 249. 259. 279. 288. 295. 296. 335. 340. 495f. 501. 507f. 516—589.
Wittenberg 88. 43. 57f. 60. 79f. 83f. 113. 117. 119. 127. 273. 519f. 543. 564 574f. 590. 593. 600. 618. 637. 641. 664. 666. 698. 707. 711.
Wittenberger Gesangbüchlein (1524) 597. 611. 698f.
Wohlgemuth, Huldrich 705.
Wolf, Hieron. 687.
Worms 52f. 120. 182f. 133. 251. 590. 627. 643. 662. 685.
Wucher, Wucherlehre 347. 432. 452. 470—487. 527.
Wunderglaube 221. 325.
Würtemberg 91. 570—573. 615.

Y.

Ypern 458.

Z.

Zahlenmystik 551.
Zivilehe 161.
Zinslehre 347. 471—487.
Zölibat 49. 159f. 412ff.
Zürich 127. 685.
Zwick, Joh. 577.
Zwickau 53. 66.
Zwingli, Ulrich 41. 93. 100ff. 116. 135. 137. 143. 146. 151f. 170. 225. 278. 282. 601. 639. 672. 710.

Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-S.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

DUE SEP 15 '36

DUE APR 30 '46